

Peregrinos y Vagabundos

La Cultura Política de la Violencia

Milton Benitez Torres

Peregrinos
y Vagabundos

La Cultura Política de la Violencia

Abya Yala
2002

Peregrinos y Vagabundos. La Cultura Política de la Violencia
Milton Benitez Torres
Editorial Abya Yala
Ave. 12 de Octubre e Isabela Católica
Primera Edición: Quito, julio de 2.002.
Diseño y Diagramación: Ma. Belén Santillán N.
ISBN-9978-22-256-1

A los jóvenes, víctimas de la violencia, porque de ellos será el reino de este mundo.

*Quienes construyen lo sagrado con su propia
violencia son incapaces de comprender la
verdad.*

R. GIRARD

I.- IDEOLOGIA Y PODER

Entre la visión del ojo y la visión de la mente hay un conflicto: la visión del ojo quiere afirmar el orden de las cosas, la visión de la mente el orden de las ideas. No es lo mismo lo uno y lo otro. El conflicto está justamente en el hecho de que las dos visiones corresponden a órdenes distintos.

En la película cubana, *Lista de Espera*, un hombre que se hace pasar por ciego, advierte en el lugar donde se encuentra la presencia de una mujer. Su compañero de viaje, un vidente cualquiera, al darse cuenta de la inquietud del ciego, le pregunta por el motivo de su inquietud. <Hay aquí una mujer>, contesta éste simulando que olfatea en el aire su aroma, y le pide que la describa. <Es bella>, responde el compañero de viaje. El ciego protesta y dice que no es esa la forma de describir a una mujer. <¿Entonces?>, pregunta intrigado sin saber cuál es exactamente la demanda del ciego. <Dime cómo tiene las tetas y el trasero>, dice éste al darse cuenta que los dos se han ubicado en referentes desencontrados.

La demanda del ciego y las respuestas de su compañero corresponden a órdenes distintos. Pedir que le describa cómo es el cuerpo de la mujer __pues eso es lo que está pidiendo el ciego__, tiene que ver con una demanda que se ubica en el orden de lo sensible. Quiere el ciego en efecto la imagen visual de ella, su cuerpo. Su compañero de viaje, por el contrario, le entrega una imagen que se corresponde más bien con el orden mental. De ese modo, entre lo que el ciego demanda y lo que su compañero le ofrece hay un conflicto respecto del modo cómo se presenta la realidad.

Es necesario que digamos en este punto en qué descansa lo distinto de lo uno y de lo otro, que parece ser lo mismo pero que en realidad no lo es. En la imagen visual está el modo de ser del mundo concreto y real, el ser sensible del mundo. En la imagen mental, en cambio, está el modo de ser del mundo como ética y moralidad.

La trampa de la ideología consiste en homologar estas dos visiones, hacer que entren en un juego de correspondencias homogéneas, que la una se disuelva en la otra. Ahora bien, como es desde la ética y la moralidad desde donde el poder construye orden social y sentido de realidad, la visión de la mente ha de terminar por dominar a la visión del ojo, la imagen mental se ha de apoderar de la imagen visual, el orden ético y moral se ha de imponer al orden de lo concreto y real.

Este acto no es simple en lo más mínimo, pues está con-

tenido en un complejo proceso que une lo emotivo con lo intelectual, para de ese modo hacer posible la aprehensión unificada de lo real. Ello es así debido a que es necesario definir el estar del hombre en el mundo. En ese estar del hombre en el mundo, el hombre construye la certidumbre de su existencia, es decir su ubicación en el interior de un espacio y un tiempo en el que es. Todo este proceso descansa en la ideología como dominio del orden mental sobre el orden real. Así, pues, entre la visión del ojo y la visión de la mente hay un forcejeo, una guerra de posiciones.

El terreno en el que se desarrolla esta guerra no es otro que el de la subjetividad del individuo. Por efecto de lo anterior, el individuo mismo se convierte en un campo de operación del poder. Cuando la imagen visual termina al fin por ceder a la presión de la imagen mental, cuando ha sido posible la homologación de los dos sentidos que reposan en ellas, cuando esas dos imágenes no se presentan como diferentes y contradictorias __contradictorias en el sentido de que cada una de ellas dice cosas diferentes__, la ideología ha cumplido su propósito y el orden del mundo queda asegurado. Es el triunfo del poder, del que surge una nueva apariencia que envuelve al hombre en ese estar en el mundo como sensación. Se trata de la paz.

La paz es el sentimiento subjetivo de ese estar del hombre en un mundo en el que reina la armonía entre el orden de lo real y el orden del pensamiento, entre el orden de lo sensible y el orden de la moral, entre el orden de las cosas y el orden de las ideas. Cuando esto no sucede,

cuando por alguna circunstancia no se cumple este principio, estamos ante la presencia de una fisura, una grieta que amenaza el orden del mundo. En estas circunstancias los hombres se lanzan a la lucha y adviene entonces la guerra, que en un primer momento asume una forma piadosa __teorética__, para desembocar luego en una forma más terrenal y menos sublime: la guerra como manifestación de la violencia pura. En la cisura de esa grieta abierta, no es la imagen de la visión del ojo la que cambia, sino más bien la imagen de la visión de la mente. Esto significa que cambió el orden de la realidad, que el mundo se hizo distinto. Como quiera que ello sea, en la visión de lo real que no se deja alcanzar por la visión de la mente hay ya una quiebra de la hegemonía como alteración de las condiciones sobre las que descansa el control intelectual y moral de la sociedad.

Al orden visual de lo sensible corresponde una caricatura de Roque, publicada en el diario El Comercio, que es preciso describirla. El plano vertical está dividido por una línea horizontal, que simula un horizonte lejano. Sobre la línea se levanta el cielo, vacío por estar carente de elementos, que obliga de ese modo a fijarnos en lo que sucede en la tierra, que se perfila de la línea horizontal hacia abajo. Está formada ésta por un paisaje árido y rocoso, regada de piedras y terrones, que insinúan un desierto. En medio del desierto se levantan dos figuras, dispuestas de tal modo que ocupan con su presencia todo el espacio. Están enfrentadas en un cara-a-cara a la espera de lo que va a suceder. La figura de la izquierda representa a un hombre, una especie de muñeco formado por una gran cabeza que se levanta sobre un tablero que

reemplaza al cuerpo, sostenido por la parte de atrás con un trinquete. En el tablero hay un conjunto de círculos que se van cerrando sobre aquella parte que de ser el cuerpo del hombre señalaría el corazón. La cabeza del hombre insinuado en el muñeco corresponde a la de un musulmán, pues tiene barba larga y está cubierta por un turbante. La figura que está a la derecha, en cambio, no es la de un muñeco, sino la de un hombre real, volcado sobre el suelo, con traje de campaña y en actitud de combate. Mira hacia fuera del recuadro, es decir hacia el espectador que contempla la caricatura, con atención concentrada y gesto dramático, advirtiendo de ese modo que el acto que está por realizar es esencial. El sentido esencial de ese acto aparece en aquello que hace de vínculo con la figura de la izquierda, un objeto que adquiere de pronto un significado especial. Se trata en efecto de una ametralladora de punto, que está apoyada en un trípode sobre el suelo, con la cinta de balas cruzando la recámara, la mira apuntando al hombre del turbante, justo a aquella parte en la que los círculos concéntricos señalan el corazón.

El conjunto de la caricatura, por los elementos así descritos, muestra una sola cosa: el hombre de la derecha está a punto de disparar sobre el hombre de la izquierda. Se trata, por supuesto, de un asesinato.

Alguien podría decir que no hay tal, pues el disparo que el hombre de la derecha está por efectuar tiene como objetivo la figura no de un hombre, sino más bien la de un muñeco, que como tal expresa al musulmán. Este aspecto no desvirtúa en lo más mínimo el sentido del acto. Por

el contrario, lo confirma. En la imagen del musulmán, cuya identidad particular ha sido borrada por efecto del artificio en el que ha sido dibujado, aparecen más bien todos los musulmanes. No sucede lo mismo con el hombre que está a la derecha, la del soldado armado con la ametralladora de punto, al que se lo puede reconocer de inmediato: se trata de Bush, el presidente norteamericano actual. Lo importante aquí no son los rasgos particulares de su rostro, sino más bien aquello que su presencia íntegra muestra: vestido con traje de campaña, en medio de ese desierto, es la personificación del poder de la nación más poderosa del mundo justo en el momento de hacer uso de todo ese poder. De conjunto la caricatura comunica una sola cosa: la nación más poderosa del mundo está a punto de usar toda su violencia sobre los hombres del mundo musulmán. Se trata por supuesto de un conflicto de proporciones vastas sobre el que se sostiene el mundo actual. Es esto y no otra cosa lo que el ojo ve.

Esa visión, en la que se muestra el modo de ser del mundo actual, es repudiable en sí misma, pues se sostiene en el filo de un asesinato. Todo lo que ella comunica es repudiable: repudiable es el sentido mismo del acto, repudiable es el hombre de la derecha que está a punto de cometerlo, repudiable es el orden social al que ese hombre representa y, por supuesto, repudiable es el poder en el que ese orden social se sostiene. En lo que muestra la imagen visual está por lo tanto la quiebra y sanción del orden social dominante, pues se asienta en la violencia, el aniquilamiento y la muerte.

Lo abominable y lo sublime

Para que ese orden del mundo pueda ser aceptado, el sentido presente en la imagen visual ha de ser disuelto, filtrado, velado. El contenido repudiable presente en la imagen visual ha de ser escondido detrás de otra imagen que muestre un contenido diferente y opuesto, digamos en este caso sublime. De ese modo el orden real, repudiable en sí mismo, se enviste de cierta dignidad. Se trata por supuesto del argumento que la mente construye para explicar lo que el ojo ve. En efecto, es en el argumento, y solo allí, donde el acto del hombre de la derecha deja de ser un asesinato para convertirse en algo distinto al investirse de una dignidad en la que se redime al desaparecer el sentido abominable de la muerte.

El asunto tiene que ver con lo que podríamos llamar el Mito de Artemiza, la diosa detrás del velo. Su poder descansa justamente en el artificio del velo que al separar lo sagrado de lo profano, el orden mental del orden real, hace posible una luz filtrada a partir de la cual surge una iluminación en la que la violencia, repudiable siempre porque se liga con el aniquilamiento y la muerte, se enviste de dignidad al presentarse con el ropaje de la ética y la moralidad.

Se han dicho muchas cosas respecto del drama que enfrenta actualmente la humanidad a partir del once de septiembre: fin de una época y comienzo de otra, prueba radical de Occidente para mostrar su bondad y su verdad, evidencia de la sinrazón del mal, manifestación diabólica

donde se muestra el poder destructivo de lo inhumano. La punta del ovillo, sin embargo, se identifica con el signo del que depende la iluminación de la escena toda. Ese signo descansa en la figura del Terrorista.

El significado de la palabra terrorista tiene como fundamento una acción particular que está presente en el verbo aterrorizar. Terrorista es aquel que, valiéndose de uno u otro medio, provoca terror. El terror es un estado de ánimo que descompone en forma radical la certidumbre de la existencia. En el terror el hombre deja de ser. Como la muerte es la forma radical en la que el hombre deja de ser, el terrorismo se identifica con la muerte, ya se trate de una muerte simbólica o de una muerte real. De este modo, la palabra terrorista dice de los hombres que tienen los medios y la capacidad de administrar la muerte. Resulta de esto que la acción que el hombre de la derecha está por cometer lo convierte de hecho en terrorista, pues es él y no el otro el que se dispone a matar. Pero en la imagen mental que explica el orden de las cosas el asunto se presenta de otro modo. En efecto, lo que el hombre de la derecha está por realizar no es un simple acto repudiable de violencia, sino más bien un acto de justicia. Esta transmutación del sentido del acto, que va de lo abominable a sublime, es resultado del velo que usa el poder para hacer posible una iluminación de luz filtrada.

La violencia y el poder

Dice Girard que lo constitutivo del hombre es la violencia¹, tiene que ver ésta con la inquietud como fundamento de la estructura formadora del deseo. El hombre se diferencia de los animales por el deseo; y en el deseo está la inquietud. En el deseo el hombre afirma su ser en el no ser, quiere ser distinto de lo que es. Esa dimensión que atraviesa la existencia del hombre se llama violencia. La ideología de la modernidad niega este fundamento. Ello es así porque de algún modo es necesario afirmar los fundamentos de su propia ética, una visión mental que a su manera esconde su propia realidad.

La violencia liberada a sí misma desemboca en la destrucción, el aniquilamiento y la muerte. Se trata de la violencia recíproca, cuya esencia se oculta detrás del rostro de Dionisos. Conducida y canalizada hacia la víctima sacrificial se convierte en cambio en fundamento de orden social y moralidad. La una funda el erotismo, la otra la religión, el derecho y la razón ².

La violencia sacrificial hace del hombre su objeto, pero disfrazándolo, trasmutándolo en un juego de simbolismos particulares. La oveja que el sacerdote ofrece a los dio-

¹ René Girard: *La Violencia y lo Sagrado*.

² <Hay una sabiduría que es pura locura,/ los pensamientos que superan lo humano acortan la vida,/ pues quien apunta demasiado alto pierde el fruto del instante./ Es, creo yo, delirio o error,/ actuar de tal suerte./ Mantén al margen de los pensamientos ambiciosos/ tu corazón prudente y tu espíritu./ Lo que cree y practica la multitud de los modestos/ acepto yo para mí>. Eurípides. Tomado de: *La violencia y lo sagrado*.

ses es un símil del hombre hipostasiado en la figura del animal. En realidad no es el animal el sacrificado, sino aquello que representa. Y lo que representa es al hombre. De ese modo la violencia encuentra un objeto y un cause. En esa desviación de la violencia el orden encuentra su verdad. La violencia sacrificial es así el acto del hombre que vuelve al hombre para afirmar un orden. Sucede así con la religión, el derecho y la razón, que son todas ellas manifestaciones de la misma violencia sacrificial. De ese modo la violencia, repudiable en sí misma, se vuelve legítima, deseable, se enviste de una dignidad en la que escapa a lo repudiable de la muerte. Se trata de la violencia legitimada.

La violencia no es legítima ni ilegítima en sí misma, deviene tal por efecto de una definición. En la definición está el orden del mundo. Es por lo tanto en esa operación donde la violencia se legitima. La legitimación de la violencia es también una construcción hecha desde el poder.

Hay en cuanto a esto una historia y un argumento. En efecto, para definir, paso de lo infinito a lo finito, del caos al cosmos, de la totalidad indeterminada al orden social. En ese paso hay una historia y un argumento. El resultado de esa operación que crea el orden del mundo pasa necesariamente por la construcción de la víctima sacrificial.

La víctima sacrificial puede ser una persona cualquiera __como de hecho lo es__, pero la historia que la construye define el sentido simbólico en el que empieza a existir

para los demás. La figura del terrorista corresponde a este orden de cosas. En efecto, el terrorista se presenta como condición de canalización de la violencia del sistema en la perspectiva de afirmación del orden social³. De ese modo el orden social se libera de la violencia recíproca y encuentra el necesario equilibrio en el que se sostiene. Como la palabra terrorista es una construcción intra moral, su realidad se pierde en los destellos opacos que el propio orden crea como espacio de la sombra que hace visible la luz. Una arqueología de la moral descubre de inmediato que personajes de relevancia tan grandes como Cristo, Espartaco, el Cid, entre otros, que ahora representan el lado positivo de los valores humanos, en su momento estuvieron configurados como terroristas.

El acontecimiento, el hecho y la historia

La historia que reposa en la caricatura de Roque es conocida por todos: el 11 de septiembre el orden normal del mundo es roto por efecto de un acontecimiento. De pronto, cuatro aviones, convertidos en gigantescos misiles, van a estrellarse, dos en las Torres Gemelas, uno en el Pentágono y otro en Pensilvania, abatido éste último por

³ <Aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La víctima no substituye a tal o cual individuo especialmente amenazado, no es ofrecida a tal o cual individuo especialmente sanguinario, substituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad. Es a la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial>. Girard: obra citada.

la fuerza aérea antes de que alcanzara su objetivo, La Casa Blanca.

El acontecimiento, para dar paso a una historia, debe ser transformado en hecho. No es lo mismo lo uno y lo otro. Hay en cuanto a esto una diferencia de estatuto. La caída de un árbol puede ser un acontecimiento, pero no es un hecho. Igual si se tratara de un meteoro que se estrella sobre la Tierra. Son estos acontecimientos, pero no son hechos. La condición de hecho de un determinado acontecimiento presupone la existencia de un sujeto del cual ese acontecimiento es resultado de su obrar. La caída del árbol se vuelve hecho en el momento en que detrás del acontecimiento aparece la figura de un poder que controla el destino y el azar. Ese poder puede llamarse dios o naturaleza. El azar deja de ser azar para convertirse en acto. Igual en lo que tiene que ver con el asteroide. Basta que detrás del acontecimiento se presente un sujeto para que éste se convierta en hecho. El problema tiene que ver con el modo por el cual nos representamos el orden de las cosas.

Dice Wittgenstein que el mundo no es un conjunto de cosas, sino de hechos ⁴. Es conocido por todos que el hombre se diferencia de la naturaleza porque se concibe así mismo como creador, es decir como sujeto formador de mundo. El sustento de esto está en las tesis filosóficas que dan lugar al surgimiento de la modernidad y al concepto de lo humano, recogidas en el mito del Demiurgo. De aquí surge la idea de que el hombre es la unidad y medida de las cosas. Se trata del antropocentrismo. El

⁴ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*.

mundo puede ser ciertamente un conjunto de cosas pero a condición de que esas cosas descansen en la acción del hombre, que no sean ellas producto del azar, sino de su voluntad creadora. La historia es así resultado de esa condición ontológica del hombre.

Ahora bien, definir al sujeto que con su obrar decide el curso del mundo es un asunto no de los hombres, sino del poder. En el proceso de esa definición, que va del acontecimiento al hecho, está ya presupuesta una historia, un sentido de mundo. El aforismo aquel de que la historia es el relato del vencedor confirma esta verdad.

No bien se suscitaron los acontecimientos del 11 de septiembre se barajaron al menos tres hipótesis, tendientes todas a transformar el acontecimiento en hecho y definir de ese modo al sujeto de la acción. La primera tenía que ver con la de un posible atentado. La certidumbre de esta hipótesis descansa en el evidente modo de ser y de obrar del poder imperial que manipula el mundo en función de su autoreproducción y consolidación, y de la circunstancia histórica por la que se encuentra atravesando el orden económico norteamericano. En efecto, EEUU vive un momento recesivo de su economía, del que no ha logrado salir en los últimos diez años. Como todos sabemos, la economía norteamericana ha hecho de la industria de la guerra uno de sus pilares fundamentales, prueba de lo cual son las guerras de mediados y fines del siglo pasado, que han sido literalmente inventadas. Desde este punto de vista, las guerras actuales no se corresponden con el orden de la soberanía de las naciones o los pueblos, como generalmente se cree, sino más bien con

el orden de la economía mundial. Los acontecimientos del 11 de septiembre, al forzar hacia la guerra, estarían creando las condiciones necesarias para la reactivación de la industria bélica, y con ello de su economía toda. Si a esto se suma la geopolítica imperial, que se abre paso no por el lado diplomático sino militar, no es absurdo en lo más mínimo suponer que los acontecimientos en mención partieron del propio poder imperial como estrategia de su autoafirmación. Pero esta hipótesis fue descartada de inmediato con base en argumentos que no tienen que ver con el juego del poder real, sino más bien con la parte formal en la que este se legitima, es decir del discurso de la paz como horizonte ético y moral del orden burgués.

La segunda hipótesis hacía relación a la presencia en el interior de los Estados Unidos de grupos fanáticos que han hecho de la violencia espectacular un credo. En cuanto a esto no solo que hay una proliferación cada vez más abundante de este tipo de grupos __en lo que se confirma el deterioro interno del orden social norteamericano__, sino también un desarrollo significativo que se expresa en los niveles cada vez más altos de sistematización y perfeccionamiento de sus prácticas. Pero esta hipótesis, como todos podrán darse cuenta, desemboca en el reconocimiento del trastorno del orden moral de la sociedad norteamericana y habla de su fracaso como proyecto político y social. En función de esto el poder debía descartar necesariamente esta hipótesis.

Solo una tercera hipótesis, aquella que vincula a Bin Laden y su grupo Al Qaeda, dejó de ser tal para convertirse en verdad cierta, es decir en hecho. ¿Por qué?

Se trata en efecto del simbolismo particular de Bin Laden y su grupo en el mapa geopolítico de la estrategia imperial. Pieza clave en la confrontación Este Oeste, Bin Laden emerge como el enemigo preciso que el poder necesita para concentrarse y hacer valer su hegemonía universal. Aunque parezca extraño, que por supuesto no lo es, la construcción de Bin Laden como responsable de los acontecimientos del 11 de septiembre tiene que ver con los intereses de EEUU y Europa respecto del Asia, en especial de China. El competidor de Occidente en el futuro inmediato será China, el Gigante Dormido. Asia Central y el mundo árabe es un terreno en disputa para lo que vendrá después. Esta circunstancia empuja a que sea esta hipótesis la que ha de terminar convirtiéndose en hecho. De ese modo, Bin Laden, otrora aliado de los norteamericanos, se convierte en pieza simbólica precisa en el juego de la estrategia imperial del futuro. Con atención a esto, los acontecimientos del 11 de septiembre abren una historia particular que anticipa de algún modo ese futuro. De esta historia, que de algún modo está ya contenida en el momento mismo de la definición del hecho, nace una víctima sacrificial sobre la que Occidente ha de volcar su violencia. No se trata por supuesto de Bin Laden como persona, sino de aquello que él representa. Y lo que Bin Laden representa en las condiciones actuales del juego del poder imperial no es otra cosa que la unidad de los pueblos intrafrontera entre Occidente y Oriente. Bin Laden es tan solo una pieza circunstancial, importantísima en este momento por su condición particular, por lo que representa en el juego de las fuerzas reales __ punto de articulación de la identidad musulma-

na en el encuentro con Occidente__, para la construcción de una historia cuya sentido apunta a legitimar el avance del poder sobre esa parte del mundo

Verdad y verosimilitud

Toda historia no es más que la ubicación de los hechos en la lógica del poder. De aquí surge aquello que llamamos verdad. Desde este punto de vista toda historia está al servicio de una verdad. El argumento, por el contrario, no está al servicio de la verdad __como se cree__, sino de la verosimilitud. El argumento hace que la verdad contenida en la historia se vuelva verosímil, es decir creíble. Así, pues, el argumento es la envoltura en la que viene una verdad. El término envoltura no es aquí usado en sentido peyorativo, sino más bien funcional, como ropaje, como modo de ser en el que se muestra una verdad. En la relación entre historia y argumento está la construcción de sentido que funde lo sensible, __el modo de ser del mundo__, con el pensamiento. Esa relación hace que la imagen visual calce con la imagen mental, que no la contraríe, sino que, por el contrario, la afirme y produzca ese necesario ensamblaje del cuerpo con el alma. Esta operación, que funde el orden real con el orden mental, el orden de la vida con el orden de la moral y la ética, está presente en el juego de artificio en el que se prueba la ideología como dimensión legitimadora del orden del mundo y del poder. De aquí surge la víctima sacrificial.

La víctima sacrificial

La víctima sacrificial ha de ser un hombre y no un animal; incluso en aquellos casos en los que la víctima sacrificial es un animal, éste ha de pasar por un proceso previo en el que termina convirtiéndose en representación de lo humano. En la víctima sacrificial está la dialéctica del poder que enfrenta lo humano con lo humano. Es entonces a partir de lo humano que el poder construye el referente de su propia afirmación ⁵.

Lo humano necesita reactualizarse en forma permanente pues no existe dado de una vez y para siempre, se diferencia en esto de la naturaleza que se presenta como algo inmutable y fijo. La reactualización de lo humano está en la restitución permanente de aquello sobre lo cual descansa la existencia de los hombres como dimensión simbólica en la que se confirma su estar en el mundo. La reactualización de lo humano está en la restitución permanente de aquello que es su fundamento. Ese fundamento no es igual en un orden social y en otro, en una cultura y en otra, cada una de ellas tiene una construcción propia de lo humano. En el mundo occidental, ese fundamento se identifica con el humanismo. En la viven-

⁵ <No podemos minimizar en absoluto la ruptura entre las sociedades en las que se practica el sacrificio humano y aquellas sociedades en las que no se practica. Sin embargo esta ruptura no debe disimular los rasgos comunes; a decir verdad no existe ninguna diferencia entre el sacrificio humano y el sacrificio animal. En muchos casos, a decir verdad, son símiles entre sí>. R. Girard: obra citada.

cia de esa dimensión dadora de sentido es donde el orden social se reactualiza.

El orden social no se encuentra amenazado desde fuera, como la ideología del poder sostiene, en realidad es contra sus fuerzas internas que tiene que luchar. Todo orden social se encuentra amenazado desde dentro por el juego de sus propias contradicciones. La fortaleza de un orden social vale en relación directa a la capacidad que tiene para administrar y manejar esas contradicciones. El sometimiento de ellas, su equilibrio, ese mantenerlas dentro de un cause, es el triunfo del poder y la actualidad plena del orden social.

Para formarse como sociedad, los hombres en tanto que individuos deben someterse a los hombres en tanto que comunidad y aceptar un modo de ser colectivo. En ese sometimiento que garantiza de algún modo la reproducción tanto del hombre como individuo así como del hombre como comunidad, hay un renunciamiento de su libertad. Esto hace que el orden social sea inestable, escindido y enfrentado entre lo particular y lo general, entre el hombre como individuo y el hombre como especie, entre el Yo y el Nosotros, de lo que surge un equilibrio precario que debe ser restituido a cada momento. Para ello es necesario la víctima sacrificial.

En la víctima sacrificial la sociedad se libra de las fuerzas negativas, de los rencores, de los odios, de la violencia recíproca presente en la vida diaria por el juego de intereses diversos y encontrados. La víctima sacrificial presta su cuerpo para que la sociedad pueda cumplir el ritual

en el que el orden social se reactualiza. Parecería ser que la sociedad ofrece la víctima a un dios, a un poder exterior y ajeno como acto de desagravio y reconciliación. En verdad se ofrece a sí misma la posibilidad de su reactualización en el espectáculo ritual de la violencia ⁶. De ese modo el poder canaliza las fuerzas negativas y afirma el orden social.

Pero la víctima sacrificial ha de presentarse no como un semejante cualquiera, idéntico a los demás, sino como un diferente que participa sin embargo de un mismo fondo. En el cuerpo de la víctima sacrificial han de aparecer los signos en los que el orden social se afirma al rechazar aquello que lo amenaza. Han de aparecer los signos de la alteridad negativa, aquello que conturba el orden normal de las cosas, es decir el modo de ser propio en el que descansa lo humano como esperanza de continuidad. En la víctima sacrificial han de aparecer los signos en los que lo humano como positividad se enfrenta radicalmente a lo humano como negatividad. Es el mito por el cual la existencia se descompone en civilizado y bárbaro, en ciudadano y salvaje, en hombre y talibán. En ciertas comunidades negras, por ejemplo, la futura víctima sacrificial está contenida en el albino. Es éste, en su blancura, un humano en el que el orden de la normalidad se niega. De ese modo, la víctima sacrificial es un humano especial, distinto pero semejante, algo así como un

⁶ <No hay objeto o empresa en nombre de la cual no se pueda ofrecer un sacrificio, a partir del momento, sobre todo, en que el carácter social de la institución empieza a difuminarse. Existe, sin embargo un común denominador de la eficacia sacrificial, tanto más visible y preponderante cuanto más viva permanece la institución>. R. Girard: *Obra citada*.

semi dios o un semi diablo, que es lo mismo.

Lo humano puede ser cualquier cosa __lo que los hombres de una determinada sociedad decidan__, pero solo existe en el interior de una fundamentación que lo sostiene. La fundamentación de lo humano es también un problema de definición y de producción del modo de ser particular como identidad básica. Lo humano descansa también en una historia y un argumento.

¿Qué es lo humano? Es en verdad el resultado de una operación clasificatoria que descompone y organiza el todo. En esa operación surge un fundamento. Según la convención judeocristiana, por ejemplo, los animales no son humanos porque no tienen alma, a diferencia de los humanos que sí la tienen. Es ésta su atributo esencial, fundamento de su identidad básica. En este enunciado está presente una definición por efecto de la cual la gran totalidad se descompone en naturaleza y hombre. Solo de ese modo el hombre es humano.

Pero no basta ser hombre para ser humano. Los esclavos eran hombres pero no eran humanos. Los indios de América eran hombres __esto nadie puso en cuestión__, pero no eran humanos. Y no lo eran porque, según la opinión de ciertos sabios de entonces, no tenían alma. No la tenían ciertamente, no tenía por qué tenerla si con esa palabra designamos un modo de ser espiritual propio de la cultura occidental que hace de esa entidad metafísica fundamento del ser. No quiere decir esto que no tuvieran un mundo espiritual propio y una identidad propia, lo que pasa es que no tenían ese mundo espiritual configurado

__es decir convertido en forma__ en el interior del modelo de la espiritualidad europea. El no reconocimiento de esto como parte del proceso de dominio y de afirmación de Occidente terminaría despojando al hombre americano de su humanidad particular.

En la cultura moderna, aquello sobre lo que descansa la humanidad es sin duda la libertad como atributo esencial. No se trata por cierto de la libertad como hecho real __que es un asunto siempre en cuestión__, sino de la libertad como valor sobre el que descansa la fe de la comunidad de Occidente.

Inmediatamente de que se suscitaron los acontecimientos del 11 de septiembre, el presidente norteamericano transparentó esa estructura de sentido presente en la construcción de la víctima sacrificial al anunciar el comienzo de la Guerra del Bien contra el Mal. Esta guerra, enunciada así de esa manera, habría que entenderla como esa feroz y desesperada anticipación de la violencia que habría de desatarse sobre lo inhumano para preservar lo humano, es decir para combatir aquello en lo cual lo esencial se niega. Invitó en efecto a que el mundo concurriera a lo que llamó: *Cruzada de la Justicia Infinita*. Esta forma de enunciación levantó un escándalo interno que dio origen a una inmediata rectificación. En efecto, una Guerra Santa en una cultura secularizada, donde el valor fundamental de la representación es la razón, no era por cierto un punto de partida adecuado para un argumento en el que se sostuviera aquello que debía ser legitimado. Se pasó entonces a otro sesgo más a tono con los signos a partir de los cuales la modernidad toma

consciencia de sí misma. Se dijo que se trataba de la *Libertad Duradera*. De ese modo el argumento encontraba el lenguaje apropiado que diera a la historia que empezaba la verosimilitud legitimadora. De ese modo la acción violenta, lo que en la imagen visual se presenta como asesinato, en la imagen mental aparece como justicia, pero como justicia creíble, verosímil, y, por lo mismo, deseada. Ya diremos en su momento de que está hecho ese lenguaje (lenguaje del engaño), por lo pronto señalemos la causa por la que la víctima sacrificial del momento actual tiene que desembocar necesariamente en la figura del terrorista.

A lo largo de la historia de los últimos cincuenta años del mundo capitalista han habido víctimas sacrificiales distintas, al menos tres __construcciones diferentes de un mismo tema__, que han concitado en su momento la atención sistemática del poder. La primera tiene que ver con el comunista. En efecto, era el comunismo ese lado de la realidad del mundo capitalista que ponía en cuestión y negaba en forma radical la humanidad de Occidente. Inmediatamente de terminada la segunda guerra mundial, aun las ciudades europeas humeando por efecto de los bombardeos, el primer ministro inglés, Wilson Churchill, lanzó al mundo la siguiente sentencia: en un futuro inmediato la guerra será contra la Unión Soviética. El comunismo se levantaba como el nuevo mal. La guerra fría que vino a continuación con su secuela de violencia sistemática corroboró la verdad de ese juicio. A lo largo de los cincuenta años que corrieron desde entonces, occidente estuvo siempre listo y dispuesto para enfrentar al comunismo donde se presentara. Pero no solo eso

__que corresponde más bien al orden de las relaciones reales del poder, de la geopolítica del imperio y del control del mundo__, sino que, todo aquello que viniera a conturbar el orden de dominación era de inmediato signado como comunismo. De ese modo surgió la guerra de Corea, la invasión de Vietnam, el asesinato de los comunistas en Indonesia, la intervención de los aparatos de inteligencia militar en América y el sostenimiento de las dictaduras de derecha, cohesionadas todas bajo el credo anticomunista. El comunismo era el mal, había que combatirlo.

El derrumbe del Muro de Berlín desactualizó la imagen del comunista como encarnación de la víctima sacrificial que el poder del mundo capitalista de entonces había usado para su afirmación. Surgió de inmediato otra imagen que habría de venir en su reemplazo. Se trata del narcotraficante. El narcotráfico dejó de ser un hecho delictivo que debía ser tratado por los tribunales de justicia ordinarios para convertirse en una razón de estado que daría lugar a una nueva geopolítica. Era la nueva figura del mal, aquello en lo que lo humano se niega en forma radical y que por lo mismo debe ser combatido. La figura del narcotraficante prestó su cuerpo para la construcción de la víctima sacrificial en este nuevo momento de las relaciones de poder. De ese modo surgieron figuras tales como Leder, Pablo Escobar, los Ochoa, entre otros, que adquirieron a los ojos del mundo la concreción propia no del delincuente, sino de la esencialidad de lo malo.

Hay aquí en esto una contradicción entre el orden de la economía __de donde surge el poder__, y el orden de la

moral. Todos sabemos que la producción y circulación de la droga, junto con la producción y circulación de las armas, constituyen renglones muy fuertes de la reproducción del capital mundial. La producción y circulación de las armas, más destructiva y perniciosa que la producción y circulación de las drogas, y por lo mismo más condenable no entra en contradicción con la ética del mundo moderno; no se presenta como un simple negocio anclado en la fabricación de la muerte, sino como parte de la tecnología de la defensa y de la seguridad de los estados y de las naciones. No sucede así con las drogas, que han sido satanizadas. No son un simple negocio __como en efecto lo son__, sino que tienen de malo que destruyen lo humano. Si de destruir lo humano se trata, la producción bélica es por cierto mucho más destructiva: cien mil ojivas nucleares, que forman el arsenal estratégico de los Estados Unidos, es por cierto un poder y una amenaza infinita para la humanidad. Pero el asunto pasa como parte de la racionalidad del mundo de la producción, de la tecnología y del mercado.

La tercera víctima sacrificial surge en la figura de Bin Laden. En realidad, Bin Laden es tan solo la representación de la víctima sacrificial real del momento actual. En efecto, son los musulmanes la encarnación del mal moderno en la mirada del poder que organiza el mundo capitalista, aquello en lo cual Occidente encuentra su alteridad negativa y su negación radical. Hay en cuanto a esto una cadena que va de la figura del musulmán a la del talibán, del talibán a la de Bin Laden. Pronto esa cadena encontrará otros significantes en el Tercer Mundo. Es la cadena que va de lo profundo a la superficie, de la historia del mundo moderno a la coyuntura donde ésta se condensa.

De ese modo se construye una geografía como espacio de una nueva guerra cuyo símbolo es el terrorista.

La luz y la sombra

No todas las historias son verdaderas, no todas las verdades son verosímiles. La historia de Super Man, del Agente 007, de Rambo, no son verdaderas, pero son verosímiles. Hay en cambio otras historias, verdaderas por completo, que no son verosímiles: las hazañas de los excluidos por la supervivencia en un mundo completamente adverso son desde todo punto de vista verdaderas, pero no son verosímiles. En esa ausencia de verosimilitud está la negación de la existencia de esos sujetos, su desconocimiento y su muerte simbólica, su descentramiento y su inexistencia. A los excluidos no les falta una verdad, como generalmente se cree, lo que les falta es un argumento; sus historias son contadas en la iluminación de luz difusa que vuelve imposible el reconocimiento general de su lógica, de su historia y de su verdad. El no reconocimiento de esa su lógica, su imposibilidad de constituirse en un referente general, su ausencia de perfiles claros, es otro de los aspectos en los que se desarrolla la guerra del poder en el proceso de apropiación de la subjetividad de los individuos. El problema tiene que ver con la relación entre el significado y el significante, una verdadera guerra de signos que controla el poder.

El mundo está allí, múltiple y diverso, reposando en medio de su luz propia, pero el ojo no ve, hay otra luz que lo ciega. Se trata por cierto de la iluminación que viene desde el poder. En la novela de José Saramago: *Ensayo So-*

bre la Ceguera, es preciso que un pueblo entero pierda la facultad de la vista para que pueda ver. Resulta entonces que la prostituta asoma en su ternura, el ladrón en su bondad, la vecina en su generosidad, y así sucesivamente. Por un instante los seres humanos dejan de mirarse como competidores recíprocos que en la vida ordinaria se destrozan unos a otros, para construir una nueva cotidianidad en la que se muestran solidarios: van de aquí para allá, turbados en su turbación, sin otro afán que el de afirmar la vida. Se trata por supuesto de una contra metáfora del poder. Es preciso que la luz del poder cese para que aparezca una nueva iluminación y un nuevo sentido de realidad que subyace detrás del ordinario. En esa nueva iluminación está transpuesta y cambiada la relación entre significado y significante del mundo de la competencia, la rivalidad y la exclusión. De esto puede dar testimonio la única persona que no ha perdido la vista: la mujer del oftalmólogo. Ubicada en el vórtice donde convergen esos dos sentidos de la realidad, descubre el artificio del poder: su marido se revuelca con la prostituta en medio de la inmundicia del galpón al que han sido confinados para evitar el contagio, le ha tocado constatar una traición, pero solo ve en ello la inocencia en la que su esposo se entrega al juego del afecto.

En el significante está la materialidad del mundo que el ojo ve, está el mundo que se hace visible en el signo que conduce la mirada. Ese signo, aquello que el ojo registra presto, está iluminado desde el poder. Es una iridiscencia mayor que resplandece sobre el mundo de la sombra, aquello que debe ser iluminado. De ese modo se vuelve significativo. Entre lo que el significante ilumina y aquello

que es iluminado está el significado, lo que puede ser visto y dicho. En medio de la tarde que cae, el transeúnte que camina por el parque de vuelta a su casa ve a lo lejos a un hombre que se acerca corriendo, lo fija en su mirada hasta reconocerlo: no hay problema, es un joven de tez blanca que ha salido a trotar. Detiene su marcha para verlo pasar al tiempo que experimenta una tibia sensación de confort y bienestar. Es el efecto de lo blanco sobre lo blanco. Unas cuerdas más allá otro hombre se le acerca corriendo, el caminante se detiene un instante y lo fija en su mirada hasta reconocerlo. En este caso sí hay problema: se trata de un muchacho negro que bien puede ser un ladrón. Es el efecto de lo negro sobre lo blanco. Lo blanco sobre lo blanco es certidumbre, seguridad, confianza. Lo negro sobre lo blanco es incertidumbre, inseguridad, desconfianza. Son sentidos de realidad resultado de una misma iluminación que descansa en el racismo.

Aquello que significa: lo blanco-lo negro, lo bueno-lo malo, lo bello-lo feo, etc, etc, antes de llegar a ser significativo es tan solo un aspecto del mundo. El proceso de su constitución está relacionado con el vaciamiento de aquello que ha de iluminar. Es el proceso de constitución de aquello que mide y aquello que es medido. Lo que es medido solo tiene realidad desde aquello que mide. Y lo que mide es una construcción desde el poder. De este modo el signo no es arbitrario.

El rostro del terrorista

¿Qué es lo que ha de ser medido? Aquello en lo que la realidad se sustenta, el mundo de la vida. ¿Qué es lo que mide? Aquello que el poder ha construido como referente de afirmación del orden social. Entre lo que ha de ser medido y lo que mide circula una voz que deja testimonio de esa operación. Esa voz desarrolla un argumento. Cuando esa voz habla desde el referente, el argumento es por completo verosímil. Es la voz del poder cuyo lenguaje pone en movimiento los signos del poder. Cuando, por el contrario, esa voz renuncia a esos signos, cuando busca escapar del referente establecido, su argumento se diluye y pierde verosimilitud. Es una voz que cae en el mundo de la sombra. Su verosimilitud, su credibilidad, será manifestación de que las relaciones del mundo que sostienen el poder cambiaron. Surge entonces un nuevo lenguaje, un nuevo modo de contar el estar del hombre en el mundo.

El fundamento sobre el que descansa el mundo moderno es la libertad como atributo de lo humano. Ese fundamento ha de encontrar un referente, una materialidad concreta como signo desde donde se mide todo lo demás. Es la materialidad iluminada por la luz del poder que se hace visible de inmediato. Descansa aquí la verosimilitud de los relatos euro céntricos, su credibilidad incuestionable. Pero ello solo es posible a condición de que en el proceso de su constitución hayan producido un vaciamiento de humanidad, un mundo de sombra, una pérdida de realidad y sentido de aquello que lo niega radicalmente, una deshumanización. El terrorista pertenece a ese mundo.

En efecto, la inhumanidad del musulmán __que es en realidad la idea que el poder de Occidente quiere vender al mundo__, descansa en un juego argumentativo que tiene como finalidad el vaciamiento humano de lo musulmán. Corresponde a este hecho la representación del musulmán en la figura de un muñeco __y radica aquí la maestría del caricaturista al haber transparentado el artificio del poder__, a diferencia del soldado que muestra su humanidad detrás de los rasgos en los que ha sido dibujado. En efecto, ¿qué sentido de violencia asesina puede haber en el acto que el hombre de la derecha está por cometer si aquello sobre lo cual va disparar ha sido vaciado de antemano de humanidad? Me sorprendió la declaración de un nazi ante el tribunal de Nuremberg: le preguntan si no le parece horroroso haber dispuesto la muerte de los judíos en los campos de concentración. Devuelve la pregunta con otra pregunta: <¿Sentiría usted horror de matar a una rata?>. No solo que no hay violencia asesina, sino que esa propia violencia se convierte en algo distinto: acto de justicia en el un caso, acto de sanidad en el otro. De ese modo la humanidad se libra del mal que lo amenaza.

¿Cómo es posible ese trastrocamiento de sentidos? ¿Cómo es que la verdad presente en ese hecho se vuelve creíble? El problema tiene que ver con el orden argumentativo que el poder pone en movimiento bajo la hegemonía de un signo.

En el mismo diario El Comercio, aparece en primera plana la realidad del musulmán __convertida en imagen pin-

toresca___, de la que sale por oposición el signo en el que descansa la humanidad de Occidente. Se trata en este caso ya no de una caricatura o dibujo, sino de una fotografía de una familia musulmana, es a todo color y ocupa la primera plana. De no ser por el contexto en el que la imagen navega ___contexto formado por las ideas que llenan de contenido lo que el ojo ve___, se trataría simplemente de eso, de una familia musulmana recogida en los aspectos particulares de su ser cultural. El observador se limitaría a murmurar: <¡miren cómo es una familia musulmana!>, con sorpresa quizá al advertir la diferencia respecto del modo de ser de la familia occidental moderna. Pero por efecto del contexto la emoción que se apropia del observador no es de regocijo al ver satisfecha su curiosidad, sino más bien la indignación al constatar que lo humano en esa forma de ser de la familia musulmana está suprimido. Por efecto de ese contexto su juicio no es: <¡miren cómo es una familia musulmana!>, sino más bien: <¡los musulmanes son unos monstruos!>. Y es que en la imagen mostrada, por efecto del signo desde el que se la descifra, la realidad del musulmán hace patente el mal.

Es necesario describir la imagen presente en la foto y preguntarnos respecto de cómo se produce el vaciamiento de humanidad que da lugar a la figura del mal, por un lado, y, por otro, en un juego de contrastes, a la figura de lo humano. Es necesario preguntarnos cómo se opera ese proceso de constitución del signo en el que descansa la verosimilitud de la verdad de Occidente.

Se trata por supuesto de un típico grupo familiar, com-

puesto por la unidad de padre, madre e hijos. El padre va adelante, lleva al hombro un atado que lo sostiene con la mano derecha, con la izquierda conduce a un niño, de unos seis años, que camina a su lado. El padre va con la cabeza gacha y mira el suelo, en su ceño asoma la preocupación. El niño en cambio mira al frente con actitud expectante sin saber a dónde van. Detrás del padre viene la mujer, cubierta el cuerpo con una burka que le llega hasta las rodillas. Se sabe que es mujer por el niño que lleva en brazos, de no más de un año, que muestra signos de fatiga en su mirada, y que busca el rostro de su madre para apoyar la cabeza. Al fondo aparece una construcción desmoronada, que bien podría ser su casa, de la que se están alejando. Se trata de una familia en situación de éxodo que huye de la guerra, cuatro seres humanos en busca de un destino mejor.

Es ese el contenido de la fotografía. Pero no es eso lo que en verdad quiere mostrar. Lo que quiere mostrar es otra cosa: aquello dónde lo humano se niega. Y lo humano se niega en la burka que cubre a la mujer, y por supuesto, no podía ser de otra manera, en la distancia que la separa del hombre. Es en esos dos detalles donde descansa el motivo del escándalo de la consciencia de Occidente que se horroriza frente a la presencia de la mujer sin rostro que va por los caminos de la vida conducida por el hombre. En esos dos detalles se manifiesta un sentido de existencia que niega y contraría aquello sobre lo cual descansa lo humano. Y lo humano en Occidente descansa en la figura del individuo libre. Es una imagen que ha sido traída para confirmar una verdad en el juego de una verosimilitud tramposa. Desde aquí, a partir de

ese argumento, el acto que el soldado de la caricatura de Roque está por realizar es justo, pues la existencia del orden social musulmán presente en la fotografía sacrifica la libertad del individuo. Es un orden social donde las mujeres no tienen rostro y no tienen tampoco destino. Desde aquí la figura del musulmán, presente en la caricatura de Roque, el muñeco con turbante y barba cuyo cuerpo es un tablero con círculos concéntricos, adquiere contenido: es la representación de ese modo de ser donde no existe libertad. Y esto mismo confirma al hombre de la derecha, al soldado en actitud de disparar. Es justo por lo tanto que el soldado dispare sobre él, que el poder de Occidente lo haga polvo. Es la victoria de Occidente en la recuperación y salvamento de la libertad como signo en el que descansa la condición de humanidad. Es el juego de la luz y la sombra.

La mentira y el poder

Se trata por supuesto del cuento de Occidente __su argumento__, un modo de referirse a sí mismo y de afirmar en el mundo su verdad. Es un cuento verosímil, completamente creíble y seductor. Pero es falso. Y es esa falsedad justamente la que se oculta en el juego de la apariencia que pone en movimiento el signo. En efecto, la mujer musulmana aparece cubierta con la burka. Occidente dice que en la presencia de la burka está la mujer sin rostro. ¿Es esto necesariamente así? ¿No habría la posibilidad de encontrarle otro significado? ¿Lo infame de la prenda no está más bien en la mirada que significa de ese modo? ¿No podría corresponder ella a otra determi-

nación que no tenga que ver con la libertad individual? ¿Es lo mismo llevar la cara cubierta que no tener rostro? ¿El rostro del ser está en la cara? Por lo demás, en el hecho de que ha de caminar detrás del hombre está la mujer carente de horizonte propio, obligada a seguir a alguien, en este caso al hombre su marido. ¿Pero esto es en realidad así? ¿El caminar en la vida es igual al caminar en la superficie de un terreno? Digamos para tranquilizar la consciencia que en ambos casos el orden de la realidad contraría el orden ético de los valores de Occidente. Ya en este caso el modo de ser del musulmán está siendo juzgado desde el modo de ser de Occidente, lo que constituye de hecho una violencia sobre aquel. ¿Qué nos autoriza a pensar que el modo de ser nuestro es mejor? ¿Qué nos autoriza a pensar que la libertad, aquello que descansa detrás de esa palabra, que en Occidente es su valor supremo, es necesariamente el valor supremo de todos los hombres? Admitamos que lo es para no perder el referente del que depende la arrogancia del dominador. Admitamos que la libertad es el resultado más alto al que ha llegado el espíritu, como dicen sus filósofos y sus curas. Pero incluso en este caso el argumento que construye el poder de Occidente no deja de ser mentiroso.

La mujer de Occidente puede mostrar libremente su rostro, o esconderlo si lo quiere, no lleva burka alguna, nadie le ha impuesto el uso de una prenda tan monstruosa. ¿Pero es esto cierto? ¿Puede en verdad la mujer de Occidente mostrar su rostro? ¿Tiene rostro la mujer de Occidente? ¿Alguien lo ha visto? ¿No va también ella ocul-

tada detrás de una burka invisible hecha de culpa y de vergüenza? ¿La histeria, fenómeno propio de la mujer de Occidente, no es resultado de la derrota del rostro por efecto del velo invisible que lo desdibuja? Por lo demás, ¿es verdad que la mujer de Occidente se ubica en un plano de igualdad respecto del hombre? ¿Es verdad que va por el camino de la vida libre y autónoma, dotada de un horizonte propio? ¿Es diferente desde este plano esencial respecto de la mujer afgana? ¿No suspiran las dos bajo el efecto de una misma opresión? Lugo: ¿La libertad es en Occidente un hecho real? ¿Es siquiera un deber ser, un horizonte de sentido hacia donde se encamina? Son preguntas no muy difíciles de contestar, basta para ello mirar el mundo real y atenernos a la imagen que la visión del ojo nos da. En ese terreno, la mujer de Occidente no es libre. No lo es en el plano de su identidad subjetiva __en esa relación consigo misma__, ni en el plano de la identidad objetiva __en esa relación con el mundo. Pero el argumento de Occidente lo quiere de otra manera.

El cuerpo del terrorista

El cuerpo del terrorista no es el cuerpo de Bin Laden, así como el cuerpo del mártir sacrificado en la hoguera no es el cuerpo del hereje, es éste solo una expresión simbólica del cuerpo real, aquello que hay que someter y dominar por medio de la violencia. Ese cuerpo no es otro que el cuerpo del mundo.

En la violencia sacrificial hay un conflicto entre dos cuer-

pos que no se corresponden en forma mecánica. Se trata del cuerpo del mundo como realidad concreta donde se desarrolla la existencia de los hombres, y del cuerpo del orden social como forma en la que el primero se ha desarrollado. A consecuencia del movimiento histórico, en un determinado momento, entran en contradicción al punto en que el uno ya no puede contener al otro. Se abre entonces una época de revolución. La forma __el orden social__, ha de ceder el paso al desarrollo del mundo. En el orden de la historia a este hecho se lo llama dialéctica. En la dialéctica, según Hegel, <el mundo se abre paso por el lado malo>. Ese lado malo se identifica con la figura del explotado y del dominado. Es esa parte del mundo sobre la que el poder vuelca su violencia.

El explotado y el dominado no son realidades pasivas que existen como entidades naturales dadas porque el mundo es así. El mundo del dominado y del explotado es también activo, reacciona en contra del orden social. Esa reacción es también violencia, solo que en este caso se trata de una violencia deslegitimada. Producto de esto surgen tres figuras importantes como cristalizaciones del conflicto entre el orden del mundo y el orden de lo social. Se trata de la figura del hereje, del delincuente y del bárbaro. En efecto, hereje es aquél que está en contra de los preceptos que organizan el modo de ser religioso de la sociedad; delincuente es aquél que está en contra de las normas que organizan el modo de ser jurídico de la misma; bárbaro es aquél que está en contra de los principios que organizan el modo de ser cultural. En la anatomía del hereje, del delincuente y del bárbaro está latiendo como constitutivo suyo la violencia deslegitimada. Por eso es

hereje, delincuente y bárbaro. Esa violencia, cuando ha escapado a su control, el poder lo define como terrorismo. Terrorismo es así el nombre que el orden social da a la violencia del explotado y oprimido, es decir a la acción violenta del que enfrenta la acción del poder. Y lo es ciertamente porque esa violencia tiene de suyo propio un sentido claro: destruir el orden social en el interior del cual el explotado y el dominado existe como hereje, delincuente y bárbaro. De ese modo el mundo se desarrolla por el lado malo.

El término terrorista es así la expresión simbólica que el orden social construye para definir, y de ese modo fijar, al explotado y al dominado. Terrorista fue por cierto Jesús de Nazaret cuando el orden social de entonces estaba dominado por el Imperio Romano que explotaba y oprimía a los pueblos de la periferia; terrorista fue Espartaco cuando el orden social de entonces estaba dominado por los patricios y nobles que explotaban y oprimían a los esclavos; terrorista fue en su momento Thomas Munzer, y, con toda seguridad, terrorista deben haber sido Copernico, Galileo Galilei, Jeordano Bruno. Pero ahora no lo son por el simple hecho de que el orden del mundo ha cambiado.

Cuesta admitir que el terrorista anticipa con su acto el advenimiento de un nuevo modo de ser del mundo. Cuesta porque el significado del término está reñido con el fundamento ético sobre el que se sostiene el orden mental. Esta contradicción, que expresa el orden de la realidad, ha de ser escondida detrás del orden de las ideas. Esta operación, como ya se dijo, corre a cargo de

la ideología. La tesis de que la ideología encubre la realidad es la verdad en la que se muestra su obrar. Es necesario señalar sin embargo que ese acto en el cual la ideología encubre la realidad no tiene el carácter de aquello que se oculta escondiéndolo, poniéndolo fuera del campo visual, sino por el contrario, mostrándolo. Mostrándolo dentro de un sentido distinto. Es la misma realidad, solo que velada, puesta detrás de un velo. El velo con el que se cubre la realidad legitima la violencia. Ese velo es la expresión del poder que se afirma en el terreno del orden mental, expresión que sigue el camino de la ética y la moral, es decir de lo sublime. De ese modo el acto del encubrimiento se corresponde con el proceso de homologación de la imagen sensible con la imagen mental, el trastrocamiento del sentido de lo uno en el sentido de lo otro.

II.- LA MECANICA DEL PODER

El hombre que ha de ser sacrificado, contrahecho y sin unidad patente en su forma, un amontonamiento de elementos reunidos sin concierto ni orden en su cara, como si se trataran de retazos tomados de otros rostros y llevados al suyo sin saber cómo ni por qué, misterio de misterios, emergió de en medio de la sombra de la iglesia de la abadía, como un fantasma, y se quedó mirando a los dos hombres que contemplaban extasiados el orden del mundo en la piedra historiada de la capilla en cuyo centro se encontraba el Sentado. Se volvieron al sentir su presencia. El engendro, criatura infernal por su forma, sonrió y, levantando el dedo como en una admonición, dijo:

<¡Penitenciáгите! ¡Vide cuando draco venturus est a rodearla el alma tuya! ¡La mortz est super nos! ¡Ruerga que venga lo papa santo a liberar a nos a malo de tutte las peccata! ¡Ah, ah, vos pladse esta nigromancia de Domini

Nostri Iesu Cristi! Et mesmo jois mes dols y placer mes dols... ¡Cave il diablo! Semper maguaita en algun canto para adentarme las tobillas. ¡Pero Salvatore non et insipiens! Bonun monasteriun, et qui si magna et si ruega dominun nostrum. Et il resto vale un figo secco. Et amen. ¿No?>⁷.

<En el curso de mi narración __dice el narrador que cuenta la historia, Adso de Melk, monje benedictino, personaje central de El Nombre de la Rosa__, tendré que referirme, y mucho, a esta criatura, y transcribir sus palabras. Confieso la gran dificultad que encuentro para hacerlo, porque no puedo explicar ahora ni fui capaz de comprender entonces el tipo de lengua que utilizaba. No era latín, lengua que empleaban para comunicarse los hombres cultos de la abadía, pero tampoco era la lengua vulgar de aquellas tierras, ni ninguna otra que jamás escucharan mis oídos. El fragmento anterior, donde recojo (tal como las recuerdo) las primeras palabras que le oí decir, dará, creo, una pálida idea de su modo de hablar. Cuando más tarde me enteré de su azarosa vida y de los diferentes sitios en que había vivido, sin echar raíces en ninguno, comprendí que Salvatore hablaba todas las lenguas, y ninguna. O sea que se había inventado una lengua propia utilizando jirones de las lenguas con las que había estado en contacto... Y en cierta ocasión pensé que la suya no era la lengua adámica que había hablado la humanidad feliz, unida por una sola lengua, de los orígenes del mundo hasta la Torre de Babel, ni tampoco una de las lenguas surgidas de la funesta división, sino precisamente la lengua babélica del primer día, después del castigo divino, la lengua de la confusión primitiva. Por lo

⁸ Idem.

demás, tampoco puedo decir que el habla de Salvatore fuese una lengua, porque toda lengua humana tiene reglas y cada término significa ad placitum una cosa, según una ley que no varía, porque el hombre no puede llamar al perro una vez perro y otra gato, ni pronunciar sonidos a los que el acuerdo de las gentes no hayan atribuido un sentido definido, como sucedería si alguien pronunciase la palabra <blitiri>. Sin embargo, bien que mal, tanto yo como los otros comprendíamos lo que Salvatore quería decir. Signo de que no hablaba una lengua sino todas, y ninguna correctamente, escogiendo las palabras unas veces aquí otras allá. Advertí también, después, que podía nombrar una cosa a veces en latín y a veces en provenzal, y comprendí que no inventaba sus oraciones sino que utilizaba los disiecta membra de otras oraciones que algún día había oído, según las situaciones y las cosas que quería expresar, como si solo pudiese hablar de determinada comida valiéndose de las palabras que habían usado las personas con las que había comido eso, o expresar su alegría solo con frases que había escuchado decir a personas alegres, estando él mismo en un momento de alegría. Era como si su habla correspondiese a su cara, compuesta con fragmentos de caras ajenas, o a ciertos relicarios muy preciosos que observé en algunos sitios fabricados con los restos de otros objetos sagrados. Cuando lo vi por vez primera, Salvatore no me pareció diferente, tanto por su rostro como por su modo de hablar, de los seres mestizos, llenos de pelos y uñas, que acababa de contemplar en la portada. Más tarde comprendí que el hombre no carecía quizá de buen corazón ni de ingenio. Y más tarde aun.... Pero vayamos en orden> ⁸.

El narrador no quiere anticipar el destino de ese hombre, pues esto arruinaría la historia al robarle la intriga, pero de algún modo está presupuesto ya en la descripción que ha hecho del personaje, como si en los rasgos que lo dibujan y lo definen estaría latiendo el sentido de su existencia que el tiempo solo habría de desarrollar. No es lo contrahecho de su cuerpo ni lo contrahecho de su habla lo que lo definen en forma esencial, ello es solo manifestación de su ser real al que está ligado su destino. En su modo de ser __criatura informe__ está lo indeterminado, lo caótico, aquello que aun no es y que no podrá ser nunca jamás, aquello que contraría el orden de las cosas en el interior del cual podría llegar a ser, aquello que enfrenta con su sola presencia el modo de ser normal de la existencia y que por lo mismo lo contraría y lo amenaza. Enfrentado al mundo del orden, contrariedad y peligro, evidencia del desorden y la nada, contrahecho y retorcido, laberinto de sí mismo, su destino no es otro que la hoguera.

¿Y es que podía ser de otra manera?

En la descripción hecha de su modo de ser está ya contemplada la sentencia que el orden del mundo ha de pronunciar en su momento. En efecto, por boca de Bernardo Gui, el Gran Inquisidor, cuando el orden del mundo ha desplegado ya su historia, Salvatore, ese hombre de ningún sitio y de ninguna parte pero de todas al mismo tiempo, ha de purgar el delito de su existencia sospechosa en las llamas purificadoras del fuego de la Inquisición. Y es que el orden odia al caos así como el bien odia al mal. En

ese juego de tensiones extremas, de desconfianzas y aniquilamiento mutuos, de exclusiones irreconciliables, está sin lugar a dudas un sentido que el hombre lo vive en forma anticipada como destino que el tiempo ha de materializar. Se trata del destino del que ha de ser excluido, expulsado, condenado a la nada, todo ello por el solo hecho de contrariar el orden de la normalidad.

El cuerpo del mundo es múltiple y diverso, infinito, una pluralidad de formas y sentidos, una efervescencia universal que late en sí misma. El poder, para construir orden, ha de jerarquizarlo. La operación corre a cargo de un proceso que se llama definición. Definir es producir lo finito, separar la parte del todo, reconocerla y nombrarla en su singularidad, darle existencia dentro de un orden de clasificación, que es primero orden mental antes de ser orden del mundo. Definir es construir el sentido de lo real. En esa construcción están dos categorías básicas que el poder pone en movimiento. Se trata por supuesto de la categoría de identidad y de la categoría de diferencia.

La identidad y la diferencia

Adso, personaje central de la novela y testigo del mundo, se enfrenta a una terrible incertidumbre: quiere saber la diferencia existente entre los distintos grupos heréticos, pues de ese modo podría ubicarse en el mundo que le ha tocado vivir. Para ello es necesario un punto de partida sólido: saber lo común de esos grupos, aquello que los vuelve parte de un mismo fenómeno. Pero su maestro,

Guillermo de Baskerville, le ha confundido en extremo al afirmar, en conversación con Ubertino da Casales, que los santos y los herejes son iguales, es decir los mismos, y, por otro lado, le ha escuchado afirmar, en conversación con el Abad, que existen muchas y muy particulares diferencias entre hereje y hereje, y entre hereje y ortodoxo, de modo que a Ubertino lo censura por considerar distintos a los que en el fondo son iguales, y al Abad por considerar iguales a los que en el fondo son distintos. Es ese su problema y no sabe cómo resolverlo. Baskerville, maestro metódico, amante de la verdad y no del dogma, razona con Adso del siguiente modo:

<Todos los hombres, según las convenciones de París, tienen una misma forma substancial: son animales, pero racionales, y se distinguen por su capacidad de reír> ⁹.

Presupuesta esta proposición __pues se trata de proposiciones__, entra de inmediato a establecer la diferencia:

<Sin embargo, Tomás es distinto de Buenaventura, el primero es gordo mientras que el segundo es flaco, e incluso puede suceder que Ugocione sea malo mientras que Francisco es bueno, y que Aldemaro sea flemático mientras que Aguilulfo es bilioso. Entonces esto significa que hay identidad, entre hombres distintos, en cuanto a su forma substancial, y diversidad en cuanto a los accidentes, o sea en cuanto a sus terminaciones superficiales> ¹⁰.

Lo importante de todo esto es que la existencia de los hombres, por el solo hecho de ser resultado de una misma causa general __en este caso por haber sido creados

por Dios___, entraña reconocimiento y aceptación. En efecto es Dios quien los ha hecho así de ese modo en su particularismo y es ello manifestación de su voluntad. De ese modo, tanto el hereje como el santo tienen derecho a la existencia. Pero la herejía existe y sujeta a ella los hombres se enfrentan y caminan inexorablemente hacia el aniquilamiento y la muerte.

La comprensión de esta paradoja ___pues se trata de una paradoja___, descansa en el orden relacional del individuo con la comunidad. En la comunidad de los cristianos, pues es en ese contexto donde tiene sentido el término hereje y el término santo u ortodoxo, la identidad substancial viene dada por la pertenencia a una comunidad ideal que se levanta frente a ellos como destino, comunidad que configura su segunda naturaleza, representada en la figura de la Ciudad de Dios. La diferencia, por el contrario, corresponde al modo como existe la comunidad real, es decir los hombres concretos con sus intereses particulares. Estos hombres, en su particularismo, tienen un entendimiento y un modo propio de vivir su segunda naturaleza y acercarse de ese modo a lo que es su destino: la Ciudad de Dios. De modo que la paradoja en la que se mueve la identidad y la diferencia surge del juego relacional en el que se encuentran la comunidad real ___los individuos___, con la comunidad ideal ___el destino.

Este juego relacional no es directo, ni obedece a causas puramente mecánicas, sino que está mediado por un complejo proceso que se hace visible en la presencia del orden social. En efecto, entre la comunidad real y la comunidad ideal se levanta el orden social como mediación.

En esa mediación el orden social es la forma que asume la comunidad real. En determinado momento, la comunidad real __es decir la sociedad formada por intereses particulares y diversos__, se confunde con aquello en lo cual existe y que se presenta como vínculo con la comunidad ideal. Esto crea la apariencia de que la comunidad real y el orden social en el que ésta se expresa son lo mismo. Pero no son: el orden social es la forma en la que la comunidad real se asume para alcanzar la comunidad ideal. La diferencia salta a la vista cuando el orden social, en tanto que forma, traiciona a aquello que es su fundamento, es decir que ahora no la contiene y deja por lo tanto de ser vínculo con la comunidad ideal. Se abre entonces una época de contradicción en la que el mal se hace presente.

Por lo pronto señalemos que esta confusión, en la que la consciencia no distingue el modo de ser real de la comunidad con la forma en la que cobra cuerpo, es producto de las creencias propias de cada época __de la religiosidad política podríamos decir__, en las que se concreta el juego de la ideología como ocultamiento. En efecto, es necesario que el cristiano confunda el cuerpo del mundo con el cuerpo de la iglesia para que el orden social __el mundo medieval de la época__, su modo de ser y su existencia, queden conectados por efecto de ese artificio con la comunidad ideal en tanto que destino, del mismo modo cómo el hombre moderno confunde el cuerpo del mundo actual __la infinita universalidad en la que existe la humanidad__ con el orden social burgués.

Por qué el orden social traiciona a la comunidad real que

¹¹ Idem.

es su fundamento, Baskerville lo explica del siguiente modo:

<Lo que quería era que comprendieses __le dice a Adso__, cómo el cuerpo de la iglesia, que durante siglos ha sido también el cuerpo de la sociedad, se ha vuelto demasiado rico y caudaloso y arrastra las escorias de todos los sitios por los que ha pasado, y ha perdido su pureza> ¹¹.

Se trata por supuesto de una metáfora en la que el orden social __en este caso la iglesia__, debido al inevitable desarrollo histórico al que la sociedad está expuesta, ha interiorizado en su seno las contradicciones propias de ese desarrollo, se ha vuelto más potente y, por lo mismo, más complejo y difícil. En ese punto es comprensible que la comunidad real busque restituir el vínculo con la comunidad ideal, ya sea por el lado de las reformas del orden social o al margen de él creando uno nuevo. Como la comunidad real es el ámbito de lo particular y de intereses distintos, lo particular se enfrenta con lo particular en la perspectiva de refundación de un nuevo orden que garantice el vínculo entre la comunidad real y la comunidad ideal. De ese modo surgen muchos movimientos que apuntan todos, desde su particular forma de entender y de obrar, a la solución del problema. Lo cierto es que en esas circunstancias lo que existe es un estado de desorden y de confusión que amenaza la existencia de la comunidad real. En este punto opera el poder, y lo hace poniendo en movimiento el juego de la identidad y la diferencia, es decir de la definición.

El juego del Yo, del Tú y del Nosotros

Juan Carlos es diferente de Luis, Luis es diferente de Juan Carlos. Esto quiere decir que Juan Carlos es Juan Carlos y que Luis es Luis. En la identidad y la diferencia, el uno, para aprehenderse, construye al otro. Sin embargo, ninguno de los dos podría ser, ya sea en sí mismo o como diferente, sin referirse a un tercero que existe como su fundamento: tanto Juan Carlos como Luis son, digamos a guisa de ejemplo, ecuatorianos. Lo mismo podemos decir si Juan Carlos es ecuatoriano y Luis argentino, cada uno de ellos es en lo que es, como ecuatoriano y como argentino respectivamente referidos a un tercero: los dos son latinoamericanos. Podemos desarrollar hasta el infinito estas ecuaciones en las que descansa la identidad y la diferencia, más aun si tomamos en cuenta que el mundo moderno es el reino de la clasificación. Lo cierto es que de ese juego surgen categorías que en su momento harán posible la jerarquización que el poder necesita para construir orden social. Se trata de las categorías del Yo, del Tú y del Nosotros. La identidad y la diferencia, el sistema clasificatorio en el que se apoya el poder, es entonces un juego de tres.

Está por demás decir que estas categorías no son naturales, sino más bien construcciones de sentido producidas por los hombres de una sociedad y de una época determinada, que se mueven en la consciencia, y desde

¹² Como veremos más adelante, las categorías de lo propio y lo ajeno son esenciales en el proceso de definición, aparecen relacionadas con la posesión en tanto que acto de apropiación, y como posición, es decir como condición del estar del hombre en el mundo.

donde construyen realidad.

¿Hay en esto utilidad política alguna?

Hay una utilidad inmediata, ligada a los sistemas de la representación, sin los cuales el pensamiento naufragaría en el caos total. Son justamente esas construcciones de sentido las que hacen posible el entendimiento entre los hombres al volver aprehensibles los contenidos de la consciencia que se mueven detrás de unos mismos signos, creando de ese modo relaciones de correspondencia entre el orden de las cosas y el orden de la mente. Pero no es en esto ciertamente donde descansa la utilidad política del concepto, ello tiene que ver más bien con la naturaleza del hecho mental. La utilidad política viene dada por los contenidos de la consciencia que ponen en movimiento los sistemas de la representación. En efecto, son estos contenidos de la consciencia los que hacen del concepto un instrumento al servicio del poder.

El contenido de la consciencia presente en el Yo, en el Tú y en el Nosotros es por cierto diferente en cada cultura, y muestra sistemas relacionales distintos, órdenes reales distintos. Cuando, por ejemplo, en el diálogo con mi mujer yo digo: <nuestros hijos>, mi pensamiento recorre el periplo formado por un Yo, un Tú y un Nosotros particular. Se trata por supuesto de un sistema relacional formado en el interior de la familia nuclear moderna. Se caracteriza ésta por un tipo de consanguinidad y un sistema de parentesco que hace que tan solo los hijos carnales de la relación mía con mi mujer sean mis hijos. De esto surge un sistema clasificatorio particular: somos idénticos en tanto que pertenecemos a una misma familia, de la

cual yo soy el padre, mi mujer la madre y los hijos mis hijos e hijos de ella, y somos diferentes justamente en el interior de ese orden. Para cada uno de nosotros el pensamiento aprehende ese mismo orden relacional. De ese modo somos.

Este hecho, que puede parecer natural, es sin embargo cultural, un modo de pensar ligado a un modo de ser y de obrar presente en el ámbito de la comunidad real. Resulta que en otras sociedades existen otros sistemas relacionales en los que el contenido del Nosotros es completamente distinto. Entre los pieles rojas, por ejemplo, todos los hijos carnales de una misma generación son hijos de los hombres y de las mujeres de esa generación. El Nosotros aquí se extiende hacia un sector mucho más vasto de la sociedad, infinitamente más vasto en relación al Nosotros de la familia nuclear. Esto, por supuesto, altera el contenido presente en el Yo y en el Tú.

Todavía en este punto la identidad y la diferencia no ponen de manifiesto vinculación alguna con el poder, son términos que están ligados más bien a un sistema de denominación y clasificación útil para sostener las relaciones entre hombres diferentes que participan de algún modo de un mismo espacio social y de un destino común. El hecho se hace visible en el momento en que, por efecto del sistema relacional que expresan, dan lugar al nacimiento de lo propio y lo ajeno ¹².

En el mismo plano de las relaciones familiares funciona, por ejemplo, la palabra hijos propios, para diferenciarlos de los adoptados o allegados. Es ésta una reiteración verbal

que busca confirmar, más allá de la palabra, el contenido relacional presente en el sustantivo. En la posibilidad de que al decir: hijo se escape el vínculo de la identidad esencial, es preciso adjetivarlo para que de ese modo no quepa la menor posibilidad de que la consciencia pueda caer en error por efecto de una imprecisión. Esta reiteración verbal y este esfuerzo adicional de la mente tiene tan solo una finalidad: establecer con claridad aquello que es ajeno, es decir producir lo ajeno como realidad. En el manejo que la consciencia hace de estas dos categorías es donde la mente se muestra al servicio del poder.

En el supuesto, por ejemplo, de que el sistema de representación nuestro estuviera gobernado por el Nosotros de los pieles rojas, difícilmente permitiríamos que los niños ___que por efecto de lo anterior no son nuestros___, transitaran por las calles con hambre y en medio de la más absoluta desolación. Pero lo permitimos justamente porque esos niños se presentan como ajenos. Pero no solo esto, no solo que los vemos como tales, sino también como una amenaza. Y los son en tanto que su existencia ponen en riesgo, al tiempo que lo afirma, la identidad de lo propio.

La lógica del círculo

El círculo delimita espacios, integra y separa al mismo tiempo. De un lado está lo que queda dentro del círculo, del otro lo que queda fuera. Lo que está dentro es espacio de identidad esencial, ámbito desde donde es posible la restitución del vínculo con la comunidad ideal como destino. Como tal es espacio de la esperanza y de la fe

que funciona como promesa. Lo que está fuera, en cambio, es espacio de negación y aniquilamiento, aquello en lo cual la promesa se desvanece. Esta metáfora quiere decir que el poder, al producir el círculo, se produce a sí mismo. En efecto, el poder está más en aquello que lo delimita que en aquello que contiene. Su realidad está no tanto en aquello que lo afirma, sino más bien en aquello que lo niega. De ese modo el poder, para existir, crea a su opuesto. De aquí resulta que antes de que surja el ortodoxo y el santo surge el hereje, antes del civilizado el bárbaro, antes del hombre de bien el delincuente, antes del honrado el ladrón.

Este juego de fuerzas encontradas forma un logos que organiza las relaciones de identidad y diferencia y afirma de ese modo un orden social. Lo que está dentro del círculo es lo propio, aquello que empieza a existir como positividad. Lo que está fuera, en cambio, es lo ajeno y extraño, aquello que empieza a existir como negatividad. Esto es así porque el poder, en el juego de la definición, pone en movimiento un contenido particular producto del orden relacional que expresa como principio sobre el que descansa la geometría social.

Integración y exclusión

La integración y la exclusión corresponden al mundo de las relaciones reales, a la comunidad real, donde existen unos intereses particulares que tienen como referente inmediato la escasez. Desde este punto de vista, la comu-

nidad es la organización de los hombres frente a la escasez.

En la escasez el hombre se enfrenta a la muerte. Para escapar de la escasez, que circula por los intersticios de la comunidad levantando el estandarte de la muerte, el hombre construye una comunidad ideal como destino, comunidad que descansa en la esperanza y en la fe. De ese modo supera la escasez, y de ese modo escapa a la muerte. La comunidad es en realidad la apuesta del hombre en contra de la muerte.

Esta verdad profunda sobre la que descansa el orden social aparece como ilustración en la figura del comensal que, sentado a la mesa frente al bocado que está por engullir, recuerda de lo que viene escapando, con lo cual recuerda también lo precario de su condición.

<Vi en un rincón a Salvatore __dice Adso__. Era evidente que ya había hecho las pases con el cocinero, pues estaba devorando con entusiasmo un pastel de carne de oveja. Comía como si no lo hubiera hecho en su vida; no dejaba caer ni una migaja; parecía estar dando gracias al cielo por aquel acontecimiento extraordinario. Se me acercó y me dijo en su lengua estrafalaria, que comía por todos los años en que había ayunado. Me describió una infancia muy penosa en una aldea donde el aire era mal-sano, las lluvias excesivas y los campos pútridos, en medio de un aire viciado por miasmas mortíferos. Por lo que alcancé a entender algunos años los aluviones que corrían por el campo, estación tras estación, habían borra-

¹³ Umberto Eco: *El Nombre de la Rosa*.

do los surcos, de modo que un moyo de semillas daba un sextario, y después ese sextario se hacía cada vez más poco hasta desaparecer. Los señores tenían los rostros blancos, como los pobres, aunque __observó Salvatore__, muriesen muchos más de éstos que de aquellos, quizá __añadió con una sonrisa__, porque pobres habían más. Un sextario costaba quince sueldos, un moyo sesenta sueldos. Los predicadores anunciaban el fin de los tiempos, pero los padres y los abuelos de Salvatore recordaban que no era la primera vez que esto sucedía, de modo que concluyeron que los tiempos estaban siempre a punto de acabar. Y cuando hubieron comido toda la carroña de los pájaros y todos los animales inmundos que pudieron encontrar, corrió la voz en la aldea de que alguien había desenterrado los muertos. Como un histrión, Salvatore se esforzaba por explicar cómo hacían esos Hominis Malísismus que cavaban con los dedos en el suelo de los cementerios al día siguiente del entierro. ¡Ñan!, decía, e hincaba el diente en su pastel de oveja, pero en su rostro yo veía la mueca del desesperado que devora un cadáver. Y además habían otros peores que, no contentos con cavar en la tierra sagrada, se escondían en el bosque, como ladrones, para sorprender a los caminantes. ¡Zaz!, decía Salvatore poniéndose el cuchillo en el cuello, y ¡Ñan! Y los peores de todos atraían a los niños con huevos y manzanas y se los comían no sin antes cocerlos. Me contó que en una ocasión había llegado a la aldea un hombre vendiendo carne cocida a un precio muy barato, y que nadie comprendía tanta suerte de golpe, pero después el cura dijo que era carne humana, y la muchedumbre enfurecida se lanzó contra el hombre y lo destrozó. Pero aquella misma noche alguien de

la aldea cavó en la tumba del caníbal y comió su carne, y, cuando lo descubrieron la aldea también lo condenó a muerte> ¹³.

¿Ficción novelesca de un hecho aterrador carente por completo de realidad? Si estuviésemos fuera del círculo, como se encuentran por cierto muchos sectores excluidos de la sociedad, entenderíamos mejor el sentido presente en la metáfora. Pero no lo estamos, de algún modo tenemos asegurada nuestra reproducción y es eso lo que hace que lo anterior se presente como una fábula. Hay sin embargo otras fábulas, del mismo contenido, completamente actuales, que circulan de cuando en cuando por la pantalla de la caja boba. En ellas también, apegada a la imagen como sombra, la escasez levanta el estandarte de la muerte.... Infinitas formas de escasez, cuyas causas no son por cierto de origen natural, como se sugiere en el caso de Salvatore, escasez de otro tipo que de inmediato pasamos a explicar.

De pronto, por efecto de cualquier circunstancia, la naturaleza se niega a dar los frutos que el hombre necesita. Sobreviene entonces la escasez. Dependiendo de la magnitud puede ser esta mayor o menor. Si es mayor es la catástrofe: roto el vínculo entre el hombre y la naturaleza la vida se suspende al alterarse su principio reproductivo básico. De ese modo pueblos enteros han sido borrados de la faz de la tierra.

A pesar de que esto ha sucedido en muchas ocasiones, y de que puede volver a suceder __o quizá precisamente por la existencia de esa amenaza que vive en la cons-

ciencia profunda de los hombres y de los pueblos como sentimiento difuso de fin de los tiempos__, la sociedad se ha organizado de tal modo que pueda enfrentarla y dominarla, se ha organizado como comunidad. Ahora bien, no se trata de esa escasez __escasez absoluta__, con la que el hombre de una sociedad actual tiene que vérselas en lo cotidiano. Se trata más bien de la escasez relativa, más brutal y destructiva que la anterior, por supuesto, producto de una particular modo de organización de la sociedad.

En términos generales, fuera de esos accidentes naturales que no dependen de los hombres, toda sociedad cuenta con un fondo, producto de su trabajo, para la satisfacción de sus necesidades. El ser comunidad pasa en primer lugar por la existencia de un sistema distributivo de ese fondo general entre los muchos particulares. En este primer momento ese fondo se presenta como un conjunto de bienes, en el sentido literal de lo que la palabra significa, para la satisfacción de las necesidades humanas. En la existencia del producto del trabajo o de la riqueza general de la sociedad como bien no hay escasez. No lo hay por el simple hecho de que el orden de las necesidades se corresponde con el orden de la producción, es decir que la una cubre a la otra. Pero esos productos del trabajo, esa riqueza general de la sociedad, por determinaciones que en su momento explicaremos, deja de ser un conjunto general de bienes para convertirse en objeto. Con ello empieza la historia de la escasez real y cotidiana.

La diferencia entre ser bien y ser objeto está dada por un modo de relación particular en la que se encuentra el

hombre con los frutos de su trabajo, con el mundo como condición objetiva de su existencia. En la categoría de bien el hombre es uno con la cosa, no solo que le pertenece, sino que ejerce sobre ella posesión efectiva. El ser cosa es ser en relación para el hombre, estar puesta para él. De ese modo el hombre es soberano sobre la cosa en cuanto que la somete a su necesidad. En el producto del trabajo como bien la cosa es un medio para el hombre. En la condición de objeto, en cambio, la cosa se independiza del hombre y empieza a existir fuera del orden de sus necesidades, deja de ser medio, se sustantiva y empieza a existir en sí misma. Con esto el hombre pierde la soberanía sobre el mundo de las cosas. De este modo el producto del trabajo se le vuelve ajeno, extraño, como realidad hostil que no responde a sus demandas. Se abre con esto una lógica nueva que confirma la autonomía del mundo de las cosas respecto del mundo del hombre. Se trata, por supuesto, de la propiedad. Presupuesta ésta, el hombre abandona su condición de sujeto soberano y cede su puesto a aquella. Surge con esto una lógica nueva que gobierna el mundo de la producción: se trata de la lógica de la acumulación. En la lógica de la acumulación el producto se convierte en objeto; objeto de la propiedad, aquello que ella puede manipular en función de sus intereses. En el objeto que se acumula está entonces la escasez.

Para que la acumulación sea posible, para que funcione la lógica reproductiva de la propiedad, es necesario que una parte cada vez mayor de bienes devenga en objeto, abandone su condición de medio al servicio de los hombres y se presente como substancia de acumulación. De

este modo la escasez, paradójicamente, es la pobreza en medio de la abundancia. Se trata por supuesto de la escasez relativa, creada por la propiedad. La historia de la escasez es en realidad la historia de la propiedad. Es en el desarrollo de la propiedad entonces donde surge un sistema de integración y un sistema de exclusión, una geometría social formada por círculos.

En efecto, un determinado número de personas, cada vez mayor en tanto que se amplía la propiedad y se desarrolla la acumulación, quedan excluidos de los productos del trabajo: son los pobres del mundo. De otro lado están los ricos. Ricos y pobres, propietarios y no propietarios, revueltos en el interior de una dinámica infernal a consecuencia de la acumulación, expresan de conjunto una voluntad perversa en la que la comunidad se escinde. Tanto los unos como los otros, en esa lucha desesperada por escapar de la escasez relativa por medio de la apropiación de la riqueza, no hacen otra cosa que empujar a la sociedad en su conjunto a la escasez absoluta de la que ésta viene huyendo. Así por ejemplo en el momento actual en el que la acumulación sobre la que descansa la economía capitalista, llevada a niveles de paroxismo, está a punto de alterar en forma definitiva las regularidades en las que el hombre se encuentra con la naturaleza volviendo de ese modo imposible la reproducción de la vida toda.

En la diferenciación entre propietarios y no propietarios, entre ricos y pobres, aparece de nuevo la figura del círculo. Los que están dentro del círculo configuran el lado positivo de la propiedad que se reproduce. Los que están

fuera, en cambio, expresan el lado negativo de la misma, su negación y amenaza. La línea que forma el círculo es la frontera que une y separa al mismo tiempo lo uno con lo otro. Esa línea es la unidad de la vida y de la muerte, donde se separan la abundancia y la escasez. La administración de la vida y la muerte se llama poder. De esto surge la comunidad moderna, como comunidad real que organiza a los hombres en el circuito de la acumulación y de la reproducción de la propiedad burguesa, y como comunidad ideal que se presenta como horizonte de destino fundado en la utopía de la libertad. Como habremos de ver en su momento, la dinámica de la sociedad moderna y su historia, el conjunto general de sus episodios y acontecimientos, solo ponen de relieve una cosa: el desencuentro, la no correspondencia entre la lógica de la propiedad __el mundo de la comunidad real y sus intereses__, y la lógica de la libertad __el mundo de la comunidad ideal como destino.

Identidad absoluta e identidad relativa

El cuerpo del mundo ha de ser jerarquizado, lo diverso ha de devenir diferente, lo diferente ha de encontrar su lugar dentro del mundo. De ese modo el mundo deviene orden social. Para ello el poder cuenta con la capacidad de leer el mundo y significar las cosas, producir orden y realidad.

La identidad absoluta es lo propio, aquello que existe fuera de toda duda y sobre lo cual descansa la fe. La identidad absoluta es aquello que ilumina el mundo de la vida y que se convierte en factor de orden y de realidad. Su

¹⁴ Obra citada.

función es justamente producir la identidad relativa, aquello que es iluminado, que no tiene definición en sí mismo y que por lo tanto debe ser controlado. La figura corresponde otra vez a la dinámica del círculo activo que se repite a partir de un centro. Cuando en el estanque cae una piedra, un conjunto de círculos se van sucediendo en una ola expansiva hasta cubrir toda la superficie. En ese punto encuentra su límite. Lo que está más allá es la diferencia absoluta, aquello que sale de la realidad del estanque y que solo sirve para negarlo en forma radical. Pero lo que está dentro de ese límite forma la realidad del estanque. Y esa realidad está compuesta por un conjunto de círculos que se relacionan todos a partir de un mismo centro. El centro, digamos mejor el círculo primero, es la identidad absoluta. Los demás están referidos a aquel. En esa tensión que va de la periferia al centro está la identidad relativa, lo que llega a ser en relación a aquello que es en sí mismo.

Adso, extasiado en medio de la capilla, contempla el orden del mundo "en el mudo discurso de la piedra historiadada":

<Vi un trono colocado en medio del cielo, y sobre el trono uno sentado. El rostro del Sentado era severo e impenetrable, los ojos, muy abiertos, lanzaban rayos sobre una humanidad cuya vida terrenal ya había concluido, el cabello y la barba caían majestuosamente sobre el rostro y el pecho, como las aguas de un río, formando regueros todos del mismo caudal y divididos en dos partes simétricas. En la cabeza llevaba una corona cubierta de esmaltes y piedras preciosas, la túnica imperial, de color púrpu-

ra y ornada con encajes y bordados que formaban una rica filigrana de oro y plata, descendía en amplias volutas hasta las rodillas. Allí se apoyaba la mano izquierda, que sostenía un libro sellado, mientras que la derecha se elevaba en un ademán no sé si de bendición o de amenaza. Iluminaba el rostro la tremenda belleza de un nimbo cruciforme y florido, y alrededor del trono y sobre la cabeza del Sentado vi brillar un arco iris de esmeralda. Delante del trono, a los pies del Sentado, en torno al trono y por encima del trono vi cuatro animales terribles, terribles para mí que los miraba en éxtasis, pero dóciles y agradables para el Sentado, cuya alabanza cantaban sin descanso ¹⁴.

La identidad absoluta está, por supuesto, en el Sentado, que ocupa el centro, al rededor del cual se va configurando todo lo demás. Ese centro es lo propio, lo que es en sí mismo. La diferencia respecto del círculo siguiente es la distancia que separa al uno del otro. Esa distancia es su realidad, aquello que le toca recorrer para alcanzarse en la esencialidad fundamental y básica. Y así con los círculos siguientes. De ese modo se forma la comunidad como orden social, organizada en torno a la identidad relativa que es definida a su vez por la identidad absoluta que ocupa el centro. Ocupar los espacios de la identidad relativa, es decir lo real, implica una intención formadora de existencia que se manifiesta en esa pulsión por acercarse al centro. Quizá porque los hombres han comprendido que la realización de esta intención es imposible en el nivel de la comunidad real, han inventado una comunidad ideal fundada en la fe. Como quiera que ello sea, lo cierto es que esa intención presente en los espacios de la

identidad relativa configura una conducta, un modo de ser que tiene como sentido acercarse lo más posible al centro, es decir al ideal de lo propio.

El centro crea la periferia como un conjunto de círculos que se alejan. Es el efecto de la identidad absoluta que crea la identidad relativa o da sentido a lo real. En un segundo momento la periferia ha de recorrer el camino inverso. Es el efecto de la identidad relativa que confirma la identidad absoluta. Esos dos movimientos están controlados por el poder, es el sístole y el diástole en el que descansa la comunidad.

La sociedad feudal, fundada sobre el linaje de la sangre, es la expresión mejor lograda de este hecho, transparente la arquitectura de la sociedad premoderna: en el centro está la familia real, en torno a ella se van formando los distintos círculos de nobles; al final, ya casi en el límite, están los campesinos. La familia real es el modelo de todo lo demás. Es la identidad absoluta que circula por el conjunto como valor simbólico. Justamente porque esto es así, el campesino busca acercarse lo más posible al modelo de la familia real. Quizá porque los hombres de estas sociedades han comprendido que la realización de esa intención es imposible dada la rigidez del sistema feudal, han inventado una comunidad ideal más allá de lo terrenal __el cielo__, donde podrían también ser nobles después de la muerte.

Más allá del último círculo está lo otro como diferencia absoluta. En las sociedades racistas, donde el poder administra la diferencia étnica, la comunidad empieza a

existir en el momento en que la identidad absoluta, fundada en el predominio de lo blanco, se establece como referente incuestionable. Lo blanco aquí es por cierto un orden simbólico construido a lo largo de la historia, en el que se manifiesta el orden sensible del mundo desde la mirada del dominador. Dios es blanco, la virgen es blanca, los ángeles son blancos. Blanco es lo bueno, lo bello, lo delicado, blanca es la fe. Negro en cambio es el demonio, el pecado, lo malo, lo feo, lo repugnante. A partir de lo blanco se van formando los diversos círculos compuestos por mestizos, cholos, indios, negros, etc. Como quiera que ello sea, la geometría social se arma de ese modo como efecto de lo blanco sobre lo demás. En lo sucesivo lo desplazado buscará acercarse al centro afirmando de ese modo la hegemonía de lo blanco. Es la práctica del blanqueamiento administrada también por el poder como sistema pedagógico de formación de sujetos.

Sucede lo mismo en el plano colonial que forma la geometría de las naciones. Es también esta una arquitectura formada por círculos concéntricos. La metrópoli es la identidad absoluta, aquello que está en el primer círculo y que sirve como referente para todos los demás. Lo demás, aquello que ocupa la periferia, existe en función de aquél. Lo uno mide, lo otro es medido. El sentido de la existencia en la periferia se afirma en la intención del colonizado por alcanzarse en el estereotipo de lo que está o cree ver en la metrópoli. De ese modo la metrópoli ilumina, define y crea orden y realidad. Lo mismo, aunque con otros argumentos o referentes, sucede en la comunidad moderna, la llamada Aldea Global, solo que de un

modo más abstracto. Estos sistemas de articulación simbólica en los que se manifiestan las relaciones de poder descansa a su vez en la lógica reproductiva de la propiedad.

Exclusión absoluta y exclusión relativa

La propiedad necesita de un ámbito físico, una porción de la naturaleza dominada por el hombre. Ese ámbito, en su unidad material y espiritual, se presenta a los hombres como mundo inmediato, lugar de su certidumbre vital y de su existencia.

Más allá de ese ámbito está lo otro absoluto, aquello que niega radicalmente la existencia de la comunidad y que se presenta, por lo mismo, como amenaza. Entre la comunidad y lo otro absoluto está la exclusión absoluta. Aquí no existe integración posible, pues las dos son excluyentes en forma radical. El vínculo en el que se encuentran no es otro que la guerra. La guerra, en su forma clásica, ligada a la violencia ritual constitutiva, es el resultado del encuentro de comunidades excluyentes que se reconocen como tales. Esto es así porque la una es la negación absoluta y radical de la otra. Entre las dos no hay posibilidad alguna de diálogo y de integración. Es lo que sucedió entre musulmanes y cristianos en esa época de la humanidad en la que empieza a formarse la comunidad europea que en su triunfo y expansión daría lugar a la modernidad occidental. Exclusión de opuestos radicales que subsiste hasta ahora como reminiscencia de ese momento original. Es lo que sucedió también entre

los colonos del Mayflower y los indios de Norte América, exclusión violenta que habría de terminar con el aniquilamiento y exterminio de los segundos. Sobre esa muerte fue posible la comunidad actual de los norteamericanos. No sucedió así entre los conquistadores españoles y portugueses y los indios de México y del Perú, de los que hablaremos luego. Asimilados como parte de lo mismo, el exterminio que vendría luego es más bien resultado de las prácticas de sometimiento al servicio de la modernización. No podemos decir lo mismo de los africanos, que se presentaron en su momento como naturaleza simple, animales parlantes mejor dotados que los otros animales, sacrificados también como comunidad al servicio del capitalismo en expansión. Son todas estas modalidades históricas en las que se expresa la exclusión absoluta, dominada por el principio de aniquilamiento y muerte del Otro.

La exclusión relativa supone en cambio la existencia de sistemas de integración contruidos sobre la base de la explotación y el dominio.

El campesino trabaja la tierra, propiedad del patrón, a cambio del uso de una parcela. De este modo el campesino recibe la tierra que necesita para resolverse como trabajador. De este modo también el patrón recibe el trabajo del campesino que necesita para resolverse como terrateniente. El trabajo en la parcela reproduce la existencia del campesino y de su familia; el trabajo en la tierra de la hacienda, en cambio, reproduce la propiedad territorial como objetivación del trabajo separado del trabajador. Es la renta en trabajo que asegura la regularidad

de los intercambios en el interior de la sociedad feudal. De este modo se reproduce la propiedad agraria como sistema de relación que une al campesino __factor personal del proceso de producción__, con la tierra __factor material sobre el que se vuelca en trabajo.

Sucede igual en el interior de la explotación agraria que depende de la renta en especie: el campesino produce en la tierra del hacendado bajo su estricta responsabilidad y cuidado. Al momento de la cosecha, el producto se divide mitad por mitad. Se trata por supuesto del trabajo al partir, presente hasta la actualidad como forma de explotación del campesino. Y sucede lo mismo con la renta en dinero, cuando el hacendado, ubicado ya en la ciudad donde ahora reside, cobra por el uso de la tierra una determinada cantidad que le ha de servir para nutrir el mercado en proceso de expansión.

Como quiera que ello sea, la renta, en sus diferentes formas __sea como renta en trabajo, en especie o en dinero__, asegura la reproducción de la propiedad territorial como mecanismo de explotación que descansa sobre un sistema de exclusión del campesino, es decir de su separación respecto de la tierra que ha sido concentrada por el terrateniente. De esta exclusión económica, producto de la lógica de reproducción de la propiedad agraria, surge también la exclusión política __separación del individuo respecto de los medios del poder__ y la exclusión cultural __separación del individuo respecto de los medios simbólicos__, que configuran al mundo feudal como un ámbito escindido entre nobles y rústicos campesinos.

En condiciones distintas, en el interior de las economías capitalistas, nos encontramos también con un particular sistema de reproducción de la propiedad moderna que descansa en la exclusión relativa del trabajador moderno. En efecto, en el interior del régimen industrial, el obrero trabaja en la fábrica del patrón a cambio de un salario. De este modo el obrero tiene el dinero que le permite reproducirse como tal y reproducir a su familia. De este modo el patrón llega a tener el trabajo del obrero, necesario para desarrollar el proceso de valorización del capital. Se trata del mecanismo de la plusvalía, secreto del sistema capitalista revelado por Marx. Ya sea bajo la forma de la plusvalía absoluta, relativa o extraordinaria, la reproducción del capital pone en movimiento la exclusión del trabajador moderno respecto de los medios que hacen posible la producción. Y es esta misma exclusión, que domina el campo económico, la que lo excluye también del mundo político y cultural de la llamada modernidad.

La comunidad es así un orden social complejo formado de círculos que se atraviesan en forma transversal: círculos en el ámbito de la economía, de la política, de la religión, del conocimiento, del arte, de los afectos. Círculos que en su unidad forman la estructura sobre la que se sostiene la existencia de los hombres. Esos círculos, esa geometría social echada sobre la humanidad como una red que integra y separa al mismo tiempo, son los que dan forma al cuerpo del mundo, lo jerarquizan, lo definen.

III.- EL CUERPO DEL MUNDO

La normalidad del mundo, la paz, esa sensación de bienestar, se rompe por efecto de un encuentro sorprendente con el otro inesperado. De regreso a la casa, después del trabajo, el hombre lleva consigo la ilusión del hogar. Todo está allí puesto para acogerlo: la cocina con la estufa, la sala con el sillón, el dormitorio con la cama y el televisor. Apenas llegue se hará un café, se recostará en el sillón, se meterá luego en las sábanas para ver, recostado entre los almohadones, las noticias de cómo va el mundo ___que por supuesto siempre va mal___, y la novela de actualidad donde, por fortuna para su ilusión las cosas suceden de otro modo. Es el orden de la normalidad en el que concluye su día cotidiano. Mañana, después de levantarse, se dará un baño, se hará un nuevo café y se irá al trabajo.

Sin que se dé cuenta, sin que tenga consciencia en lo más mínimo de ello, en esa normalidad del día que con-

cluye está la posibilidad de continuidad de su existencia, el día a día de su vida que lo experimenta como bien-estar. Es la sensación de estar en el mundo sin tropiezo ni perturbación, fluyendo en el interior de un tiempo que es el suyo.

Puede suceder sin embargo que ese orden de normalidad se rompa. En efecto, el azar ha hecho que el ladrón necesitado, que organiza su existencia desde otra normalidad distinta a la suya, se haya fijado en la casa abandonada por su dueño y se haya metido a robar. Aunque el ladrón ya no esté cuando el hombre llegue, advertirá de su presencia por la ausencia de las cosas que antes estaban allí y ahora ya no están. El ladrón le ha robado, eso es verdad, y le ha hecho daño. Pero el daño no está tanto en la ausencia de las cosas __que al fin pueden ser restituidas de algún modo__, sino más bien en el significado que ello tiene: su hogar ha sido violado y en ello el ladrón ha profanado el orden sagrado de su intimidad. El hogar profanado ya no es más el espacio del recogimiento y del sosiego que circulaba entre la estufa y el café, que de la cocina saltaba al sillón de la sala donde solía disfrutar del aroma y del sabor de la bebida caliente en la noche fría, y que de allí pasaba a la cama y se instalaba en la pantalla del televisor. El hogar profanado es ahora el espacio de otra emoción: en el vacío dejado por la ausencia de las cosas está el sobresalto y la incertidumbre. El ladrón, esa presencia inesperada, al haberle robado las cosas le ha robado en verdad la ilusión y la certidumbre de la continuidad de su existencia, le ha roto el vínculo normal en el que se encontraba con el día de mañana.

El ladrón le ha robado el bien-estar. Es el efecto del encuentro sorprendente con el otro inesperado.

En el encuentro con el otro inesperado, que altera así de ese modo el orden de la normalidad, aparece, como una mancha, la fisura que rompe la continuidad de su existencia cotidiana. El mundo, su mundo, ya no es más el orden de la normalidad, está ahora amenazado por la presencia de esa fisura que se ha hecho presente así de pronto.

La restitución de la normalidad, ese volver a estar en el mundo de la continuidad, ese volver a ubicarse en el bien-estar, requiere que el hombre en mención sise y suture esa fisura. Cuenta para ello con un recurso mental, un mecanismo que el propio orden ha puesto en su cabeza, y que lo ubica, sin que se dé cuenta en lo más mínimo de ello, en el interior de una estructura de sentido que lo configura como al necio, que considera que el orden del mundo es uno y siempre el mismo. En efecto, el necio no ve en el ladrón la presencia de otro orden distinto que amenaza el suyo, ve a lo sumo la presencia de otro hombre, distinto, formado en términos negativos, como si se tratara de una excrecencia o de un error. De ese modo, por efecto de esa construcción mental, termina por condenar al hombre y salvar al orden social. De acuerdo con su mecanismo mental, de la mano de él y en complicidad con él, piensa que la normalidad del orden ha sido rota por efecto de un obrar desatinado, negativo, contrario al obrar de los hombres normales. Pero si no es un necio, si no se deja llevar de ese modo ingenuo por la ideología del orden que le susurra al oído, si es más atento

¹⁵ Enrique Dussel: *El Encubrimiento del Otro*.

¹⁶ Idem.

con el mundo, en la fisura que rompe la continuidad de su existencia descubrirá la presencia de otra normalidad con la que la suya colisiona. De lo uno surge el moralista, de lo otro el filósofo.

El moralista culpabiliza y sanciona al hombre desde el orden social como verdad de la existencia. El filósofo, en cambio, descubre la verdad del orden social en la existencia. En los efectos dejados por la colisión, en la fisura que se levanta como amenaza, advierte que el orden de la normalidad es perecedero, y se da cuenta que existe en el interior de un equilibrio frágil. Solo entonces empieza a pensar en la textura de ese orden social: las partes que lo conforman, el modo cómo está hecho, su equilibrio, su dinamismo interno, su verdad en suma. Solo entonces advierte que se trata de una construcción, un artificio ingenioso y complejo creado por el hombre para establecerse en el mundo. Solo entonces toma consciencia de los límites dentro de los cuales se sustenta el orden de la normalidad. Solo entonces deja de considerar el orden del mundo como absoluto y único. En la presencia de la fisura, se da cuenta que junto al suyo hay otros órdenes posibles frente a los cuales es preciso adoptar una posición.

Toda posición es una posesión. En la fisura que rompe el orden de la normalidad y que amenaza de ese modo la continuidad de la existencia, advierte la presencia de lo otro que amenaza: es un agujero negro que se ha hecho visible así de pronto y muestra su cercanía, está allí y ejerce sobre su cuerpo una atracción devoradora que le chupa. Ha de protegerse por lo tanto. No puede hacerlo de otro modo que no sea apropiándose de sí mismo. To-

ma entonces posesión de su ser y defiende lo que es suyo. De modo que es, solo por efecto de un acto de apropiación de sí mismo. Ese acto de apropiación de sí mismo es entonces resultado de una urgencia frente al otro que amenaza su existencia. Ante la posibilidad de la disolución de su ser presente en la ruptura de la continuidad de la normalidad de su mundo que la fisura pone de manifiesto, vuelve a sí y se posee, se arma de sí mismo, se configura y se da forma, se encierra en su círculo. El cuerpo del mundo, el orden de la normalidad, ese modo de ser propio en el cual impone su presencia no es entonces más que la forma que se da frente al otro para afirmar su existencia. De ese modo surge un Yo.

El Yo europeo

Parecería ser el fundamento del orden normal general de todos los pueblos y sociedades, de la vida toda, el fin mismo de la existencia del mundo. Pero no lo es. Es tan solo el fundamento de lo que a dado en llamarse Modernidad, su ser íntimo.

Al decir de Dussel: <La Modernidad tiene un concepto racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un "mito" irracional de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar>¹⁵.

Luego continúa: <El 1492, según nuestra tesis central, es la fecha de "nacimiento" de la Modernidad; aunque su gestación __como el feto__, lleve un tiempo de crecimiento intrauterino>¹⁶.

Dos preguntas es necesario responder para comprender el sentido de la afirmación anterior: 1: En qué radica la violencia que se vuelve legítima con el mito irracional a partir del cual se desarrolla la Modernidad. 2: Cuál es el fundamento material de la violencia que ese mito legitima; es decir: cuál es el cuerpo violento que nace al mundo con la modernidad después de ese período de crecimiento intrauterino.

Lo primero tiene que ver con la historia de Occidente, __de Europa en primer lugar y de Estados Unidos luego__, con el resto del mundo, aquello que devendría como su periferia. Esta historia es, sin lugar a dudas, el encadenamiento de fases sucesivas enlazadas en la lógica de explotación, dominio y opresión de Europa y Estados Unidos sobre el resto del mundo. Es la historia del colonialismo y del neocolonialismo como modo de ser propio de la modernidad. Es la historia del proceso de formación del orden del mundo actual, esa geometría social que descansa en la hegemonía conquistadora y expansiva de los países desarrollados del norte, que representan la riqueza y el poder.

Lo segundo tiene que ver con aquello que en el proceso de gestación __el tiempo intrauterino__, nació al mundo por efecto del descubrimiento de América, aquello que habría de reconfigurar el cuerpo del mundo en su modo de ser actual. Se trata, por supuesto, del proceso de formación del fundamento básico sobre el que descansa la modernidad, es decir de aquello que al nacer y expandirse ha de dar forma al mundo actual. Ese fundamento, como bien todos saben, no es otro que el capital.

El ser y el estar en el mundo

El concepto de modernidad, palabra clave de múltiples significados, debe ser entendido de dos maneras: como sustantivo y como adjetivo. Como sustantivo dice respecto del modo de ser propio de un orden social __un Sistema Mundo, en la designación de Walernstein: Mundo Asiático, Mundo Antiguo, Mundo Germánico Cristiano, Mundo Andino, etc__, que configura su cuerpo de un modo particular y específico. Modernidad por lo tanto como Sistema Mundo que afirma su existencia y se organiza a partir de tres fundamentos básicos: la propiedad privada, la democracia y la razón. Mundo que tiene un modo de ser particular, construido así mismo sobre un Yo particular. Un ser del mundo particular que se forma en ese recogimiento de sí mismo como posesión de su ser, y que define una posición en el mundo.

Como adjetivo, en cambio, la palabra modernidad designa la actualidad histórica de ese modo de ser, aquello que existe en el presente del mundo. En efecto, moderno es aquello que tiene actualidad.

La no distinción de estos dos órdenes distintos presentes en el mismo concepto es parte de la ideología que opera por el lado de la deshistorización como principio de legitimación y de dominio. Es lo que sucede, por ejemplo, con la concepción de Fukuyama, presente en su tesis de: *El Fin de la Historia y el Último Hombre* __subsidiaria de la tesis de Hegel de: *El Fin de la Historia*__, que cosifica

el modo de ser del orden burgués, de la sociedad liberal y de la democracia occidental y deshistoriza de ese modo el mundo ubicándolo en el tiempo de lo eterno. Como habremos de ver luego, el ser del mundo moderno, de la sociedad occidental fundada en la propiedad privada, la democracia y la razón, que en su momento emergió a la faz de la tierra como actualidad del mundo, quinientos años después ha perdido actualidad, ya no representa el presente histórico de la humanidad, la posibilidad de su desarrollo, sino que pone de manifiesto más bien una tendencia degenerativa que lo lleva a su liquidación.

Esta situación histórica en la que se mueve el mundo actual, esta no coincidencia entre sustantivo y adjetivo, es sin lugar a dudas el resultado de una contradicción esencial entre el tiempo del mundo burgués y el tiempo de la humanidad, es decir entre el yo burgués, el yo europeo, y el mundo como totalidad diferenciada y unidad de pluralidades distintas. La contradicción, cuyo signo se pone de manifiesto en la figura del terrorista, no busca la supresión del tiempo de la humanidad, como afirma Fukuyama, sino más bien la supresión del tiempo del orden burgués. Un Yo que se formó en ese espacio intrauterino en la fase final del mundo feudal europeo, y que salió a recorrer los caminos del mundo inmediatamente después del descubrimiento de América, viejo y agotado en sí mismo, ingresa, luego de un recorrido de esplendor y miseria de más de quinientos años, en su fase final de extinción.

¹⁷ En efecto, tal como señala Negri: el desarrollo de la modernidad europea supuso el refeudalización de Europa oriental, la suspensión de los procesos de modernización en el Medio Oriente, el esclavismo en África y en América Latina.

El eurocentrismo, holografía espectral del Yo europeo, el mundo como realidad iluminada desde esa luz particular que llega desde Europa, crea la apariencia de la existencia de un solo Yo, uniforme y homogéneo, regado por el mundo.... Es en esa apariencia justamente donde vive el <Mito irracional> que legitima la violencia. El modo de ser europeo, la modernidad como sustantivo, el mundo de la propiedad privada, la democracia y la razón, se presenta como el fin mismo de la existencia que todos los pueblos y sociedades del mundo deben alcanzar. Lo que es el cielo en el campo de la representación religiosa __deseo metafísico de absoluto__, es la modernidad como mito en el campo de lo mundano. De ese modo, por ponderación absoluta de sí mismo, el eurocentrismo como ideología esconde lo particular del mundo ponderado, su existencia singular, y se hace invisible, deja de ser cuerpo para convertirse en espíritu. El eurocentrismo representa en realidad el dominio del sustantivo en el que se recoge el modo de ser europeo como horizonte de destino de la humanidad toda. Es la apariencia detrás de la cual se esconde el poder de Occidente. En la asunción de esa apariencia es donde vive el mito irracional que legitima la violencia.

La palabra <mito> tiene aquí dos acepciones: como argumento o relato que funda una práctica __en este caso la práctica de la violencia de Europa y Estados Unidos sobre el resto del mundo__, y como irrealidad, mentira, engaño, extravío de la consciencia. La cristianización, la civilización, el progreso y el desarrollo son términos que corresponden a esa primera acepción, están presentes a manera de signos de los tiempos en las diferentes fases y momentos del desarrollo capitalista como práctica de

explotación y dominio. Nominaciones propias que acompañan al conquistador, al colonizador, al comerciante y al burgués, eslabonan las diferentes fases del dominio de Occidente sobre el resto del mundo en el campo de la semántica. Ser moderno es modernizarse, y la periferia se moderniza en la práctica de la cristianización, de la civilización, del progreso y del desarrollo.

Pero la palabra mito expresa también irrealidad, engaño, apariencia, falso discurso, doble moral, extravío de la consciencia. La modernidad como finalidad deseada de los pueblos y de las naciones, a consecuencia de un sistema de integración basado en la lógica del capital mundial, deviene en la periferia en su contrario. Por efecto de la modernidad la periferia se desmoderniza, es decir que pierde actualidad en el mundo y simplemente deja de existir como referente de humanidad.¹⁷ De ese modo el mito de la modernidad, queriendo ser universal, esconde la contradicción esencial en la que la modernidad se agota.

El mundo, más allá de esa apariencia en la que se extravía la consciencia y se pierde de vista a sí mismo, fuera del influjo de esa holografía que confunde las formas y los colores propios donde existe lo diverso, es más bien un conjunto bastante heterogéneo de mundos con realidades y sentidos propios, de Yoes distintos, si se puede decir así. Un mundo polimorfo y polifónico, de formas y armonías distintas.

¹⁸ <La Ilustración es la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable... La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez>. Emanuel Kant. Tomado de Enrique Dussel: *El Ecubrimento del Otro*.

La distinción Centro Periferia, Primer Mundo y Tercer Mundo, aquello que es moderno y aquello que debe ser modernizado, adquiere en el interior de la visión eurocéntrica un estatuto particular propio que distingue lo uno de lo otro no por la cualidad, por el ser distinto de cada uno, sino más bien por la distancia en la que se encuentran respecto de aquello que es su fundamento. Distinción de temporalidades distintas de lo mismo. El fundamento de distinción que sostiene la hegemonía de Occidente es un quantum, una cantidad y no una calidad. En efecto, ser del Centro, o estar en el Centro, es pertenecer al mundo de la riqueza material, del poder y del saber acumulados. Ser de la Periferia, en cambio, equivale a pertenecer al mundo de la no riqueza material, del no saber y del no poder acumulados. Tomando las coordenadas cartesianas como referente __que por lo demás corresponde al sistema de medidas de Occidente__, el primer mundo va del cero hacia la derecha siguiendo la sucesión de los números positivos. El Tercer Mundo, en cambio, va del cero hacia la izquierda siguiendo la sucesión de los números negativos. El cero representa ese punto de inflexión desde donde se cuenta lo que se acumula y lo que se desacumula. De ese modo aparece el prefijo sub como clave de distinción de un sistema clasificatorio de la humanidad. América Latina es sub-desarrollada, África es sub-desarrollada, el Mundo Asiático es sub-desarrollado. Quiere decir ello que no han logrado alcanzar el centro cartesiano, traspasar el umbral que separa lo negativo de lo positivo, ingresar en el mundo donde el sentido de la existencia es la acumulación, y que se encuentran por lo tanto en los territorios de lo sub-normal. Si existe una diferencia de cualidad es simplemente para afirmar ese or-

den de cosas donde impera la distinción cuantitativa: los latinoamericanos son vagos, haraganes, holgazanes, incapaces de abandonar ese estado de <inmadurez culpable>¹⁸, hecha de pereza y cobardía, que los mantiene bajo el dominio del prefijo sub. O no tienen un thymos lo suficientemente desarrollado, según lo explica Fukuyama, que en el fondo es lo mismo. Pero esa diferencia de cualidad solo cuenta y es necesaria para justificar la ubicación en el mismo patrón jerárquico de la distinción de lo que se acumula y de lo que se desacumula. Esto es así porque el referente con el que se mide la realidad de la periferia es el mismo que define la realidad europea, su modo de ser particular. La negación de la diferencia, el no reconocimiento del otro como distinto, esa asimilación dentro de lo mismo, es parte de la universalidad europea en la que se funda la falacia de la modernización, y a partir de la cual se desarrolla el mito irracional de justificación de la violencia. Cuando el Centro reprime en la periferia, es que está modernizando. Así en la economía, así en la política, así en la cultura, así en la religión. Son todas estas expresiones espirituales, mentales y sensibles, del crecimiento del cuerpo violento que se abre paso de ese modo en el mundo

El cuerpo violento

Es decir el cuerpo que ejerce violencia sobre el mundo como condición misma de su modo de ser. El cuerpo que violenta al mundo y de ese modo afirma su existencia y reproduce su ser.

De las definiciones que existen sobre lo violento y la violencia, hay dos que iluminan el sentido de lo que aquí quiero decir. La violencia como acción de violentar, es decir de alterar el orden natural en el que existen las cosas. La violencia como: <acto de hacer fuerza en una cosa para obligarla a tomar cierta forma o posición que no es la suya>, y la violencia como constitución de un tipo de sujeto que define el sentido de su existencia en la realización de esa operación que tiene como fin la alteración del orden natural de las cosas, del mundo como naturaleza. El ser violento como: <El que entra por la fuerza en un lugar para trastocar __violentar__, el orden natural de las cosas>. El cuerpo violento entonces como ese ser extraño, antinatural por definición, que se forma y adquiere realidad en y por acción de la violencia. En la modernidad, ese cuerpo violento, aquello que nace en el período intrauterino, como ya se dijo, es el capital.

El capital, cuerpo antinatural que penetra en el mundo y lo da forma organizando el Sistema Mundo actual, es ante todo resultado de un determinado tipo de propiedad.

El concepto de propiedad tiene algunos significados, no coincidentes, pero complementarios, que corresponden a órdenes distintos. Cuando digo, por ejemplo, que lo propio del padre es la acción de la vigilancia y el castigo, estoy construyendo los atributos que definen el ser padre. Igual si digo que lo propio de los hijos es la sumisión y la obediencia. El concepto de propiedad aparece aquí designando los atributos que definen a unos sujetos particulares. Esos atributos solo tienen significado en el interior de un orden relacional propio, del cual son su expresión.

En efecto, la vigilancia y el castigo como atributos del ser padre solo tienen valor simbólico __y por lo tanto realidad__, en el interior de un ámbito particular que es el de la familia patriarcal. Igual para los hijos. De modo que el concepto de propiedad, expresado de ese modo, aparece aquí definiendo una relación de pertenencia que configura sentido de identidad. Se trata de la propiedad como posición, es decir como ubicación en el interior de un ámbito determinado.

Pero ese sentido de identidad que expresa de ese modo una posición __el estar en el mundo__, solo es posible debido a un sistema relacional que lo sostiene, en el que la propiedad funciona como posesión. Surge de aquí otro sentido presente en el concepto: el de propiedad como apropiación.

En la apropiación, la totalidad, el mundo como unidad de naturaleza y espíritu se descompone en dos entidades diferenciadas que dan lugar al nacimiento del sujeto, por un lado, y del objeto por otro. Entidades antinómicas que forman la unidad del ser, se encuentran relacionadas por logos distintos. En efecto, ser sujeto es ser activo, fundamento de actuación. Ser objeto, en cambio, es ser pasivo, aquello sobre lo cual se vuelca la acción del sujeto. De ese modo, y por efecto de ese sentido de constitución del mundo como totalidad, de esa posición diferente en la que intervienen las partes en el todo, el sujeto disfruta de un atributo particular: el de intervenir en el mundo del objeto, es decir la facultad de ingresar en el ámbito del otro y alterar el orden de la normalidad en el que aquél existía.

Es conocido por todos que la modernidad se constituye sobre la base de la separación y distinción del hombre, en tanto que espíritu, respecto de la naturaleza en tanto que materia. Está por demás decir que esta distinción es arbitraria, propia del modo de ser de la modernidad, ausente en otras culturas que conciben el todo de un modo unificado. De esta distinción y separación el hombre deviene sujeto y la naturaleza objeto. Puesto que para el hombre moderno la naturaleza es objeto, es decir que está puesta allí para ser apropiada, puede penetrar en ella y poseerla. Se trata de la soberanía del hombre respecto de la naturaleza, soberanía por la cual el hombre se apropia de la naturaleza.

El contenido de ese acto es sin lugar a dudas violento. Violento no solo porque supone el uso de la fuerza, sino más bien porque solo es posible en la medida que altera el modo de ser natural del hombre al separar espíritu y materia. La naturaleza está allí, reposando en sí misma, el hombre la penetra, la atraviesa y la posee, la convierte en su cosa.

La conciencia ordinaria no advierte el contenido de esta relación como violencia. No advierte porque la antinomia en la que se descompone el mundo como totalidad es fundamento de su modo de ser propio. Esto hace que la separación se le presente como algo normal. Pero la magia, la religión y la razón no pierden de vista esa fisura. Por el contrario, resulta que son ellas más bien expresión, en el plano de la consciencia, de ese hecho fundante, originario, y respuestas frente al mismo. Como quiera que ello sea, lo cierto es que es ese el orden de la nor-

malidad en el que se desarrolla la vida del mundo en la modernidad, orden al que el hombre debe acomodar su cuerpo, y, por cierto, también su mente.

Lo que sucede en el nivel de la relación del hombre con la naturaleza, sucede también en el nivel de la relación del hombre consigo mismo. En el nivel de las apariencias la vida humana se desarrolla teniendo como soporte al individuo. Pero el ser del hombre no se agota en esa entidad, sino que se implica con el ser genérico, con la comunidad, con la totalidad de los individuos. El ser natural del hombre es en realidad el ser comunidad. Por efecto de la separación del hombre respecto de la naturaleza, el hombre como individuo se separa de sí mismo como hombre en tanto que comunidad, fractura su cuerpo social. Tanto lo uno como lo otro es una demanda que la propiedad moderna exige para su afirmación. Es una violencia sobre el ser natural del hombre como naturaleza y del ser natural del hombre como género. De aquí surge el capital.

En el plano de la consciencia ordinaria, dominada por la ideología del orden que se desliza como sentido común, el capital se presenta como una cosa: conjunto universal de los bienes necesarios para la producción. Pero el capital no es esto, es ello tan solo la forma cosificada que asume el mundo material del hombre por efecto de la propiedad moderna. Ya los economistas clásicos definieron al capital en estos términos. Son ellos quienes sostuvieron en su momento que el capital <es el conjunto de los bienes materiales necesarios para desarrollar los procesos productivos>. Pero añadieron luego que su origen

descansa en el trabajo. Dicen en efecto que el capital <no es más que trabajo pasado acumulado>. Esta definición, cercana a la verdad por el solo hecho de remitir el capital al trabajo, esconde sin embargo un error o una falacia. Por efecto de ella resulta que el capital se presenta como condición natural del proceso de producción en general, en todas las épocas, y, de ese modo, eterno. La mano de la que el hombre se vale para trabajar, su habilidad y su destreza, por ejemplo, es también producto del trabajo pasado acumulado. De ese modo, y por efecto de esa definición, aparece esa noción moderna perversa tan en boga que define las potencialidades subjetivas del hombre como capital: el llamado capital humano. El error en el que se sostiene la ideología que explica el mundo de la producción, habría de ser enmendado por Marx. Dice él que los economistas clásicos, Smith y Ricardo, tienen razón al afirmar que el capital es trabajo pasado acumulado, pero que se olvidan de señalar que lo propio del capital no radica allí, que no es esa su realidad, sino el hecho de que se encuentra separado del trabajador. Lo que define al capital entonces no es la forma objetiva en la que se presenta __como trabajo pasado acumulado, el mundo de la riqueza material objetivada__, sino esa distancia en la que el trabajador se encuentra respecto de ella. Y esa distancia es resultado de la fractura del ser como totalidad, de la violencia que la propiedad moderna impone al modo de ser natural del hombre y del mundo.

Esa violencia, según lo explican los historiadores, pasa por fases sucesivas, formando momentos económicos distintos detrás de los cuales la propiedad se reproduce

¹⁹ Silvio Zavala: *La filosofía de la Conquista*. Tomado de: E. Dussel: *El Ecubrimiento del Otro*.

y avanza. Separa primero al hombre de la tierra, con lo cual surge el trabajador como campesino y la tierra como propiedad territorial. En un segundo momento separa al trabajador de los instrumentos de trabajo, con lo cual surge el oficial y la propiedad artesanal. En un tercer momento separa al trabajador de los medios de subsistencia, con lo cual surge el trabajador como trabajador libre __liberado de toda propiedad__, y el capital.

El ser violento del capital descansa en este hecho: es resultado de una violencia originaria que trastoca el modo de ser natural del hombre respecto de la naturaleza y respecto de sí mismo. Y es violento en su modo de ser esencial porque lleva en su seno la marca de su origen. Si ha de reproducirse, si ha de mantenerse sobre la faz de la tierra, solo ha de lograrlo replicando la violencia originaria de la cual es su expresión. Esa violencia, presente en la lógica de la acumulación, penetra en el cuerpo del mundo y lo da forma.

Es sin lugar a dudas este cuerpo violento el que se gesta en las entrañas de la vieja sociedad europea en ese <período intrauterino> del que nos habla Dussel. Cuerpo violento que sale a recorrer los caminos del mundo y que encuentra en el descubrimiento de América las posibilidades de su realización. La expresión subjetiva de ese cuerpo violento da forma a una actitud presente en el Yo conquisto, de la que el europeo es portador.

El yo conquisto

<La bandera o estandarte que llevó Cortés en esta jornada (se refiere a la conquista de México), era de tafetán negro con cruz colorada, sembradas unas mallas azules y blancas y una letra por orla que decía: Sigamos la cruz y con esta señal venceremos> ¹⁹.

Toda conquista es sin lugar a dudas un acto violento. El mundo de la vida está allí, reposando en sí mismo, el conquistador lo penetra, lo atraviesa y lo posee. Así con América, así con Asia, así con Africa. Este contenido violento del acto en el que se resume la conquista necesita de un conjunto de ideas sublimes que, al tiempo que escondan la violencia justifiquen y vuelvan legítimo el orden social que de ella surge.

Lo sublime no es por cierto un mero recurso de encubrimiento, una estrategia que el sujeto violento elabora para someter al otro por medio del engaño. Cuando esto sucede lo sublime desaparece y surge en su reemplazo el cinismo. Es lo que pasa en el momento actual con ideas tales como: paz, libertad, democracia, que ya no se corresponden al mundo de la ética __como correspondían en su momento__, sino que están presentes más bien como temas al servicio del discurso del poder y de sus prácticas. Lo sublime es una creencia cierta, un credo sincero, una fe en torno a la cual se forma la atmósfera espiritual que ratifica y afirma un modo de ser presente en el acto humano. Lo sublime es esa invocación a la cruz como signo que da sentido al acto del vencimiento. Lo sublime es su verdad, horizonte de sentido hacia don-

de dirige su existencia. Pero solo llega a ser verdad en tanto que sublimación de la violencia.

En el campo de lo sublime nos encontramos por lo tanto con esas ideas fundamentales __de fundamento__, que están relacionadas con el destino, y que hacen posible el nacimiento de la sociedad ideal __la Ciudad de Dios en la concepción de los cristianos__, espacio de la ilusión colectiva sobre la que descansa la fe, es decir las creencias políticas propias de una sociedad y de una época. Esas ideas, que en un primer momento son la expresión intelectual del conquistador, forma en la que se manifiesta su ser, han de devenir ideas universales en las que se reconozca también el conquistado. El conquistador levanta primero la mano con la espada, luego levanta la mano con la Biblia. Se trata de la práctica de la subyugación que lleva adelante el poder para mantener el orden social creado con la violencia. Se trata de esa práctica por medio de la cual es posible el control intelectual y moral de la sociedad. En un primer momento agradece, en un segundo subyuga a la víctima.

En la subyugación el conquistador despliega sobre el conquistado la seducción, lo enamora, demanda su deseo al hacer que se enamore de aquello en lo que descansa su fe. De ese modo el conquistado deviene parte activa de un todo ilusorio, la comunidad ideal como horizonte de destino que administra de ese modo la violencia originaria y la reproduce.

En el mundo moderno, esas ideas fundamento, ideas su-

blimes que expresan el ser espiritual de la sociedad burguesa y dan lugar a la formación de la comunidad ideal como horizonte hacia donde se dirige la existencia, están relacionadas con la libertad. Fundamento ético del mundo moderno, la libertad se presenta como idea central del ser posible.

Se trata por supuesto del mito de Occidente, un particular relato __seductor hasta no más__, que cuenta el modo como el hombre moderno resuelve sus querellas con la naturaleza y consigo mismo. Este mito, en su versión moderna, habla por boca de Fukuyama.

En su origen, el hombre se encontraba dominado por la naturaleza. Se presentaba ésta como un poder despótico y hostil frente al cual el hombre estaba privado por completo de realidad, ni más ni menos como cualquier bestia. La realización de sus deseos dependía no de él, sino de la naturaleza, mezquina siempre, que lo mantenía sometido de ese modo. Así vivió durante muchos años en un período largo de la humanidad atormentada. La superación de la servidumbre fue posible gracias a un descubrimiento que le ponía a la altura de Dios: inventó la ciencia. Por medio de ella, y gracias a ella, se invirtió la relación primaria de dominio y apareció un estado nuevo de vida. El hombre ya no era ahora controlado por la naturaleza, sino que ella era controlada por él. De ese modo el hombre devino libre, se enseñoreó sobre la naturaleza y fue sujeto. Los bienes que necesitaba para satisfacer sus deseos eran ahora resultado de su acción consciente, desarrollada en el trabajo, que lo hacía guiado por la cien-

cia. A partir de entonces la riqueza material fluyó como agua de manantial.

Pero si bien el hombre se volvió libre frente a la naturaleza exterior por efecto del trabajo guiado por la ciencia, no fue libre en cambio respecto de su propia naturaleza interior presente ya no en el deseo de objetos exteriores, sino más bien en el deseo de los otros como deseo de sí mismo: <deseo de reconocimiento>. Sujeto a este deseo, en la búsqueda de reconocimiento, el hombre terminaba enfrentándose al hombre en una lucha violenta. La perspectiva de esta lucha no era otra que la de su aniquilamiento. El miedo a la muerte __instinto natural__, intervenía entonces en su auxilio para conservar su vida. Sujeto a ese instinto uno de los contrincantes debía someterse. De ese modo, a cambio de la vida, uno de ellos terminaba convertido en esclavo mientras que el otro se asumía como amo. Pero ni el amo ni el esclavo habían logrado realizar en forma plena su deseo de reconocimiento, el esclavo porque había renunciado a su libertad y en ello negaba su existencia como humano, y el amo porque era reconocido no por un hombre igual a él, sino por un inferior, por un sub hombre. Paradoja en la que el hombre no alcanza a realizar su humanidad como deseo de reconocimiento, ha de resolverla cuando la violencia que enfrenta a hombre contra hombre termina siendo reemplazada por el derecho moderno. Liberado de la naturaleza por efecto de la ciencia moderna, y liberado de sí mismo por efecto del derecho moderno, el hombre deviene libre, afirma su ser esencial y se abre al mundo.

La fuerza seductora presente en el relato de la moderni-

dad viene del hecho de que por efecto de ese acto primario que el mito cuenta, la existencia depende ahora del hombre y no de un poder ajeno y extraño a él. Solo de ese modo puede realizar su humanidad en lo que es: libre. Pero se trata de un relato, de un mito en el que se sostiene la fe moderna.

En el plano de las relaciones reales, de la comunidad real, dominada por intereses particulares y diversos, allí donde las ideas sublimes que forman el cuerpo teórico y sostienen la figura de la libertad no logran iluminar el mundo de la vida, por el contrario, el hombre de la modernidad se descubre abatido y solo, reducido a la insignificancia, dominado por unos poderes que no sabe controlar. Su infinita grandeza presente en el discurso se convierte de inmediato en su infinita miseria como existencia real. En el quiebre de esta paradoja, allí donde se juntan los sentidos opuestos de lo uno y de lo otro, lo sublime, como por arte de encantamiento y maldición, deviene en su contrario, deviene cinismo:

<En Occidente __dice Fukuyama__, nos hemos vuelto enteramente pesimistas acerca de la posibilidad de un progreso general en las instituciones democráticas. Este profundo pesimismo no es accidental, sino que ha surgido de los acontecimientos, verdaderamente terribles, de la primera mitad de nuestro siglo: dos destructoras guerras mundiales, el ascenso de ideologías totalitarias y el empleo de la ciencia contra el hombre con el armamento atómico y la destrucción del medio ambiente. La experiencia de las víctimas de este siglo de violencia política __desde los supervivientes del hitlerismo y el stalinismo

a las víctimas de Pol Pot__, parece negar algo que pueda llamarse progreso histórico. Nos hemos acostumbrado tanto a suponer que el futuro tendrá malas noticias respecto a la seguridad y a la salud de las prácticas políticas decentes, liberales, democráticas, que nos es difícil darnos cuenta cuando las hay> ²⁰.

La no correspondencia entre el mundo de la tierra y el mundo del cielo, la distancia entre el mundo de la vida y el mundo de las ideas y de la ética, la contradicción flagrante entre el ser real y el ser deseado solo es posible entenderla si admitimos una hipótesis: la libertad, tal como ha sido pensada en Occidente, no es un atributo del hombre real, sino más bien la forma mental en la que se expresa el capital, ese ser violento que sale a conquistar el mundo, expresión sublime de un cuerpo violento.

El deseo de reconocimiento al que nos remite Fukuyama como fundamento subjetivo del hombre en general, el thymos moderno, necesita de una deconstrucción que permita ubicar al verdadero sujeto del cual es su expresión.

<El deseo de reconocimiento puede parecer, de entrada, un concepto poco familiar, pero es tan antiguo como la tradición filosófico política occidental, y constituye una parte muy familiar de la personalidad humana. Lo describe primero Platón en la República, cuando señala que hay tres partes en el alma: una parte que desea, una parte que razona y una parte a la que llama Thymos, "ánimo" o "coraje". Gran parte de la conducta humana puede ex-

plicarse por una combinación de deseo y razón: el deseo induce al hombre a buscar cosas exteriores a él, mientras que la razón o el cálculo le muestra la mejor manera de alcanzarlas. Pero, además, los seres humanos buscan el reconocimiento de su propia valía, esto es lo que en nuestro lenguaje particular llamaríamos "autoestima" o "respeto de sí mismo". La inclinación a buscar esta autoestima surge de la parte del alma llamada thymos. Es como un innato sentido humano de justicia. Uno cree que tiene cierta valía, y cuando le tratan como si valiera menos de lo que cree, experimenta la emoción de la ira. En cambio, cuando uno no consigue comportarse de acuerdo con su sentido del propio valor, siente vergüenza, y cuando a uno se lo valora con el sentido de su propio valor, siente orgullo. El deseo de reconocimiento y las correspondientes emociones de ira, vergüenza y orgullo constituyen partes de la personalidad humana críticas para la vida política²¹.

Parecería ser que el sujeto del thymos del que nos habla Fukuyama es el hombre universal nacido de la revolución francesa y norteamericana, pero en realidad se trata de otro sujeto, menos espiritual, que habla por boca de los hombres modernos, es decir de los propietarios privados. Ese sujeto no es el hombre sino el capital, así como en otras épocas premodernas es la propiedad territorial. Parecería que son los hombres autónomos y libres los que se expresan, pero ello es solo una ilusión, ilusión por medio de la cual se encubre el verdadero origen de los sentimientos y de las emociones.

El problema se aclara cuando preguntamos respecto de

aquello sobre lo cual se construye el thymos, es decir cuando se averigua respecto del contenido de aquello que sostiene el sentido de lo humano en el mundo moderno y que da forma a la auto estima. ¿Cuándo pido el reconocimiento de mi dignidad en la que se sostiene mi auto estima, qué estoy pidiendo en realidad? Quiero que el otro reconozca que estoy hecho de ciertos valores que definen mi modo de ser y de estar en el mundo. ¿Pero de qué valores? De aquellos en los que afirmo mi existencia como parte de un mundo que tiene su particular modo de ser. Ese modo de ser, en la sociedad moderna, viene dado por el tener. Soy lo que tengo en tanto que posesión. Lo que me define entonces es la propiedad como apropiación. En el mundo moderno no hay tragedia más grande que el carecer de propiedad, así como no hay felicidad más grande que ser propietario. Nadie se enorgullece porque le digan que no tiene nada y le traten como a tal, nadie se avergüenza porque le digan que es rico y le traten de ese modo. Y la expresión del tener es por cierto una determinada masa de dinero.

El thymos moderno, fundamento subjetivo del que depende la autoestima, que se despliega como ira, orgullo o vergüenza dependiendo de cómo le traten, está hecho de codicia, es decir de ese afán desmesurado de apropiación. Por medio de ese thymos, que hace al hombre de la modernidad un devorador incansable de riqueza, la propiedad moderna penetra en el mundo, se apropia de él y lo organiza. El deseo de apropiación __valor fundamental del hombre moderno__, es la expresión subjetiva de la lógica de la propiedad. Lo que en la lógica de la propiedad es acumulación, en el hombre moderno es pose-

sión. De aquí surge el yo conquisto como actitud natural del yo europeo, que se ubica de ese modo en el mundo, penetra su cuerpo, lo organiza y lo forma. Esa forma descansa en el interior de lo que se llama estatuto colonia.

El estatuto colonial

Colonia no es tan solo el nombre que designa un tipo de relación de pueblos y naciones desde el derecho internacional, que vino a substituir el derecho natural de conquista. Este sesgo interpretativo dice que las colonias dejaron de existir desde el momento que se formaron como naciones soberanas después de la independencia. De este modo, en la actualidad no existirían colonias. Es esa la noción dominante en el presente actual desde la que se establece la geografía del mundo: un conjunto diverso de naciones todas ellas soberanas, que se distinguen unas de otras por su grado de desarrollo económico, sus costumbres y usos, su idioma, su cultura. Noción dominante que esconde una mentira.

La palabra colonia sin embargo, fuera de este registro jurídico que encubre la verdadera realidad de las cosas, designa otro estatuto muy diferente. En efecto, ser colonia es estar allí, en un determinado lugar del planeta, ocupar un espacio en la geografía del mundo, para satisfacer con su ser íntegro, como cuerpo y como espíritu, el deseo del otro presente como sujeto de ocupación. Ser colonia es ser soporte, base de sustentación del deseo

del Yo que se abre paso por medio de la violencia colonizadora.

El contenido de ese deseo que da paso a la modernidad __y que en la colonia se lo vive como efecto__, más allá de las ideas sublimes que lo acompañan, aparece y se hace patente en el siguiente texto, claro y preciso:

<La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. La causa ha sido por la insaciable codicia y ambición que han tenido. Debo suplicar a su majestad con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman conquista>. (Bartolomé de las Casas) ²².

Amen de la violencia que la conquista pone en movimiento en ese momento previo a la formación de la colonia, lo propio de ella __de la conquista__ es la adecuación de esa parte del mundo incorporado al deseo del Yo europeo como sustento de su propia existencia, la adecuación del mundo de la vida a las necesidades del capital, ese cuerpo violento en crecimiento que sale a recorrer los caminos del mundo, ávido de codicia.

La victoria de Europa sobre el mundo __América, Africa, Asia__, en los procesos de conquista, ha sido explicada desde diferentes ángulos: Filosófico: superioridad de la razón sobre el mito. Religioso: superioridad del monoteís-

mo sobre el politeísmo. Tecnológico: superioridad de las armas de fuego sobre armas rudimentarias. Simbólico: Superioridad de la imagen del conquistador como encarnación de los dioses esperados. Todas estas explicaciones estarían bien de no ser que se apoyan en un eje epistémico inexacto que aparece en la palabra superior o superioridad: el ser superior de Europa sobre los demás pueblos, culturas y naciones conquistadas. Desde ese eje epistémico, el relato explicativo es justificación. Podría pensarse mejor que la realidad de la periferia deviene inferior por efecto de la conquista que sede a la violencia del conquistador. El problema tiene que ver más bien con lo que podríamos señalar como superioridad de la violencia. Esa superioridad de la violencia, de la que el Yo europeo es portador, descansa en el rompimiento de la totalidad y la constitución del mundo de la vida en objeto al servicio del capital, tal como se explicó en líneas anteriores. Se trata de la reducción del mundo de la vida a un quantum de acumulación.

Con el nacimiento del capitalismo se opera un proceso de transformación del hombre como sujeto económico y del producto como objeto económico. En la presencia de la mercancía __unidad de valor de uso y valor de cambio__, lo importante es el valor de cambio. El valor de uso solo es soporte de aquel. Quiere decir esto que el ser mismo de la mercancía no está al servicio de la satisfacción de las necesidades, sino de la acumulación. Igual con el hombre. Sujeto a esta determinación, su voluntad no es la de la construcción de la cosa como objeto útil, sino co-

²³ Silvio Zavala: *Filosofía de la Conquista*. Tomado de: E. Dussel: *El Encubrimiento del Otro*.

mo objeto que valoriza y amplía de ese modo el mundo de la riqueza acumulada. El mundo de la vida __el ser sensible de las cosas y de los hombres, su aspecto cualitativo por donde circula la vida__, es indiferente. Esto configura un tipo de deseo ilimitado, que no se agota nunca, sino que, por el contrario, se hace cada vez más fuerte mientras más se satisface. Un deseo insatisfecho siempre, que por efecto de esta paradoja que pone en movimiento el capitalismo se vuelve un poder infernal. De allí surge la violencia del capital presente en la violencia del conquistador. En efecto, para el conquistador, el mundo con el que se encuentra no es otra cosa que una inmensa cantera de medios y recursos que para él existen solo como materia de satisfacción de su deseo de acumulación. La riqueza cultural del oro como valor simbólico para los pueblos americanos se troca, por efecto de lo anterior, en una determinada cantidad de lingotes que allá donde la economía mercantil los reconoce como dinero han de funcionar como medio de acumulación del capitalismo naciente. Igual con la plata y las piedras preciosas. De este modo, al servicio de esa nueva religión fundada en el dinero como dios terrenal, la conquista funciona como saqueo y el conquistador como saqueador. Y no tiene límite, como ya se ha dicho.

Sucede igual en el campo del cuerpo, de la palabra, de la religión y de la sexualidad, que dejan de pertenecer al mundo de la vida para ser convertidos en meros instrumentos al servicio de la acumulación.

En un momento posterior, cuando la fase de saqueo de los metales preciosos había sido agotada y era necesario producir una riqueza nueva al servicio del capitalismo metropolitano, se intensificó el comercio de esclavos para reponer la masa de trabajo diezmada por efecto de la sobreexplotación en las minas y los campos de allende la mar. Africa se convirtió entonces en una cantera inagotable de mano de obra gratuita para los obrajes y las plantaciones que empezaban a proliferar por doquier. El Negro no era entonces un hombre, era una potencia productiva ligada al aparato productivo colonial. Igual el indio y el mestizo, el zambo y el mulato, el cuarterón y el cholo, el blanco empobrecido que dejaba de ser blanco en el acto. Luego vino la primera y segunda división internacional del trabajo como nueva racionalidad de dominio en un mundo que para entonces había hecho de la colonia una figura del pasado, pero que no había logrado superar el estatuto colonial como mecanismo de integración mundial. Por el contrario, oculto detrás del ropaje del derecho internacional, que hacía de la soberanía de las naciones recién formadas una caricatura burlesca de la soberanía de las naciones hegemónicas, y del mercado mundial un espacio de integración de sujetos económicos desiguales, el estatuto colonial es ahora mucho más fuerte que antaño, una geometría invisible que sostiene el dominio del Primer Mundo fundado en la violencia del capital. El conquistador fue reemplazado por el encomendero, el encomendero por el comerciante, el comerciante por el prestamista, el prestamista por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Y junto a ellos estuvieron la espada y la Biblia, el acial y el derecho sobre indios, las

flotas invasoras y los tratados de comercio, los portaaviones y las cartas de intención.

El estatuto colonial, mecanismo de violencia y de poder que organiza el mundo moderno poniendo el mundo de la vida al servicio del capital, es entonces el fundamento del orden social vigente que se reproduce por medio de la violencia imperial, violencia dominadora del Primer Mundo sobre el Tercer Mundo, del centro sobre la periferia.

El mito violento

Los hay muchos, de diferente origen y textura, sobre temas diversos, que reviven en la memoria profunda, como recuerdo lejano, aquellos hechos traumáticos sucedidos en un tiempo originario, que estructuran la desdicha en el presente: ser objeto de explotación y dominio, estar puesto sobre la faz de la tierra para la realización __con su cuerpo y con su alma__, del deseo del que domina, del que se levanta frente a mí como negación de mi deseo profundo y auténtico, del ser violento que me aplasta. Relatos llenos de esplendor que aterroriza, construcciones hechas desde la estética del poder, vislumbre de la muerte que se apropia de la vida.

<Los frailes se hicieron dueños de la destrucción de la idolatría... Se preciaban de conquistadores en lo espiritual, así como los conquistadores lo eran en lo temporal. Y visto que los frailes con tanta osadía y determinación

pusieron fuego a sus principales templos y destruyeron los ídolos que en ellos hallaron, parecíoles (a los indios), que esto no iba sin fundamento>²³.

El fundamento estaba, por cierto, en la fuerza del mito violento, en el esplendor del cuento que iba tomando cuerpo, en la estética de la violencia y la muerte que se iba formando.

Aquel que habría de devenir Dios por efecto de la derrota del otro y de su acto posesorio de apropiación, el Yo europeo en América, presente en la figura de Cortés, según nos cuenta Dussel, partió de Cuba el 18 de febrero de 1519:

<Costeando Yucatán avanzan después de muchas aventuras hasta las costas orientales del imperio azteca (San Juan de Ulúa). Allí tuvo noticias de los aztecas, de su emperador Motecuhzuma __escribe Torquemada__, el que ya estaba enterado de las dos expediciones españolas a sus costas, ya que en la expedición de Grijalva habían dado los informantes noticias al Emperador:

"Es el caso que todos juntos los que aquí venimos hemos visto dioses que han llegado a aquella costa en grandes casas de agua... Motecuhzuma quedóse solo y pensativo y aun bien sospechoso de mucha novedad en sus reinos... y traía memoria lo que su adivino le había dicho y creer que sería Quetzalcohuatl a quien en un tiempo adoraron por dios e ido por aquellas partes orientales"²⁴

<Es por ello que cuando llega la primera embajada del

emperador a Cortés, todavía en sus barcos junto a la costa, las palabras con las que se describe el hecho son las siguientes:

"Ellos respondieron que eran mexicanos, que venían de México a buscar a su Señor y Rey Quetzalcohuatl que sabían que estaba allí".

<Por primera vez Cortés sabe que es un "dios" para aquellas gentes. Su ego empieza a situarse, definitivamente, de otra manera:

"¿Qué quiere decir esto que dicen estos que aquí está su Rey y su Dios y que le quieren ver? Esto oyó Cortés y él con todos pensaron bien el caso".

<Y Cortés recibió saludos de Dios y Señor.. Luego se postraron en tierra y la besaron. (Y los indios dijeron):

"Dios nuestro y Señor nuestro seáis muy bien venido que grandes tiempos ha que os esperamos nosotros vuestros siervos y vasallos". Y de inmediato "pusieron en la cabeza una pieza hecha a la manera del almete, en que había mucho oro y piedras preciosas de mucho valor".

<El primer día se trató a los embajadores muy bien. En el segundo, por el contrario,

"quisieron espantar a estos mensajeros con disparar la artillería desafiándoles para que luchasen".

<Los embajadores __que no eran guerreros en este im-

perio tan institucionalizado___, quedaron aterrorizados y se negaron a luchar. Fueron despachados violentamente como afeminados y les dijeron:

"Que se fuesen como tales a México, que ellos venían ya a conquistar a los mexicanos y que a sus manos morirían todos".

<Así se enfrentaron dos "mundos". El uno moderno, de sujetos "libres", que decidían de común acuerdo; el otro, el del más grande imperio del Nuevo Mundo, completamente limitado por sus tradiciones, sus leyes adivinatorias, sus ritos, sus cultos, sus dioses, y que repetían en su consciencia:

"¿Quiénes serán o de dónde vendrán aquellos que nos han de conquistar a nosotros los mexicanos, que somos los poderosos y antiguos temidos en todos los reinos?... Mucho admiró Motecuhzuma de lo que estos embajadores dijeron, y mudáronse los colores del rostro y mostró muy gran tristeza y desmayo"²⁵

Las amenazas de los conquistadores, y la tribulación por la desdicha venidera del Rey de los que habrían de ser conquistados se cumplieron, convirtiéndose el mito violento en realidad presente.

En efecto, siempre de la mano de Dussel:

<Y así llegaron a la primera gran ciudad Cempoella... "entraron por el lugar y vieron tan gran pueblo, tan fresco y alegre, con casas hechas de adobe y otras de cal y canto y tan llenos de gentes por las calles que los salían a

ver, se confirmaron en llamar a las tierras Nueva España... Era Cempoella grandísimo poblazón".

<Cortés actuaba como los cristianos de la reconquista, como los Reyes Católicos ante Granada. Pactaba con unos dividía a los otros, y los iba lentamente derrotando ___en violentas batallas en las que los soldados, un puñado, demostraban de todas maneras la práctica adquirida en más de siete siglos de lucha contra los musulmanes en la península ibérica, el uso de las armas de fuego, los cañones de pólvora, los bestiales perros amaestrados para matar, los caballos tenidos por dioses desconocidos, etc___. Obraban con tantas dobleces, hipocresías, mentiras, maquiavelismo político de gran eficacia, que su accionar desconcertaba a los mejicanos, expertos en el dominio de cientos de pueblos, pero de una honestidad en su palabra completamente ingenua para el hombre moderno.

"Extendióse por toda la tierra la llegada de gente tan extraña, no por temor de perder sus tierras, sino porque entendían que llegó el fin del mundo".

<En efecto su mundo se acababa. Irremediablemente era el fin del mundo azteca.

<El encuentro del conquistador con el Emperador azteca __continúa Dussel__, es un momento central. Nadie podía mirar en su rostro a Motecuhzuma. El Emperador, contra su voluntad, se vio exigido al final a recibir a Cortés a la entrada de la gran ciudad. Ciudad imponente, de decenas de miles de habitantes, con ejércitos de cincuenta y cien mil hombres de guerra, contra solo tres-

cientos soldados castellanos.

"Se apeó el gran Montezuma de las andas. E cómo Cortés vió y entendió é le dijeron que venía el gran Montezuma... llegó cerca de Montezuma, a una se hicieron grandes acatos".

<Cara-a-cara, de un conquistador, desde su decisión libre y personal de enfrentar a un Emperador y su imperio, ante un cuasi dios para su pueblo pero determinado absolutamente por los designios de esos mismos dioses expresados en augurios, sortilegios, definiciones astrológicas y mitos, teorías y otras maneras de saber lo que se debía hacer. Un Yo moderno libre, violento, guerrero, hábil político, juvenil... ante una "función imperial" dentro de un "nosotros" necesario, trágico como el Prometeo encadenado. Todos miraban la tierra ante el emperador. El "Yo-conquistador" era el que lo miraba de frente, con libertad, y "fue una venturosa y atrevida entrada en la gran ciudad de tenustitlan, Méjico, a 8 días del mes de noviembre, de 1519".

<El 13 de agosto de 1521 volverían a entrar a la ciudad, pero destruyéndola y tomándola.

<Del cara-a-cara igual a igual con Moctezuma, ahora Cortés tendrá al Emperador Cuahutemoc, el sucesor, humillado y vencido ante él:

"Entre tanto que le fueron a llamar, hizo aderezar Cortés un estrado lo mejor que pudo con petates y mantas y otros asientos...Y luego vino Guatemuz y le llevaron ante Cortés, y cuando se vio delante del le hizo mucho acato

y Cortés con alegría le abrazó.... Y con esto se acabó esta junta y Cortés se hizo Señor de México y de todos sus reinos y provincias" ²⁶

De ese modo concluye el relato en el que se afirma el mito violento que legitima, incluso ahora, quinientos años después, la hegemonía del Yo europeo como amo y señor del mundo, mito que explica del modo más natural el por qué del orden actual de dominio y explotación en la figura del ser violento, del conquistador, del extranjero, del venido de. Las consecuencias de ese mito violento, como en el mito, habrían de ser devastadoras para el mundo colonizado.

El deseo del conquistador, tal como queda dicho, no es otro que el de apropiación del mundo recién descubierto en función de una nueva lógica económica que empieza a tomar cuerpo en el continente europeo, lógica de acumulación ligada al capital. No se trata por lo tanto de la apropiación como simple saqueo, como robo, como asalto de pirata que despoja y se va. Se trata de la adecuación del mundo descubierto como parte integrante de un nuevo sistema fundado en la explotación universal. En el interior de ese sistema la periferia ha de ocupar una posición, un modo de ser. Se trata por lo tanto de la construcción de una identidad nueva que la conquista, como posesión, hace que venga al mundo. Esa posición __el ser de América Latina, de Africa, de Asia__, no es otra que la de ser fundamento del sistema colonial. De ese modo los pueblos y las culturas de la periferia se constituyen en parte activa de un nuevo ritual en el que descansa la modernidad. En el proceso de valorización del capi-

tal mundial el mundo recién descubierto, la periferia, asume la condición de cuerpo sacrificial.

La legitimación del mito violento ha de encontrar una razón violenta, una verdad y una verosimilitud. En el paso del mito al logos, la conciencia del Yo europeo construye las proposiciones básicas de un sistema de representación que ha de gobernar al mundo como verdad de los tiempos modernos. Se trata, por supuesto, de las proposiciones que dan vigencia al discurso eurocéntrico: la modernización.

Ser moderno, en el nivel de las definiciones básicas, no está relacionado con la forma que asume la vida de la sociedad, identificada con el modo de ser urbano, la vida en la gran ciudad. No está identificado tampoco con la producción fundada en una determinada tecnología por la cual el trabajo es guiado por la ciencia. No tiene que ver con la existencia de un sistema jurídico que regula las relaciones de los hombres en tanto que individuos con los hombres en tanto que colectividad. Ni siquiera está relacionado con la existencia de una religión en la que se separa el mundo del aquí con el mundo de más allá por lo cual surge la idea de la sociedad como ámbito autónomo del hombre. El fundamento básico del ser moderno descansa en una entidad particular, señalada con lucidez magistral por Ginés de Sepúlveda __pensador moderno y gran humanista español, como dice Dussel__, en la comparación que hace del mundo americano con el mundo europeo, por la cual los primeros devienen bárbaros y los segundos civilizados, los unos inferiores y los otros

superiores. Dice él que en ese modo de ser del mundo americano, presente en su gran arquitectura, en sus prácticas productivas de gran tecnología, en sus sistemas de organización social, etc, etc, a lo sumo sirve para: <probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón>. Lo que los hace distintos, bárbaros e inferiores, es el que: <en su república nadie posee individualmente, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atendidos a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no por oprimidos por la fuerza de las armas, sino de modo voluntario y espontáneo es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros>²⁷.

El ser moderno, entonces, como propietario privado. En el ser propietario privado descansa la condición esencial como atributo de la que depende lo humano: la libertad. Puesto que los indios de América, los africanos, los asiáticos no son propietarios privados, no son libres. Puesto que no son libres, son inferiores, bárbaros, no han alcanzado la cima de del desarrollo humano. Europa, en cambio, tiene como fundamento suyo la propiedad privada, esa capacidad de apropiación individual. Puesto que las personas pueden apropiarse individualmente, tienen entonces libertad. Puesto que tiene libertad, son superiores.

Trescientos años después de lo dicho por Sepulveda, esta entidad central de la que dependen el ser moderno ha de encontrar en Hegel su mejor argumento: principio explicativo de la historia, fundamento del ser, con lo cual el mito violento deviene razón universal. El mito se forma

como logos en el discurso de la modernización. Este discurso, que reproduce el dominio europeo y su justificación, funda un sentido de realidad, un horizonte, un hacia dónde ir, controlado por el Yo europeo como colonizador, e interiorizado en la subjetividad del colonizado: del americano, del africano, del asiático como certidumbre de existencia.

<Siendo la cultura europea más desarrollada, es decir, una civilización superior a las otras culturas (debe ser tomada como referente).

<El que las otras culturas "salgan" de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas. Es entonces un proceso emancipador. Además, dicho camino modernizador es obviamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la falacia del desarrollismo.

<La dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia necesaria (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora; también quedan justificados eventuales sufrimientos que pueden padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador, y pago de una "inmadurez culpable".

<El conquistador o el europeo no solo es inocente, sino meritorio, cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria.

<Las víctimas conquistadas son "culpables" también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron "salir" de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios: es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se revelan contra esa acción emancipadora-conquistadora>²⁸.

Son todos estos fundamentos bien estructurados de en los que el mito irracional que justifica la violencia deviene logos, razón de ser, presente el en interior del discurso desarrollista en tanto que discurso de dominación.

Las periferias

Las hay muchas, producto todas ellas de la exclusión, forma en la que se manifiesta el ser del mundo organizado en torno a la explotación del capital y dominado por la propiedad.

Hemos estado acostumbrados a la palabra en singular: centro y periferia. Europa como centro, América, Asia, Africa, como periferia. Esta forma de enunciación esconde sin embargo una falacia, crea un referente geográfico de homogeneidad que esconde diferencias radicales y profundas. En América, en Africa, en Asia, los grupos dominantes, sean estos económicos, políticos o culturales, nada tienen que ver con las campesinos, los obreros, los desocupados, los marginales, aquellos que han sido ubi-

cados, por efecto de la reproducción del capital y su lógica de acumulación, en los territorios del último círculo, allí donde la vida deja de tener sentido y realidad, son más bien parte del mecanismo general de explotación y dominio a nivel mundial. Lo mismo si pensamos en la realidad del obrero, del campesino, del desocupado y del marginal de Europa respecto de sus propias burguesías. Por efecto de esa identidad geográfica se desvanece el vínculo natural en el que se encuentran y se reconocen los explotados y oprimidos del mundo como semejantes los unos con los otros, y aparece más bien un sistema de solidaridades falsas en las que participan supuestamente de un destino común como parte de un proyecto nacional único. La historia ha demostrado todo lo contrario. Detrás de la imagen geográfica las identidades son de otro tipo. Más allá de la frontera nacional los explotados se reconocen como semejantes, idénticos en cuanto a los motivos, idénticos en cuanto a los objetivos que buscan. Las formas pueden ser diferentes dado el particular desarrollo de sus historias recíprocas, pero el lenguaje se encarga de unificarlos. El centro y la periferia entonces no como aquello que cae dentro de los dominios del signo geográfico, sino como diferenciación en tanto que ubicación en el mundo producto de la exclusión, ya sea como exclusión relativa o como exclusión absoluta. Las periferias, por lo tanto, como exclusión. Las periferias como el mundo de la vida excluido por efecto de la reproducción del capital mundial y de la lógica de la acumulación. Las periferias entonces como espacio de existencia del mundo de la vida dominado y oprimido, espacio de la alteridad negativa del orden social dominante, territorio del que surge el mal.

En el mundo capitalista es la naturaleza en primer lugar el gran excluido. Parecería que se trata de una exclusión absoluta, que separa en forma radical al hombre en tanto que espíritu respecto del mundo en tanto que materialidad. Esto sin embargo no es así. El hombre en la modernidad ha establecido una especie de comercio muy particular con la naturaleza __tanto con la naturaleza exterior como con su propia naturaleza interna__, un conjunto de intercambios múltiples que tienen como finalidad sostener la vida. En sentido estricto, la vida del hombre, tanto material como espiritual, encuentran en la naturaleza su fundamento absoluto. Sin embargo, por el tipo de vínculo que el hombre moderno ha establecido con ella, deviene objeto puesto para ser explotada. El hombre de la modernidad explota la naturaleza exterior no solo porque se vale de ella para satisfacer sus necesidades __hecho que corresponde al modo de ser propio del hombre y de la naturaleza como totalidad__, sino porque la convierte en objeto del que depende la acumulación. El hombre moderno somete a la naturaleza a la lógica de la acumulación al convertirla en materialidad pura puesta al servicio del capital. Surge de aquí, como vínculo propio del hombre moderno con el mundo, la razón instrumental, ese modo de ser que descansa en el cálculo utilitario, y que no es otra cosa que la expresión, en el plano de la subjetividad, de la propiedad moderna. Y sucede lo mismo con la naturaleza interior del hombre como cuerpo explotado por la consciencia que sigue el dictado de la razón. De ese modo, la naturaleza __tanto externa como interna__, que presta su cuerpo para participar en el proceso de reproducción, al presentarse como mero objeto

que el hombre manipula, deviene en lo excluido del mundo de la vida. Por efecto de la razón instrumental, la naturaleza deja de ser el cuerpo del mundo, su ser concreto, se convierte en una abstracción, un cuantun, y deja de ser aquello sobre lo que descansa la condición sensible del hombre. La secularización de la naturaleza, la pérdida de su dimensión sagrada, presente en otras culturas, es la expresión de este hecho. Por efecto de esta exclusión, la naturaleza se convierte en la primera periferia del mundo moderno, cuerpo sacrificial de los procesos de valorización del capital.

Una segunda periferia se forma a consecuencia de la ruptura del hombre como totalidad. La propiedad privada separa al hombre en tanto que individuo del hombre en tanto que especie. El individuo es el propietario privado, forma en la que la propiedad privada se personifica. La especie, en cambio, es la humanidad. El concepto de humanidad dice respecto de la condición del hombre como factor de humanización de la existencia, de la vida toda. Esa condición descansa en el trabajo. El sujeto que trabaja no es el hombre como individuo, ello es tan solo una ilusión de la modernidad creada por la ideología dominante, ilusión de la que depende la ética del individualismo, esa arrogancia del singular sobre la especie. El sujeto que trabaja, y que de ese modo humaniza la existencia, la vida, convirtiéndola en algo distinto de la vida animal, es el hombre colectivo, ser genérico que expresa de ese modo a la comunidad, es decir al común sobre el que se sostiene la vida de todos. El individuo, en tanto que propietario privado, se reproduce y afirma su existencia a costa del hombre en tanto que comunidad, convierte a la

comunidad en objeto de explotación, de apropiación. Esto hace que los procesos de valorización del capital, la acumulación, solo sea posible sacrificando a la comunidad. Con la presencia del sistema capitalista mundial, la humanidad termina por convertirse en lo excluido. La exclusión de la humanidad es la expresión del dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, del capital sobre el trabajador. La segunda periferia, por lo tanto, el mundo del trabajo que debe rendirse ante la presencia avasalladora del capital y su violencia acumuladora. De ese modo el trabajo deja de ser factor de humanización para convertirse en factor de valorización del capital. Se trata, por supuesto, del trabajo enajenado, forma que adquiere el trabajo en el mundo moderno a consecuencia de la propiedad moderna. No trabajo para vivir, vivo para trabajar.

Una tercera periferia tiene que ver con la fractura y separación de la totalidad del mundo, de la población universal, a consecuencia de las grandes potencias colonizadoras y los imperios modernos. Se trata del sistema colonial y del imperialismo, que divide y separa al mundo en Primer Mundo y el Tercer Mundo, Metrópoli y Colonia, Centro y Periferia, fractura que da lugar a la geopolítica moderna: sistema de explotación y dominio del Tercer Mundo, de la Colonia, de la Periferia.

Se trata por lo tanto de periferias distintas, formadas a causa de un mismo principio que las unifica y las vuelve parte de un mismo todo: la organización del mundo en torno al capital, en el que participan todas ellas, desde su particular situación, en el proceso de valorización del ca-

pital mundial y de acumulación de la riqueza general, pero que participan solo como cuerpo que ha de ser explotado, dominado, oprimido. En esa forma de participación son excluidas, es decir que están allí para satisfacer con su cuerpo y su alma el deseo del otro.

La globalización, forma moderna de integración fundada en el predominio del capital mundial, estaría formando una nueva periferia, constituida ya no en torno a la exclusión relativa, propia del capitalismo de antes de la revolución cibernética, sino de la exclusión absoluta que convierte a una parte de la población mundial en desecho, producto residual sobrante. El 70 % de la población según estadísticas actuales. Población compuesta ya no solo por los pobres de siempre, ese sector donde se opera el fenómeno de la putrefacción social, según lo define Marx, sino de todo aquello que se vuelve infuncional a la reproducción del capital mundial: sabios, científicos, poetas, sacerdotes, artistas, etc, etc. Este sector de la humanidad, al ser expulsados del sistema capitalista, del mundo moderno, al haber sido ubicado en el último círculo, dan lugar a un nuevo cuerpo que empieza a funcionar como Otro absoluto, alteridad negativa y radical en la que se niega el orden social burgués y el sistema capitalista en su conjunto. Esos excluidos modernos representan ese lado del mundo en el que descansa la fe y la esperanza de continuidad de la vida, lugar de las nuevas utopías en proceso de construcción, de las que ahora solo conocemos su lado negativo.

Ya sea como exclusión absoluta o como exclusión relati-

va, las periferias se constituyen como espacio carente de realidad, no solo por el hecho de ser el lugar de la explotación, de participar con su cuerpo y con su alma para satisfacer las necesidades y el deseo del otro, sino fundamentalmente porque, en esa su condición de estar puesto para el otro, se pierde a sí mismo de vista y se enajena en algo que no es él, deja de ser sujeto y se convierte en objeto, con lo cual renuncia a su propia humanidad.

IV.- EL MUNDO DE LA VIDA

Es decir el mundo como dimensión sensible ligada a la existencia.

El relato de la violencia toma ahora otro camino, no el de la objetividad del mundo, sino el de la subjetividad. Lo que en el plano de la dimensión objetiva del mundo es violencia, acción de violentar y alterar el orden normal de la existencia, en el plano de lo subjetivo es padecimiento.

Nos hemos acostumbrado a mirar el mundo como objetividad pura, como algo que existe allí independiente del hombre y que no nos alcanza sino en sus efectos. El hombre puede protegerse de él echando mano de la moral, de los buenos hábitos, del sano vivir. Es producto ello de la propia ideología del sistema, otro velo por medio del cual opera el poder. Resultado de esta forma de concebir las cosas, se termina por culpar al hombre y salvar al or-

den social. Pero esto no es así. El capital, al tiempo que forma el cuerpo del mundo, forma también el mundo de la vida, es decir lo sensible de la existencia como algo ajeno y extraño, difícil, en el que el hombre se pierde.

En la dimensión sensible de la existencia está el deseo. El mundo está allí, puesto para mí, el deseo actúa como vínculo. En el deseo, por efecto de éste, soy sujeto de deseo, me construyo como tal. Y está el mundo como objeto que mi deseo reclama. Por medio del deseo soy uno con el mundo. La vida es entonces el fluir constante de hombre con el mundo. De ese modo el mundo es el mundo de la vida.

En el plano del deseo nos encontramos como relación primera con la naturaleza. El mundo antes de ser mundo es naturaleza. La naturaleza deviene mundo por acción del deseo. Tiene que ver esto con el proceso de humanización de la naturaleza.

En la humanización de la naturaleza está la construcción de la forma que asume ésta para el hombre. La naturaleza del hombre es una naturaleza formada. De aquí surge el estilo. El hombre es sujeto de necesidad, esto es verdad, pero es también ___y fundamentalmente___, sujeto de deseo. De lo uno surge la economía, de lo otro la estética.

En la estética la vida se desarrolla con atención al gozo. Es el regocijo del vivir. En el gozo está la relación del hombre como ser sensible con la naturaleza como objeto que satisface la sensibilidad a partir de una forma o un

estilo. En la naturaleza formada que satisface de ese modo la sensibilidad está el mundo. De ese modo el deseo forma a la naturaleza, y forma también al hombre.

La violencia del capital al alterar la relación fundamental del hombre con la naturaleza, altera también la relación del hombre con el mundo. Quiere decir ello que altera la estructura formadora del deseo. Producto de ello surge una imposibilidad: el mundo como ámbito del gozo se vuelve esquivo, deja de estar allí para hacer posible el regocijo. De ese modo la violencia se convierte en padecimiento, en imposibilidad. De esto surge el Ser Ausente como existencia del hombre escindido en el mundo de la vida.

El Ser Ausente

El hombre lleva un conflicto, quiso ser en su juventud músico, es decir artista, pero la vida le ha puesto en calidad de profesor de música, que no es lo mismo. Va en el tranvía, sentado junto a la ventana, secándose el sudor del cuello con un pañuelo y abanicándose el rostro con el sombrero. Lleva el rescoldo del día pegado en la nariz: es como de asfalto reblandecido. Mientras piensa en su día rutinario de trabajo, comenta con su vecino de asiento lo terrible del calor a esa hora: es como en el desierto de Arabia. Está yendo en ese preciso instante a casa de uno de sus alumnos, el tercero del día, después de lo cual volverá a su casa para estar con su mujer.

A un costado de la vía asoma el bosque de nogales, en medio del cual se levanta el Burdel de las Gitanas. Lo ha

visto siempre desde la ventana del tranvía al pasar. A pesar de que está a tan solo unos metros de distancia, lo siente lejano, como una fulguración.

Justo en el momento que uno de los pasajeros comenta lo escandaloso de la presencia del Burdel, en el preciso instante en que la seducción de lo desconocido se le hace más fuerte, se da cuenta que no lleva consigo el maletín. Lo ha dejado por descuido en casa de Otilia, se distrajo conversando con su madre al momento de salir y lo olvidó. Ha sido un descuido lamentable, en el maletín están las partituras y sin ellas no podrá dar clases. Debe bajarse por lo tanto del tranvía y volver, no le queda otra. Con el malestar propio de quien tiene que enmendar un equívoco, Gavrilesco __pues así se llama el personaje del cuento__, se levanta del asiento y se dirige hacia la puerta.

Ya en la plataforma, la calle le recibe con ese olor de asfalto reblandecido. Se abanica con el sombrero mientras espera para cruzar la avenida, del otro lado de la cual está la estación donde debe tomar el tranvía de regreso. Molesto por el descuido, cansado y agobiado por el calor, se sienta en una banca.

En medio del sopor de la tarde, que bien podría ser el sopor de su alma, se lamenta en lo más profundo haber torcido el camino que le alejó de su condición de músico. No sabe cómo sucedió aquello y trata de recordar. No lo logra, el sopor es demasiado denso.

Debe mitigar de alguna manera ese sopor mientras espe-

ra a que el tranvía llegue, debe encontrar algo que le permita escapar de esa sensación insoportable de asfalto reblandecido que le deja la ciudad. Con esa intención, se levanta de la banca y se va con pasos cansinos hacia el bosque de nogales gigantes que está apenas a unos metros de donde se encuentra. Llega por fin al lindero y se queda contemplando.

Ahora recuerda cómo sucedió aquello de su abandono de la música: fue cuando conoció a Elsa, su mujer actual. Con ella entró en esa dimensión de la vida que corre de la mano de las obligaciones, era entonces pobre, como todo artista, y habían días que se acostaban sin comer. Fue la necesidad la que le convirtió en profesor de música, de eso no le queda la menor duda. Entró así no más sin darse cuenta y desde entonces han pasado más de veinte años.

La sombra de los nogales disipa por fin ese insoportable olor de asfalto reblandecido de la ciudad. Le gustaría quedarse allí una vida entera, pero debe ir a casa de Otilia para recuperar su maletín.

En ese preciso instante suena a sus espaldas el tranvía cuando pasa. Se ha quedado atrapado por descuido en la contemplación del bosque y el tranvía se le ha escapado. No sabe lo que le pasa, está como atontado, debe ser el olor de la ciudad. Ha cometido un nuevo descuido involuntario y ahora ya no tiene nada qué hacer. No le queda tiempo, imposible esperar otro tranvía para ir a recuperar su maletín, no podrá por lo tanto ir en busca del muchacho que lo espera.

Roto definitivamente el continuum de su día de trabajo, se queda de cara a la sombra fresca de los árboles de nogal. <Es sorprendente que nunca antes me haya detenido a contemplar los nogales>, se dice reprochándose su conducta mientras llena sus pulmones con el aire fresco y aromático del bosque, como de un bálsamo.

Los descuidos y las torpezas con los que se ha dejado sobornar para torcer el curso ordinario de su día de trabajo encuentran de pronto la recompensa que sin darse cuenta ha estado buscando. Como si llevara mucho tiempo allí escondida, acechándolo, una hermosa joven de piel oscura, engalanada con un collar de monedas de oro y plata, sale de entre los árboles y le toma del brazo invitándole a entrar en la casa de las gitanas.

__¿Vienes? __le pregunta.

__¡Vamos! __responde él.

¡Ahora es otra vez poeta, el mundo se le ha abierto de nuevo y él va a su encuentro!

Después de cruzar el jardín, conducido por la gitana, entran en el Gran Salón. Avanza pisando alfombras cada vez más mullidas y más suaves. A cada paso que da se le aceleran los latidos del corazón. Tan entusiasta está que le entra miedo de seguir adelante y se queda parado en medio de semejante ambiente majestuoso. Tan feliz está que ha recordado a Hildergarda, el amor de su juventud, de esa época en la que abrazó la pasión de la

música y que terminó perdiéndola en uno de esos momentos de aturdimiento y confusión a los que los hombres estamos expuestos. Pero está feliz también porque, en medio de ese ambiente decorado con tules y alfombras, como una promesa del mundo que ahora se le da de nuevo, están, desnudas, paradas frente a él, tres hermosas gitanas, a las que Gavrilescu mira con la emoción propia de esa época ya lejana en la que quiso ser músico. ¡Qué suerte la suya, todo a causa de sus descuidos!

Pero el mundo no se nos da en modo alguno en forma gratuita. Para poder apropiarse de las gitanas que le miran, Gavrilescu ha de someterse al juego que ellas le proponen. Son ellas tres: una turca, una griega, una judía; ha de adivinar cuál es la turca. Si lo logra todo será bonito.

¡Fácil, completamente fácil tratándose de un artista!

A pesar de que sabe cuál es cada una, al momento de señalar se equivoca.

¡Qué extraño, qué cosa tan rara, parecía tan fácil y se equivocó. No sabe lo que le pasa!

Pero lo que Gavrilescu desconoce, saben en cambio las gitanas. Ha recordado a Hildergarda y allí está el problema. Para posesionarse otra vez de su condición de artista ha recurrido al pasado. De allí surge el equívoco y la confusión. Por eso, en vez de señalar a la turca, indife-

rente a los gestos que ella le hace para que la ubique, endulzado como estaba en los destellos de la evocación de esa época ya lejana, termina señalando a la griega.

Y es que el mundo exige pureza en el juego de los acertijos a los que nos somete, solo de ese modo se nos da. Gavrilesco ha recurrido al pasado y el mundo le somete a su sanción.

__Todo podía haber sido tan bonito __murmura una de las gitanas__, pero se ha metido en un enredo a causa de la tal Hildergarda.

Sujeto al equívoco, derrotado en el juego de los acertijos, el mundo se levanta otra vez como una amenaza que lo agrede. Sumido en la confusión, perdido de sí de nuevo, no le queda otra que abandonar el burdel y reinstalarse en la rutina diaria donde existe como profesor de música. Con esa sensación de malestar propia de la derrota, sale por el sendero que le lleva de vuelta a la calle. Cuando abandona el bosque, la ciudad le espera otra vez con el olor del asfalto reblandecido.

Lo que primero que ha de hacer para reinstalarse en el continuum de su trabajo es recuperar su maletín. Ha sido un día terrible. Pero no le queda otra. Con esa determinación se encamina a la casa de su alumna Otilia.

Está pensando en alguna excusa que justifique su descuido mientras espera a que la puerta se abra. Sale por fin una señora a la que él no ha visto antes. Piensa que en el aturdimiento de la confusión ha timbrado en otro

puerta y retrocede para mirar la numeración: es por supuesto la misma puerta, el número está en el frontal, pero la señora que ha salido a recibirlo no es la misma que habita el departamento en el que ha olvidado el maletín.

__¿Qué desea? __le pregunta ella.

Gavrilescu dice que solo ha ido para retirar el maletín.

__¿Qué maletín?

__El maletín donde están las partituras, he estado aquí hace no más de una hora para dar clases a Otilia.

__¿Otilia, Otilia? __murmura la mujer__. Aquí no vive ninguna persona llamada Otilia, tal vez en el departamento de arriba __responde.

__No puede ser, es aquí justamente donde he estado.

__No insista, aquí no vive ninguna Otilia __dice la mujer mirándolo con desconfianza.

Sube de mala gana por las escaleras que conducen al segundo piso al tiempo que piensa que algo raro le está pasando.

La señora que sale a recibirlo le dice que en efecto una tal Otilia vivía en el piso de abajo, que se casó cuando estuvo en edad de contraer matrimonio y que luego de dejó el departamento para irse con su madre a vivir en Alemania.

__Pero de eso han pasado más de diez años __comenta.

__No puede ser __exclama Gavrilescu__, he estado hace apenas una hora con ellas, de eso estoy absolutamente seguro, me detuve conversando con la madre y olvide

el maletín.

Sin lograr acomodarse en el tiempo, desconcertado por lo que le está pasando, se retira para volver a su casa.

En el tranvía, al momento de pagar el pasaje, el controlador le dice que el billete con el que ha pagado salió de circulación hacía mucho tiempo, y se niega a recibirlo.

__No puede ser __protesta Gavrilescu más desconcertado aún__ hoy cuando salí de casa tomé este mismo tranvía y pagué con un billete semejante.

__Dejaron de circular hace muchos años, debe cambiarlo usted en el banco __le dice el pasajero que va a su lado, que se ofrece para pagar el importe del pasaje y evitar de ese modo que lo boten del tranvía.

No entiende ahora nada y solo quiere llegar a su casa lo más pronto para estar con Elsa. Ha sido un día terrible, lleno de confusiones. Toma asiento, apoya la cabeza en el respaldo y cierra los ojos para descansar. Se despierta justo en el momento que el tranvía se detiene en la estación donde debe bajarse.

Con la sensación del día fracasado, con la urgencia propia de quien por fin llega a su guarida, se acerca a la puerta de su departamento con la ilusión de encontrar a su mujer. Con esa intención mete la mano en el bolsillo del abrigo y saca el llavero. Busca en el manojito de llaves. Al fin encuentra la llave de la entrada y se dispone a meterla en el ojo de la cerradura.

Algo extraño pasa otra vez, la llave no calza en el ojo de

la cerradura. La revisa: es por supuesto la misma llave de siempre con la que abre la puerta de entrada de su departamento cuando vuelve de dar clases. Intenta de nuevo. Definitivamente la llave no calza. No sabe lo qué pasa y es ello motivo de desconsuelo porque quería entrar en silencio y sorprender a su mujer para darle un abrazo y un beso. No le queda otra que timbrar. Levanta la mano y pulsa el botón mientras por su cabeza pasa el incidente de la llave que no calza, el billete que no le recibieron en el tranvía, el relato de la señora que le dijo que Otilia se había casado y que se habían mudado de departamento hacía más diez años, el equívoco en el Burdel de las Gitanas.

Espera con ansiedad a que los pasos de su mujer sue-
nen en la escalera, pero dentro solo hay silencio. Timbra
otra vez. Definitivamente ella no está. Desesperado, em-
pieza a dar golpes en la puerta. Con un movimiento brus-
co se abre una ventana en el segundo piso y un hombre
con pijama saca la cabeza y le llama la atención. No ha
visto antes a ese hombre, no es el vecino que ocupa ese
departamento.

__Deje de golpear, ya ve que no hay nadie __le reprende.

__Yo vivo aquí __responde Gravilescu__, se ha dañado
la llave y no puedo entrar.

El hombre le mira con sospecha pensando que se trata
de algún ladrón, en ese departamento vive un doctor que
ha salido de vacaciones. Le dice que se vaya y le ame-
naza con llamar a la policía.

Definitivamente no sabe lo que pasa, ha sido un día lleno de confusión, todo le ha ido mal, para colmo su mujer no está. Desesperado, se dirige a la casa de enfrente, donde vive la vecina Rosa, ella debe saber lo que pasa. Cruza la calle gritando su nombre. Alguien, que ha salido a la ventana oyendo el escándalo, le dice que la deje dormir en paz, que no profane su memoria, que la señora Rosa murió hace mucho tiempo.

__No puede ser __dice Gavrilescu__, hablé con ella esta misma mañana.

__Debe usted confundirla con su hermana, la señora Rosa murió hace cinco años.

No sabe ahora qué hacer y solo le queda la taberna, allí le podrán indicar qué es lo que pasa.

El cantinero lo mira llegar y abre los ojos como si estuviera ante la presencia de un fantasma: es el mismo profesor de música que solía ir a tomar cerveza los fines de semana, el profesor Gavrilescu que un buen día salió de su casa para dar clases y no volvió más. El Cantinero le cuenta la historia verdadera: su mujer esperó a que volviera, esperó mucho, pero, pensando que a lo mejor habría muerto, vendió el departamento y se fue a vivir en otra ciudad.

__De eso ya son más de diez años __le dice.

Definitivamente ha terminado metiéndose en la confusión total, salió por la mañana para dar clases y al volver el cantinero le dice que ha estado ausente más de diez

años. Algo ha sucedido en el trayecto, algo que él no comprende en lo más mínimo. Ha de volver al Burdel de las Gitanas, ellas deben saber qué es lo que pasa. Agobiado y cansado, lleno de desaliento va en esa dirección.

En el burdel se encuentra con Hildergarda, la mujer de esa época en la que quiso ser músico y que la perdió. No sabe cómo está ahora ella allí y es ello motivo de mayor confusión.

__Hildergarda, me está pasando algo extraño, muy extraño, y no sé muy bien qué, es como si estuviera soñando __le dice.

Ella le explica con amor lo que ha sucedido sin que él se haya dado cuenta.

__Es así __le dice__, comienza como en un sueño__. Le toma la cabeza y la apoya en su regazo para que al fin pueda morir.

Hay aquí algunas sugerencias en torno a las cuales se anuda el relato por el que transita la vida de Gavrilescu; sugerencias que están relacionadas con esa forma de existencia que supone la presencia del Ser Ausente.

Primero.- El ser pasa de la cordura a la locura con una extraordinaria facilidad, basta para ello que se deje de percibir las cosas en la unidad interior del tiempo.

Segundo.- La existencia del ser descansa en dos dimensiones distintas: aquella que está ligada a la vida ordinaria, por un lado, y aquella que está ligada a la creación.

La vida fluye de la una a la otra en un juego de desplazamientos continuos, va del profesor de música que da clases para ganarse la vida al músico que lleva escondido.

Tercero.- Esas dos dimensiones tienen a su vez tiempos distintos: el tiempo del trabajo, por un lado, y el tiempo de la creación, por otro. El tiempo del trabajo es el tiempo finito, mensurable, tiempo de la necesidad. El tiempo de la creación, en cambio, es el tiempo absoluto, tiempo de la creación, del espíritu y de la libertad.

Cuarto.- Entre estos dos tiempos no necesariamente existe una relación de correspondencia automática; justamente porque la vida fluye entre esas dos dimensiones diferentes el vínculo entre esos dos tiempos es una construcción.

Quinto.- Hay en todo este proceso un fundamento: la memoria. El ser está hecho de memoria.

Sexto.- El recuerdo es el recurso que utiliza la memoria para distribuir al ser en el tiempo, tanto en el tiempo del trabajo como en el tiempo de la creación, en el tiempo ordinario de la vida como en el tiempo del espíritu, en el tiempo de la necesidad como en el tiempo de la libertad.

Séptimo.- Por efecto de alguna circunstancia determinada __que en su momento precisaremos__, el continuum del tiempo ligado al trabajo se rompe. A consecuencia de esto el ser pierde su continuidad. El recuerdo busca entonces otro tiempo donde ubicar al ser. Ese tiempo no es otro que el tiempo del espíritu. El profesor de música bus-

ca al músico. Esa intención del ser que se busca a sí mismo para no sucumbir se pone en movimiento cuando el mundo se le muestra otra vez como promesa. Se trata, por supuesto, del deseo de mundo. Para el caso del profesor de música que ha perdido el tiempo ordinario del trabajo, el mundo se le muestra de nuevo en la presencia de las tres jóvenes gitanas.

Octavo.- Por efecto de alguna circunstancia ese tránsito se vuelve imposible. En el caso del profesor de música por efecto de esa evocación del pasado desde donde trata de enfrentar el mundo del presente. A medio camino del tiempo del espíritu y fuera ya del tiempo del trabajo, el ser se queda solo con su memoria.

Noveno.- Como es el recuerdo el que distribuye al ser en el tiempo, y como es la memoria la substancia del ser, la locura es la memoria sin recuerdo.

Décimo.- La locura es la nada, muerte del ser como sujeto que ha perdido todo referente.

Así, pues, el cuento de Mircea Eliade: *El Burdel de las Gitanas*, nos remite a un cierto tipo de existencia escindida. A consecuencia de ello termina por desmoronarse en sí mismo.

La memoria y el recuerdo

La memoria es una suerte de sedimentación en la que se han ido acumulando los detritus de la vida toda. Es el resultado de las experiencias infinitas del hombre con el mundo. En la memoria está el fundamento del que sur-

gen las continuidades y las discontinuidades en las que se despliega la existencia del ser. El ser está hecho de memoria. La memoria es el referente de su historia personal.

No es lo mismo la memoria y el recuerdo. El recuerdo es más bien una potencia que distribuye al ser en el tiempo: en el tiempo ordinario de la vida ligada al trabajo, y en el tiempo del espíritu ligado a la creación. De esta distribución del ser en el tiempo surge el pasado, y surge también el futuro. Los dos son evocaciones de la consciencia que se remite a ese mismo fondo hecho de memoria. De lo uno surge el: <lo que fue>, del otro el: <lo que será>. Entre el <lo que fue> y el <lo que será> la vida adquiere la apariencia de un hilo, un haz de luz que se proyecta siguiendo un curso determinado. El ser se mide con el ser. Solo de ese modo la existencia tiene unidad.

Hay sin embargo ciertas existencias que escapan a ese flujo continuo del ser y se quedan suspendidas en un punto indeterminado, como ya se dijo. No pertenecen al pasado y no son por lo tanto evocaciones de <lo que fue>; no pertenecen tampoco al futuro y no llegan a ser evocaciones de <lo que será>; están allí en medio de la indeterminación absoluta.

Si están fuera del flujo del tiempo, ¿dónde están?

Están en el interior de otro tiempo distinto al tiempo ordinario de la vida ligada al trabajo, y están también fuera del tiempo del espíritu o de la creación. A medio camino del uno y del otro tiempo, no son más que existencias

que han escapado al curso de la vida, tal el caso del señor Gavrilesco. Esas existencias corresponden a la figura del Ser Ausente.

Si las vemos es porque ellas también nos ven. En realidad somos nosotros mismo que nos miramos traspuestos en ese espacio vacío donde la vida pierde su continuidad. Son figuras de nuestro propio ser que se ha quedado atrancado en algún recodo de la existencia. Yo me miro en el espejo y me veo reflejado en él, levanto la mano derecha y la imagen me responde con el mismo movimiento, luego le hago un guiño con el ojo y la imagen me responde con el mismo gesto. El tiempo de la imagen es el mismo tiempo de la persona, forma y contenido se corresponden en un juego de movimientos inequívocos. Es el alma que se corresponde con el cuerpo. Hay allí unidad y la vida se muestra en la más absoluta normalidad. Podría suceder sin embargo que el tiempo del espejo deje de corresponderse con el tiempo de aquello que está reflejado en el espejo. Después de hacerle el guiño a mi imagen me voy y ella se queda absorta mirando mi desplazamiento. ¿Qué paso? La forma abandonó su contenido, el alma se separó del cuerpo.

La metáfora mejor lograda de este episodio aparentemente absurdo está narrada en el cuento de Oscar Wilde: *El Pescador y su Alma*. Para poder amar, seducido por la Sirena que habita en el fondo de los mares, el pescador deja a su alma vagando por el mundo de los mortales. Cuando quiere volver a ella no es posible la restitución de la unidad. Es lo que le ha sucedido también a nuestro profesor de música. Por causas de un juego cuyo contenido desconoce por completo se alteraron las re-

gularidades que gobiernan el juego de los movimientos inequívocos. El ser se divide: una parte de él está en el continuum del tiempo del trabajo donde se resuelve como profesor mientras que la otra habita esa dimensión subterránea en la que existe como músico. Lo mismo en la imagen del espejo: una parte de mí ser se quedó en ese espacio congelado de la luna mientras que la otra sigue su curso en el continuum ordinario de la vida. Cuando regreso me asomo al espejo y miro. Ella está allí y me mira también. En esa mirada en la que volvemos a juntarnos está el reconocimiento de que somos los mismos, pero ésta también la sospecha de que hemos dejado de pertenecernos.

La expresión mejor lograda de este hechizo que contraría la lógica del buen sentido es la del Alma en Pena. En el continuum del tiempo sacralizado se pasa de la vida a la muerte. El antes, <lo que fue>, y el después, <lo que será>, se articulan en ese quiebre. Sin embargo, por cualquier circunstancia (tal vez el pecado irresuelto), algo impide que el alma pueda abandonar el mundo de los vivos para establecerse en el mundo de los muertos. Se queda entonces suspendida en un tiempo que ya no es el de la vida, pero que tampoco es el de la muerte. A medio camino de lo uno y de lo otro, en ese estar suspendida, escapa al continuum del tiempo general que se descompone en el tiempo de la vida y en el tiempo de la muerte. Está allí

penando. Desde ese espacio de la indeterminación absoluta nos mira, y de algún modo sentimos su presencia. En ese mirar nos reclama algo. Nosotros reclamamos también algo de ella. ¿Qué nos reclamamos mutuamente? La restitución de la unidad. En esa restitución ella se instala en el tiempo de la muerte mientras que nosotros nos restituimos en el tiempo de la vida. Juntos ocupamos un tiempo que es el nuestro. Así pues, si podemos vernos es porque hay una demanda. Es la demanda del ser escindido que de algún modo busca recuperarse en el recuerdo extraviado del Ser Ausente que es él mismo.

El empeño del ser escindido por superar la fisura y la distancia, esa angustia de posesión del tiempo general y absoluto desde un tiempo particular y específico, solo es posible en el juego de la paradoja como recurso. El profesor de música, que quiere escapar del tiempo rutinario, se hipoteca al músico que lleva dentro. Solo de ese modo puede volver a sentir la fuerza del mundo que ha perdido y alcanzar la plenitud. Sin embargo, en ese hecho, por anclarse en el pasado para enfrentar el presente, pierde el mundo que se le muestra como promesa y desde entonces solo quiere restituirse en el mundo del trabajo y encontrarse otra vez consigo mismo en el profesor de música del que fue huyendo. Pero ese intento tampoco le es posible. Cuando vuelve al continuum del trabajo ha perdido por completo la posibilidad de reinstalarse en él. El joven aristócrata Dorian Grey se hace retratar en un cuadro con un pintor y le transfiere su tiempo robándose el de aquél. En el desván hay un cuadro que envejece mientras que en la vida hay un joven eterno. Un buen día sin embargo, cansado de una existencia carente de tiem-

³⁰ La categoría de mediador corresponde a R. Girard: *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*.

po, el joven Dorian Grey eterno rompe el lienzo con un cuchillo. Con ese acto devuelve al cuadro el tiempo de lo eterno y recupera para sí el tiempo ordinario de la rutina y del trabajo. Cuando el sirviente sube al desván después de escuchar el grito desgarrador, contempla, colgado en la pared, el retrato de un joven bello destruido por el corte de la navaja y en el suelo un viejo decrepito que agoniza. ¿En cuál de esas dos imágenes que el sirviente mira está el ser? En las dos por supuesto, solo que separado de sí mismo.

La vida es todo dice la gente común y también los filósofos. En esa afirmación general está escondida la unidad del tiempo absoluto del ser __tiempo del espíritu y de la creación__, y del tiempo ordinario que organiza la existencia en la rutina del trabajo. El recuerdo, al distribuir al ser en el tiempo, hace que la vida adquiera la apariencia de un hilo que se desenvuelve siguiendo un curso determinado. La vida es el ser en el tiempo, es decir la memoria que distribuye el recuerdo. La vida es el tiempo de la paradoja.

El tiempo y el deseo

¿Qué es lo que hace que el recuerdo distribuya al ser en el tiempo?

Así como el ser descansa en la memoria, la vida descansa en el deseo. De la mano del deseo, conducida por éste, la vida se despliega como experiencia en el vivir. Minuto a minuto, día a día, año a año, voy desplegando la vida en la relación con el mundo. En esa relación, como

fondo desde el que se proyecta el ser, está la memoria. Pero esta es nada sin el recuerdo. Sí la memoria es la substancia del ser, el deseo es la substancia del tiempo. El tiempo está hecho de deseo. Es el tiempo de la angustia, de la felicidad, del amor, de la esperanza, de la ira, etc, etc.

Entre el deseo y el ser hay un conflicto. El deseo, esa fuerza que me empuja hacia el mundo para afirmar la vida, busca en el fondo aniquilar al ser. En el deseo, sujeto a esa ley, quiero ser distinto de lo que soy. El señor Gavrilesco es profesor de música, quiere ser músico. El joven aristócrata Dorian Grey es mortal y contingente como todo hombre, quiere ser eterno. El pescador que se despoja de su alma para amar quiere ser algo así como una sensualidad pura. El deseo es así la voluntad de afirmación del ser en el no ser. En ese juego de desplazamientos está la vida como inquietud y el mundo me brinda la posibilidad. De esas rupturas y mutaciones surge el tiempo, del tiempo surge la memoria, de la memoria surge el recuerdo.

Dice Girard que el amante no lleva en sí el sentimiento del amor configurado en forma plena, que es más bien éste una pulsión que me empuja hacia el otro ²⁹. La amada no tiene tampoco listo para ser brindado el objeto que el amante busca. Esto quiere decir que el deseo, al carecer de un en sí, es más bien una construcción. Me construyo como sujeto deseante en el momento mismo en que construyo el objeto que mi deseo busca, y en ello construyo también la estrategia que me lleva hacia él. Esa construcción no es producto de una relación directa entre el sujeto y el objeto.

Entre el amante y la amada se desliza el Mediador³⁰ como vínculo. Figura fantasmal que gobierna el mundo, el Mediador construye al sujeto deseante y al objeto deseado, pero construye también la voluntad como estrategia que lleva al acercamiento del uno al otro.

Don Quijote y Dulcinea están hechos desde Amadis de Gaula. La gesta caballeresca en la que Don Quijote se muestra como amante y aventurero está hecha también desde allí. Ser aventurero, como Amadis de Gaula, no es tan solo alcanzarse en la dignidad que representa una figura, es más bien enlazarse en las acciones sobre las que descansa esa dignidad. Si esto es así, en el Mediador está el misterio del mundo.

¿Quién es el hombre que se construye como sujeto desde Amadis de Gaula? Es Sancho Panza por supuesto. Hombre al fin hecho no solo de tierra sino también de espíritu, ha de buscar el modo de dar a su instinto por la carne la dignidad de la pasión. Sancho Panza, el humilde y prosaico campesino, es el ser real que busca negarse a sí mismo como rústico en la figura de Don Quijote como caballero, quiere ser otro distinto de sí mismo y afirmarse de ese modo en lo que es. ¿Por qué? Porque solo de ese modo puede resolverse en lo que es en tanto que unidad de naturaleza y espíritu. De esa unidad y de ese juego surge la pasión amorosa que de otra manera no podría haberse realizado negada como estaba por las convenciones de la época y de la cultura aristocrática que no reconoce en el campesino otra cosa que no sea naturaleza bruta.

³¹ R. Girard: *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*.

Sancho quiere amar, hombre como es al fin, y se metamorfosea en Don Quijote. Amante, quiere para su pasión una amada. El objeto real de su deseo descansa en Aldonsa Lorenzo, una puerquera cualquiera, naturaleza pura brotada de la tierra que vive a la vuelta de su casa. Esa puerquera, así como es en la realidad, si bien interesa a la naturaleza de Sancho, no interesa en cambio a su espíritu. Metamorfoseado en Don Quijote, Sancho demanda para sí a su par. Con la materialidad rústica sobre la que descansa su pasión construye lo que su deseo reclama. En el acto Aldonsa Lorenzo se troca en Dulcinea del Toboso. La dignidad de Sancho, recuperada en la figura de Don Quijote desde Amadis de Gaula, ilumina y dignifica también a Aldonsa Lorenzo.

Donde hay este desdoblamiento está la aventura de la pasión amorosa. Y la aventura, en este juego de desdoblamientos, es también un juego de espejismos y de reflejos que parten desde el Mediador. Por este juego de espejismos y reflejos ha de transitar el ser. Solo entonces la pulsión primaria por la carne se troca en pasión. El deseo se levanta en ese punto como promesa de mundo que reconcilia al ser real con su ser imaginado.

El tiempo está hecho de tiempos: del tiempo ordinario de la vida en el que el ser se enlaza con el antes y con el después __tiempo finito__, y el tiempo de lo eterno como presente absoluto del ser. El tiempo del deseo es la distancia que debo recorrer para recuperarme en eso otro en el que me quiero alcanzar. El tiempo del deseo es la

³² Idem.

³³ Idem.

distancia entre Sancho Panza y Don Quijote, entre el rústico y el andante caballero. De modo que en el deseo el ser va del tiempo ordinario de la vida al tiempo de lo eterno. De allí vuelve otra vez al tiempo ordinario de la vida. En el juego de estas transmutaciones el ser es uno y doble al mismo tiempo. De allí surge la aventura de la vida en la que la persona real: (Sancho Panza), y su ser imaginado: (Don Quijote), recorren los caminos del mundo.

No solo en la literatura, también en la vida real se cumple el mismo principio. No solo en el amor, también en los demás campos de la existencia se repite el mismo mecanismo: en la economía, en la política, en la religión, en el arte. En la economía, por ejemplo, el ser menesteroso y pobre que es busca al rico que quisiera ser. En la política el oprimido que es busca al poderoso que quisiera ser. En la religión el mundano pecador que es, busca la redención en el santo que quisiera ser. En el arte el rústico busca al poeta.

La pasión por el mundo, esa brutal atracción devoradora de la nada, antes de ser fuerza vital es deseo. El deseo es así la unidad de un sujeto formado de pasiones, de un objeto que la pasión busca, de una estrategia que los acerca en el juego del ir y venir del tiempo del particular al tiempo de lo eterno. Esa unidad descansa en el Mediador.

¿Pero, qué es el Mediador?

El hombre mira a Dios como si fuera un Otro. En realidad en ese mirar se mira a sí mismo. El hombre es el particu-

lar, Dios es el Universal. Sancho Panza es el particular, Amadis de Gaula es el Universal desde donde Sancho Panza se troca en Don Quijote. El profesor Gavrilescu es el particular, el músico al que quiere alcanzar es el universal. El pescador es el particular, el ser sensual puro en el que se troca cuando por fin logra deshacerse de su alma es el universal, un universal sensual puro. Porque esto es así el Mediador se levanta frente a mí como Modelo. Quiero ser como él. El Mediador es por lo tanto el vínculo que une lo particular con lo universal. En el ámbito de la vida religiosa, por ejemplo, Dios es el mediador del hombre en el que lo sagrado y lo profano se encuentran y se reconcilian.

Lo Universal y lo particular solo son dimensiones del mismo ser formadas por una distribución de tiempos diferentes. El tiempo de Dios es el tiempo eterno del ser en el ámbito de la vida sacralizada. El tiempo del particular es el tiempo del antes y del después del penitente. El uno es el referente, el otro es lo referido. El uno es el verbo, el otro es el predicado. El ser se mide con el ser. De allí surgen esas dos dimensiones de tiempos distintos. El deseo se encarga de fundir esos dos tiempos en uno solo. Allí está la pasión. Y lo hace poniendo en movimiento la paradoja.

Como ya dijimos, en la paradoja están resueltos el tiempo de lo ordinario de la vida y el tiempo eterno. El Mediador es el objeto de la representación en el que se resuelve la paradoja. (El hombre tiene un Dios o un ídolo, dice Girard tomando de Max Scheler)³¹. De la paradoja, en la que está contenido el sentido de la existencia toda, sur-

gen dos figuras distintas: la del Peregrino y la del Vagabundo, de las que hablaremos luego.

Dice también Girard que la modernidad se caracteriza por la interiorización del Modelo en el ámbito de la existencia del particular, algo que corre dentro de los normales procesos de secularización propios del Mundo Moderno: el Modelo en el que toma cuerpo el Mediador deja de estar afuera para convertirse en una suerte de naturaleza propia del individuo sobre la que descansas sus pasiones.³² Este simple y complejo hecho (simple como mecánica, complejo como proceso cultural), funda la ilusión del hombre libre que procede con atención a sus propios designios. Funda, en una palabra, el sentido de la libertad. Sin Dioses ni Idolos es ahora él su propio Dios y su propio Idolo. La arrogancia del hombre moderno descansa en esta ilusión. Como quiera que ello sea, de eso surge *el deseo torcido*³³o la perversión como característica de la estructura de los valores en el Mundo Moderno. Escondido, ausente de la consciencia, el Mediador desliza su estrategia: presenta al deseo como plasmación pura de la voluntad del sujeto.

Peregrinos y vagabundos

El ser está hecho de memoria, el tiempo está hecho de deseo.

La tesis de que en el principio fue el verbo es la metáfora de sentido invertido que expresa la dialéctica del mundo. La naturaleza deviene en mundo solo por acción del

verbo, eso dice la metáfora. Pero antes del verbo está la naturaleza. El sentido correcto de la metáfora sería entonces: en el principio fue la naturaleza. Como la naturaleza del mundo descansa en la pasión, la metáfora perfecta sería: en el principio fue la pasión. Pero habíamos visto que en el juego de la polaridad entre el tiempo del particular y el tiempo del universal la pasión deviene deseo, y que es en el deseo donde está la unidad del hombre con el mundo. La historia del deseo vendría a ser entonces la historia de las infinitas relaciones del verbo, es decir del espíritu, con la naturaleza. De esas infinitas relaciones quedaría una sedimentación: la memoria. De la urdimbre de ese amasijo de relaciones complejas formadoras de la vida se levantan dos figuras que expresan los avatares del incesante proceso de gestación de lo humano. Estas figuras son: la del peregrino y la del vagabundo.

El peregrino y el vagabundo son aparentemente los mismos. Hay sin embargo una diferencia que los constituye. Si utilizamos una metáfora espacial diremos que el peregrino se aleja para volver al mismo punto de donde partió. No importa a donde vaya, no importa cuánto se aleje, en la voluntad del peregrino está la intención del retorno. En el vagabundo en cambio no hay retorno posible.

La identidad aparente entre el peregrino y el vagabundo descansa en lo que cada uno de ellos hace con su cuerpo: los dos caminan, van de un lugar a otro, si antes estaban aquí mañana estarán allá, si los vemos pasar diremos que van. El peregrino y el vagabundo van.

¿A dónde van?

La imagen fugaz de su pasar suscita inmediatamente la pregunta que restablece en la respuesta la diferencia profunda. El peregrino va a un lugar prefigurado de ante mano. En esa medida el peregrino sabe a donde va. El vagabundo en cambio no sabe a donde va. Si del cuerpo que vemos pasar desplazamos la mirada al rostro, la diferencia antes confusa se hace evidente de inmediato: en el rostro del peregrino brilla la luz de la nostalgia. Es verdad que va mirando el camino que tiene por delante, pero con su ojo interno mira el camino que va para atrás. En el rostro del vagabundo brilla en cambio la luz de la ansiedad y el desconcierto. Si de esos destellos particulares en los que se manifiesta el espíritu volvemos la mirada al cuerpo, otra vez la diferencia adquiere un grado de concreción mayor: el peregrino camina, si bien es cierto con pasos cansados, con la determinación del que sabe a donde va. Su caminar está dentro de un ritmo que pone de manifiesto una estrategia a la que acomoda su cuerpo. Esa estrategia está dictada por la presencia del objeto por el cual va. El vagabundo en cambio camina con pasos distraídos sin importarle a dónde va. Va de aquí para allá y su cuerpo no obedece a estrategia alguna porque no existe ciertamente un objeto claro como objetivo de su caminar. El vagabundo en realidad no va a ninguna parte. En el caminar del peregrino y en el caminar del vagabundo hay unidades de sentido distintas, son ellas las que han puesto en el rostro del peregrino la luz de la nostalgia y en el del vagabundo la de la ansiedad. Sin embargo, esas unidades de sentido distintas descansan en

³⁴ Ver: *Eros y Civilización*.

un mismo motivo: sustentar la vida. En la unidad entre el caminar del peregrino y el caminar del vagabundo descansa la verdad de la existencia. En el caminar del peregrino el mundo del que parte va consigo. En el caminar del vagabundo el mundo es un algo incierto.

La diferencia de lo uno y de lo otro está en lo siguiente: el peregrino sabe adonde va, el vagabundo no. Ese saber a dónde va del peregrino surge de una dimensión de sentido completamente distinta a la del vagabundo: va a tal lugar, es verdad, pero va para volver. No importa que esto en la realidad no suceda, sujeto como está al mundo puede en el camino dejar su cuerpo. Sin embargo, en la voluntad del peregrino está la idea del retorno. Esa voluntad de retorno es su saber a donde va. El vagabundo en cambio no tiene voluntad de retorno, por eso no sabe a dónde va. En la voluntad de retorno, el peregrino está prefigurado. En esa medida el peregrino sabe lo que es, su ser descansa en ese movimiento elicoidal del partir y del volver. La nostalgia dibujada en su rostro es la emoción respecto de sí mismo, emoción que sostiene la expectativa de ese ir para volver. Para el vagabundo en cambio no hay prefiguración alguna desde la que parte, la emoción dibujada en su rostro es la emoción de ese mundo ausente que para él no existe. En el peregrino el ser pasa por la prueba de sí mismo. El vagabundo no necesita pasar por la prueba de sí mismo en el juego del ir y del volver porque ciertamente para él esto no existe. Por eso no sabe a dónde va. Y porque no sabe a dónde va no sabe tampoco quién es. Sin embargo, en su caminar ha de probar otra cosa: su voluntad de existencia. El peregrino reafirma con su acto el mundo de donde es. El

vagabundo no tiene mundo que afirmar, por eso es vagabundo.

La existencia primera antes de que haya realidad o mundo está en el vagabundo. Si nos metemos de nuevo en la metáfora de que en el principio fue el verbo, tenemos lo siguiente: Dios, en tanto que espíritu absoluto, es el primer vagabundo: vaga con su ser en las tinieblas en medio del caos y el desorden de las cosas. En su mirada, como en la de todo vagabundo, brilla la luz de la ansiedad. Desde allí crea un mundo para sí. Desde el momento mismo en el que lo concibe deja de ser vagabundo porque delante de sí se abre la obra de su creación como promesa. En ese punto sabe a donde va. Y en ese saber a donde va sabe quien es. ¿A dónde va? Va por supuesto al encuentro de sí mismo, por eso pone al hombre como centro de lo creado, es decir que se pone a sí mismo en un espacio de significados y sentidos que partiendo de él vuelven a él. Cuando todo está ya hecho se vuelve peregrino. El misterio del séptimo día, cuando Dios se pone a contemplar lo creado, se revela en esta metáfora. Pero va mucho más allá aún: Cristo, hijo de Dios que va al mundo para dar testimonio de su Padre, es la metáfora de Dios que parte de sí para volver a sí. Dios es también el primer peregrino.

Había dicho que en la mirada del vagabundo brilla la luz de la ansiedad. ¿Ansiedad de qué? Ansiedad de mundo por supuesto. Esa ansiedad se mitiga cuando del caos en el interior del cual se mueve sin sentido ni concierto surge la posibilidad de un orden. Aparece entonces la voluntad de la creación, tiene ahora para sí un motivo y un de-

seo y enfila hacia allá sus pasos con la voluntad propia del creador. Su caminar no es ahora la del vagabundo, es otra: de la mano de la creación, es decir del deseo, ha dejado de ser vagabundo para convertirse en aventurero. Dios es así el primer aventurero. El hombre como aventurero es la síntesis de sí mismo en ese juego de tiempos diferentes: del tiempo del antes y del después, del tiempo del particular en el que ha de vivir el hombre, y del tiempo eterno del espíritu o tiempo de la creación. En la metáforas del aventurero está la unidad de las dos otras metáforas: de la del peregrino y de la del vagabundo.

Marcusse, tomando las categorías básicas del psicoanálisis, refuncionaliza a Eros y a Tánatos como principios formadores de realidad o de mundo ³⁴ Eros es el vagabundo, Tánatos es el peregrino. En la unidad de los dos está la aventura de la existencia que es el hombre. El hombre enfrentado a Eros y a Tánatos es Ulíses, el aventurero por excelencia, el gran Modelo como Mediador de la cultura occidental que contiene en su interior el misterio del Mundo Moderno, el que irradia su luz sobre el sujeto y el objeto, el que establece una voluntad como estrategia en la que se encuentran el uno con el otro, el que crea de la nada o del caos en el que se encuentran las cosas la pasión del mundo como deseo de aventura o de creación. De esta manera se forma el mundo de la vida.

No siempre es posible esta síntesis, no siempre es posible que los dos principios anteriores __aquél que está en la metáfora del peregrino como dominio del particular, y aquél que está en la metáfora del vagabundo como dominio del universal__, encuentren su unidad. En estos ca-

sos no hay aventura posible. El ser se queda suspendido a medio camino entre lo uno y lo otro, escindido y separado de sí mismo. De esto surge el Ser Ausente.

La mirada ajena

En la Mirada Ajena está la violencia sobre el mundo de la vida.

Para América Latina, el Ser Ausente es producto de unas determinaciones específicas, que se recogen en el interior de la metáfora de la Mirada Ajena.

En el Mediador está el misterio del mundo. Dios es el Mediador por excelencia, sus atributos son mis atributos: Dios es omnipotente... el hombre es omnipotente, Dios es omnipresente... el hombre es omnipresente, Dios es omnisciente... el hombre es omnisciente. Podríamos llevar así hasta el infinito este juego de semejanzas en las que el hombre participa de los atributos de Dios.

Pero, ¿puede el hombre estar en todo lugar, puede conocer todo, tiene todo poder? La respuesta afirmativa solo funcionaría como retórica de una prepotencia falsa, pues está a la vista que la condición del hombre es finita y contingente, perecedera y limitada, anclada en el reino de la necesidad.

³⁶ Ver: R. Girard: *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*.

Pero no se trata del hombre en tanto que particular, sino del hombre en tanto que universal, del hombre contenido en el juego relacional del Yo, del Tú y del Nosotros, del hombre que acarrea detrás de sí todo el sedimento de su historia. Como tal sí es un absoluto en tanto que los límites de su existencia han sido puestos por él y domina de ese modo todo lo creado. Esos atributos están representados en la figura de Dios como Mediador. Dios es el Mediador del hombre consigo mismo en el ámbito de lo sagrado.

La expresión mejor lograda de este misterio está en Lutero. Entre el particular y el universal religiosos hay un camino por recorrer. En la mitad de ese camino se levanta la figura de Dios. Para llegar a él es preciso la oración. Orando el hombre recorre ese camino. Anhelante de suprimir las mediaciones, define Lutero lo que es el contenido de la oración: <Es el diálogo honesto y sincero del hombre consigo mismo> ³⁵, dice. Orar es por lo tanto verme a mi mismo en el juego del ir y venir de la palabra entre el particular y el universal. De allí surge la conciencia. En ese diálogo construyo un texto cuyo contenido no es otro que el relato de mi existencia. De ese modo soy.

Lo que dice Lutero para la religión es correcto para los otros niveles de la vida. Tanto en la economía como en la política, en el derecho y en el conocimiento, en el arte, etc, entre el particular y el universal se levanta un Mediador, un Dios o un Idolo que hace posible el recorrido. Por lo demás, en cada uno de esos ámbitos hay también una particular forma de orar, un particular diálogo que lleva a la formación de un texto en el que reconozco mi existen-

cia. En el relato de la existencia que voy construyendo paso a paso en ese diálogo honesto y sincero conmigo mismo está el juego especular que parte de mí para volver a mí. Como particular voy al universal y del universal vuelvo. Mi existencia es aquí la del peregrino: voy para volver. En ese camino se levanta el Mediador que me somete al desciframiento del misterio en el que existe el mundo, que en realidad no es otra cosa que el desciframiento de mi propia existencia que se levanta como destino. Es la figura de la Esfinge a la que se enfrenta Edipo. De ese modo en el Mediador está el misterio del mundo.

A diferencia de la razón que engaña y que de ese modo logra burlar al destino (es el caso de Ulises frente al Cíclope), el mito demanda la pureza y la autenticidad. De modo que en ese recorrer el camino que me lleva a encontrarme conmigo mismo he de ir desnudo.

Hay en esto de la desnudez una especie de clave que pone de manifiesto la estrategia que hace posible el vínculo entre el particular y el universal. Puesto que de lo que se trata es de mirarme a mi mismo he de mostrarme en lo que soy. Contrariar esa clave es confundir la estrategia, y confundir la estrategia equivale a un viaje sin retorno. De modo que es en la desnudez donde radica la posibilidad de recuperación del ser. La mirada de la desnudez es por lo tanto la mirada de la complicidad del hombre consigo mismo. Solo en la complicidad de mí mismo puedo ir de mí para volver a mí. Este juego especular entre el particular y el universal tiene un solo propósito: construir el sentido de mi existencia en el proceso de formación de los valores. Soy lo que mis valores. Esos va-

lores no son otra cosa que la plasmación de mis deseos. Y el deseo, como ya lo dije, es el producto del flujo del ser entre su tiempo particular __ tiempo finito, del antes y del después, tiempo del trabajo y de las necesidades__, y el tiempo del universal __ tiempo del espíritu, de la creación o tiempo absoluto.

Había dicho también que por determinadas circunstancias el flujo normal entre estos dos tiempos se vuelve imposible. El resultado no es otro que el desmoronamiento del ser. En el desmoronamiento del ser, según lo propone Girard, está el *Deseo Torcido*³⁶, como perversión aniquiladora.

Pero la perversión aniquiladora presente en el Deseo Torcido puede venir no solo de la secularización, sino también de la presencia de un Mediador extraño. En estas circunstancias también el vínculo entre el tiempo del particular y el tiempo del universal queda roto. Esto es así porque ante la presencia de un Mediador extraño no puedo cumplir en forma apropiada el acto íntimo de la desnudez que me permite mirarme a mí mismo. Como consecuencia de esto me relaciono con el Mediador en el interior de un juego de reflejos equívocos. Este juego de reflejos equívocos corresponde a la metáfora de la Mirada Ajena.

Hay detrás de esto algo parecido a la vergüenza. Por efecto de la Mirada Ajena el acto de la desnudez me es imposible. Algo de mí no lo quiero mostrar. Sujeto a este sentimiento no me queda más que esconderlo. Es el disimulo. Pero aquello que escondo y disimulo deja un vacío

y una ausencia en la que está contemplada la supresión de mi ser. Como esto es ya de suyo una negación de mí mismo, el hueco dejado lo lleno con algo que no es mío. Es la simulación. En el disimulo acomodo mi ser a la ausencia de mí mismo, en la simulación acomodo a mi ser a la presencia de un algo ajeno. Como resultado de ello paso de la complicidad al reconocimiento. El rostro se convierte en máscara. Simulación y disimulo se presentan entonces como momentos de una dialéctica en la que el ser se esconde detrás de sí mismo, la desnudez se vuelve imposible y la mirada se extravía.

Por efecto del reconocimiento, el Mediador extraño se configura ante a mí como un Otro absoluto, ya no es el otro como representación de mí mismo, sino más bien como existencia junto a mí de un Otro ajeno que me mide. En el reconocimiento está presupuesta entonces una relación de poder. Y es el efecto de esa relación de poder que brilla en la figura del Mediador extraño lo que me desmorona porque me exige y me impone que me constituya en algo distinto de lo que soy.

Hay en cuanto a esto un pasaje en una novela de Balzac: el tío de Eugenia Grandet, viejo avaro consagrado a la acumulación, despoja a los clientes que acuden a él en busca de ayuda sometiéndoles a su campo de acción donde puede afirmar su existencia de avaro. Los argumentos y razones en los que se muestra el deseo del solicitante encuentran un límite infranqueable en la sordera de conveniencia del viejo. El viejo se hace el sordo. El penitente, pues no otra cosa es el solicitante, ansioso de al-

canzar lo que busca ha de repetir una y otra vez sus argumentos hasta que finalmente termina cansado. En ese punto no le queda otra que abandonarse a la lógica clandestina del usurero que termina por convertirlo en su presa.

En la relación normal del juego de reflejos entre el particular y el universal, el Mediador no me sirve ciertamente como presencia para el reconocimiento. Puesto que soy yo mismo en otra dimensión no necesito que el Mediador me reconozca. De allí surge la complicidad como sentido que atraviesa la relación entre el particular y el universal. De esa complicidad surge la posibilidad de la desnudez.

Si no puedo desnudarme no puedo verme en lo que realmente soy. Si no puedo verme en lo que realmente soy no puedo establecer ese necesario recorrido en el que voy construyendo el argumento de mi existencia. Si no puedo construir ese argumento en el que está mi existencia me pierdo. Si me pierdo caigo inexorablemente bajo el dominio del otro, la derrota es mi destino.

¿Por qué?

Porque el Mediador con el que me miro no soy yo mismo, no está hecho mi misma memoria. La universalidad que representa no es mi universalidad, es Otro ajeno que me mide y me impone su presencia. Entre los dos hay aun vínculo de fuerza. Frente a la fuerza no fluyo y me paralizo. La Mirada Ajena es la mirada que me paraliza y me petrifica. La parálisis y la petrificación impide o niega el flujo de mi ser.

Como quiera que ello sea, hay un momento en el que el Mediador extraño se me impone como propio. Es el momento cismático con el que empieza la historia del descentramiento del ser. En la novela de Umberto Eco, que hemos tomado como referencia, la Abadía contiene en su interior la biblioteca, en la que está la memoria del mundo. A ella llevan todos los caminos. Desde este punto de vista, la Abadía descansa en la biblioteca. Diez años después del gran incendio que la consume hasta el último, Adso, testimonio viviente de esa época, vuelve para ver qué ha quedado de ella. No ha quedado nada en realidad, el fuego lo ha consumido todo. De todos modos, desperdigados por aquí y por allá están retazos de los viejos pergaminos que han perdido su unidad. Los recoge con nostalgia y se los lleva como reliquias. No podrá reconstruir a partir de ellos la memoria que la biblioteca contenía en su buen momento. Eso no importa sin embargo, servirán para alimentar el recuerdo. La figura de la biblioteca destruida y de Adso recogiendo los fragmentos calza a la perfección para ilustrar esas realidades que sucumbieron en el tiempo, realidades que perdieron la memoria y de las cuales solo queda el recuerdo. Nos está hablando Eco de Europa. Se levanta majestuosa desde el pasado, pero está muerta, es solo un monumento.

Pero esta figura sirve también para ilustrar otro hecho: el momento cismático de destrucción de la memoria propia de América por efecto de la Conquista y de la Colonización. Otra fuego distinto que destruye otra biblioteca. Después viene un segundo momento que corresponde a la adopción del Mediador extraño.

En lo sucesivo se abre una larga historia de extravío del sujeto marcada por la imposibilidad de reconstituir su unidad. Es la historia de los falsos Dioses y de los falsos Idolos, de los falsos Mediadores a los que se ve obligado a rendir tributo. Como en la adopción del Mediador extraño está la pérdida de la consciencia del embuste en la que se sostiene el dominio del otro, la existencia se desarrolla con la apariencia de lo normal. Sin embargo, de ese embuste del cual el hombre no se da cuenta, queda el malestar y la incomodidad de la existencia.

La mejor expresión de esta relación tortuosa se encuentra en un dibujo de Josef Anton Koch: *El Paso del Quindío en la Cordillera de los Andes*, perteneciente al Archivo Fotográfico del Patrimonio Cultural Prusiano ³⁷. Corresponde el dibujo a esa época en la que América andina había dejado de ser un simple depósito natural de riqueza que los europeos encontraron en su camino y se alistaba a entrar en la historia de la cultura occidental. Es la expresión mejor lograda de la estructura íntima de las determinaciones del Ser Ausente de América Latina. Fue hecho a pedido de Humboldt, en 1810, en base a sus relatos de cuando estuvo en América.

En la mitad del cuadro se levanta la montaña de basalto con sus laderas llenas de grietas y quebradas. Al fondo, hacia la izquierda, conectado con la montaña que va en ascenso, se alza majestuoso un volcán con su glacial blanco rodeado de nubes. A la derecha, siguiendo la línea del horizonte, se extiende el valle que va a morir en los contrafuertes de otra cordillera distante. Como una gar-

ganta que rodea la montaña, corre un riachuelo que avanza hacia la izquierda para perderse detrás de otra montaña. Junto al riachuelo está la meseta en una lonja larga cubierta con cabuyos de chahuarqueros en flor, puma maquis, chilcas y cholanes. Abriéndose paso entre la vegetación está el sendero por el que avanza la comitiva. A la cabeza de la comitiva, ocupando el centro en primer plano, está el símbolo referencial en el cual el cuadro alcanza su unidad: es un hombre que carga en sus espaldas a otro hombre.

El hombre que carga va desnudo y se apoya en un palo rústico que le sirve de báculo; lleva sobre su espalda una silla que la mantiene erguida por medio de una correa que cruza por su frente, a modo de cincha, lo que quiere decir que la sostiene con la cabeza. En la silla va el otro hombre, vestido con una toga y cubierto la cabeza con una capucha, como de monje; lleva en su mano derecha un libro, en el que va leyendo.

Podrían hacerse algunas interpretaciones del cuadro. Podría decirse, por ejemplo, que representa la servidumbre del indio frente al europeo. Podría decirse también que el cuadro pone de manifiesto la dualidad propia de Barbarie y Civilización como fundamento del mestizaje. En cada uno de estos casos la representación de lo dicho nos lleva al reconocimiento de dos entidades distintas: la del indio y la del europeo. Es así por lo demás como se ha visto el asunto hasta ahora. Me interesa a mí más bien la unidad, ese punto en el que se disuelven las dos figuras superpuestas que dan lugar al surgimiento de una sola. Me interesa la figura no en lo que ella dice en sus evi-

dencias inmediatas, sino más bien en lo que esconde. Y lo que esconde no es otra cosa que la unidad íntima en la que surge la estructura del Ser Ausente que es el hombre latinoamericano.

Volviendo a la metáfora de Don Quijote y Sancho Panza, diré que el hombre que carga es la persona real, mientras que el hombre que va a sus espaldas es la persona imaginada. Con el tiempo habría de terminar ella de desaparecer del plano visible para terminar ocupando un lugar en su cerebro. De esa imbricación ha de surgir un Mediador extraño que ha de dar lugar al nacimiento del Ser Ausente latinoamericano. El ser ausente en este caso es el resultado de la presencia de dos principios que no han encontrado su unidad.

La luz y el reflejo

En la propuesta de Girard el deseo depende de la iluminación que irradia el Mediador. Es éste una especie de faro: ilumina al sujeto, ilumina al objeto, ilumina también los caminos que conducen del uno al otro. En la función de iluminación del Mediador descansa por lo tanto el sentido del mundo y de la vida. Esta iluminación, gestora de lo humano, no es una iluminación simple, está sujeta al juego de los reflejos.

El sol ilumina, la luna ilumina también. Aunque la fuente es la misma se trata por supuesto de iluminaciones distintas. La una iluminación es directa, la otra en cambio es una iluminación mediada. En lo que produce cada una de

ellas está la diferencia radical: la luz de la iluminación directa es formadora del día; la luz de la iluminación mediada es en cambio formadora de la noche.

Pero, ¿qué es el día y qué la noche?

Digamos que son metáforas que expresan los dos momentos fundamentales del ser. La metáfora del día expresa el momento del *ser para el otro*. La metáfora de la noche expresa en cambio el momento del *ser para sí mismo*. En el día el hombre es el ser para el trabajo y la guerra; en la noche en cambio el hombre es el ser para el amor, el sueño y la muerte. De lo primero surgen los valores de socialidad, de lo segundo los valores de intimidad. El ser como existencia concreta y real circula de lo uno a lo otro y es en esa circulación donde se opera el proceso de su constitución íntegra y total. De modo que entre estas dos momentos hay relaciones de correspondencias que forman el entramado invisible del cual surge el mundo como existencia cargada de sentido. Es el efecto de la luz y el reflejo. Pero esto solo es posible si la luz que ilumina el mundo es producto de un Mediador auténtico. Cuando esto no sucede, cuando el Mediador es extraño y ajeno, la restitución de la unidad del día y de la noche es imposible. Con ello se hace imposible también la restitución del hombre que se resuelve en el trabajo y la guerra con el hombre que se resuelve en el amor, el sueño y la muerte; se vuelve imposible la restitución del vínculo que une los valores de socialidad con los valores de intimidad.

Dice Touraine que el sujeto es el producto de un proceso

³⁹ Carlos Fuentes. Tomado de: E. Dussel: *El Encubrimiento del Otro*.

complejo en el que el hombre se resuelve simultáneamente como particular, individuo y actor ³⁸ El particular, categoría que expresa al ser social material en su objetividad pura, solo deviene individuo por acción de la consciencia. En este proceso el ser transita ese espacio de reflejos formado por la iluminación formadora del día y por la iluminación formadora de la noche. Su consciencia es por lo tanto producto de esa doble iluminación. En ese hecho está presupuesta su condición de sujeto, desde donde ha de enfrentar al mundo. Pero si este tránsito no es posible, el ser se queda atrapado en la indeterminación.

Luis Alfonso Romero y Flores, personaje central de esa genial novela ecuatoriana: *El Chulla Romero y Flores*, como particular es el resultado de la unión de Miguel Romero y Flores, aristócrata caído en desgracia, y de Domitila, sirvienta de aquél. De este modo Luis Alfonso Romero y Flores lleva en su condición de existencia el ser bastardo. En la palabra bastardo, cuya genealogía nos remite a la relación ilegal del noble con la moza de campo, late la anomalía por la cual el vínculo entre los valores de socialidad y los valores de intimidad queda roto. Su padre: Majestad y Pobreza, le sopla al oído el modo cómo ha de enfrentar el mundo en el ámbito del trabajo y de la guerra. Su madre, por el contrario, es quien le sopla al oído el modo como ha de enfrentar el mundo en el ámbito del amor, el sueño y la muerte. Pero entre Majestad y Pobreza y Domitila no existe correspondencia alguna de signo positivo. Por el contrario, son los dos términos excluyentes de una negación radical. Roto el continuum del día y de la noche, la consciencia de Luis Alfonso Romero y Flores

es un ping pong que no encuentra el punto de unidad que le permitiría construirse en sujeto; va por lo tanto por el mundo de tumbo en tumbo y dando tras pies, ausente de sí mismo.

Si el Mediador que ilumina su día no fuera Majestad y Pobreza, digamos por ejemplo, si fuera Majestad y Riqueza, sus valores de socialidad no serían aquellos que dan origen al resentimiento y su vida no buscaría resolverse por el lado del arribismo. Sus valores no serían el resultado del vislumbre de aquello que da lugar al nacimiento de una codicia extraña. En la codicia extraña, producto de la confusión en la que se encuentra, desea aquello que en realidad odia. Pero la luz que baña su día es aquella que le llega de Majestad y Pobreza. Ha de resolverse por lo tanto como sujeto menesteroso que busca el reconocimiento de los otros, precisamente de aquellos que ponen en cuestión con su sola presencia su condición esencial. Pero aquí, como no puede ser de otra manera, terminará derrotado. Y es el fracaso en el campo de la socialidad lo que le lleva a ingresar en el campo donde están los valores de intimidad. Abrumado por la derrota que le infringen los otros, pone entonces atención a la voz de Domitila. Pero esa voz en la que habría de encontrar el sosiego solo está allí para recordarle la causa y el origen de su derrota. Por efecto de esto, en el terreno del amor, del sueño y de la muerte, en ese ámbito en el que se forman los valores de intimidad fracasa de nuevo en el intento de restauración de su individualidad. Su existencia se levanta entonces como grito y como queja. Como grito del hombre desgarrado, y como queja de un mundo canalla que lo condena. En la unidad de grito y queja su vida es

el drama. No el drama en general, sino del drama del bastardo, esa lucha tenaz del ser en contra de lo inverosímil y lo anónimo, lucha hecha de rencor y de vergüenza. Es el drama que ha de vivir el hijo de Malinche:

<Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal, sal entre mis piernas, hijo de la chingada... adorado hijo mío...hijo de las dos sangres enemigas... Contra todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre> ³⁹.

V.- EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA

El vacío de la vida cotidiana

La utopía de la revolución había sido destrozada. Para bien o para mal, después de la caída del Muro de Berlín, empezamos a tener tiempo para mirarnos a nosotros mismos como algo que tenía existencia también en ese otro algo que se llama vida cotidiana. Estaba dominada ésta por la presencia de hombres simples, que iban de aquí para allá sin más apremio que el de su sola existencia. El tiempo de la historia había dejado paso al tiempo de la rutina. Parte de ese tiempo era consumido en el reconocimiento de los lugares que estaban referidos antes al quehacer de la revolución.

Como sucede después de una representación teatral, cuando se tiene acceso a los camerinos, se trataba de

ver de qué materiales está hecho aquello que hemos terminado de ver, aquello que ha concluido y que nos ha dejado un cierto sabor en la boca. Había mucho que ver por supuesto, los barrios populares eran muchos y diversos, y los días los pasaba en largas caminatas. Está por demás decir que terminado el espectáculo el sentido de la visión es distinta: el espíritu quiere ver no ya a los personajes, sino a las personas. Y las personas estaban allí transitando en su diario vivir, ajenas por completo a los que la izquierda revolucionaria de entonces les había asignado como destino, indiferentes al llamado de la historia. Estaban, como si dijéramos, deshistorizadas.

En la calle Ambato, formada por un conjunto de edificaciones de la época colonial, uno de los viejos portones de madera se encontraba abierto. Era un recuadro de perfiles azules, iluminado a esa hora por un sol despiadado que parecía sofocar las cosas. Crucé la calle y me acerqué al portón. El zaguán, de piedra tallada, con incrustaciones de huesos en las juntas, se comunicaba con un patio interior al fondo del cual se alzaban los cuartos que en su época deben haber estado destinados a la servidumbre. Había una especie de quietud extraña en el ambiente, una coagulación, como si el tiempo se hubiese detenido. Era el efecto del pasado contenido en el zaguán y en el patio que había perdurado allí desde esa época en la que la casa, y el barrio todo, albergaban una forma de existencia que en su momento debe haber circulado con la regularidad propia de la normalidad de la vida pueblerina. Ahora era una casa vieja, abandonada a sí misma, que había sido tomada por sucesivas olas de migrantes venidos del campo o de las provincias, y que al-

bergaba a una población de gentes que existían por que Dios es bueno. A esa hora ninguno de esos habitantes estaba por allí y la casa respiraba su propio aliento.

De uno de los corredores interiores salió una muchacha, de no más de dieciséis años, que miró el entorno y cruzó el patio. La quietud del ambiente se trizó en el acto y las cosas se pusieron en movimiento, como si de pronto las imágenes congeladas de una película suspendida hubieran empezado a rodar.

Hay quienes piensan que la quietud del mundo es la mejor condición para que el pensamiento se ponga a andar. Esa idea es falsa porque el pensamiento, todo lo contrario de lo que se cree, sigue solo a aquello que se mueve. El pensamiento es en realidad una especie de cazador, la futura presa debe desplazarse para que pueda dar el salto sobre ella y atraparla. Y sucedió exactamente eso. No bien la muchacha apareció en el patio, mi mente la aprehendió con súbita presteza y la fue siguiendo en su recorrido hasta que finalmente se perdió detrás de una puerta de uno de los cuartos del fondo. Había visto lo suficiente __la mente quiero decir__, y se puso de inmediato a fantasear.

La fantasía de la mente está en el juego de las preguntas y de las respuestas. El mundo está allí y la mente preguntada, se silencia un instante y espera la respuesta. Cuando esto ha sucedido, en el hilván que une la respuesta con la pregunta, la mente puede ver la certidumbre de su existencia. Y en esa certidumbre de la existencia de la mente que elabora la pregunta y prepara la respuesta es-

tá también la certidumbre del mundo con el que la mente fantasea. Por eso la pregunta sin respuesta no solo que atormenta a la mente, sino también al hombre que de ella se vale. Y si el mundo hablara por su propia boca podríamos advertir también que en la pregunta indiscreta que no logra vencer la resistencia del entendimiento está también el tormento del mundo.

En efecto, la primera pregunta que mi mente elaboró de inmediato después de ver a la muchacha, fue la siguiente:

__¿Esa muchacha, amaré?

No podía ser otra pregunta dadas las circunstancias, habíamos perdido el alma de la historia, era preciso ir por el alma de las personas. Y el alma, como todos sabemos, se manifiesta en eso que llamamos amor. Pero era también la circunstancia particular del patio y del zaguán roto en su quietud por la presencia de la muchacha. Estaba tirada la pregunta, era preciso esperar la respuesta. Se hizo el silencio __el silencio de la mente quiero decir__, y, luego de un momento, empezaron a formarse las palabras en las que la respuesta llegaba.

<¡Claro! __fue la primera palabra, como si quisiera afirmar la pertinencia de las que vendrían después__, ¡cómo no va a amar!>.

A veces el pensamiento, por dárseles de muy fino, empieza por preguntar cosas completamente obvias, de lo cual

luego se avergüenza. ¡Que ocurrencia preguntar si una muchacha de dieciséis años ama! Pero, pensándolo bien, esas preguntas obvias solo sirven para abrir el camino de las preguntas que vienen después y que están ya listas para ser lanzadas. La segunda pregunta fue:

__¿A quién amaré?

Era por cierto esta una pregunta más compleja y requería de mayor elaboración, de modo que el silencio entre pregunta y respuesta fue mucho más largo que en el caso anterior. Cuando éste concluyó __me refiero al silencio__, la respuesta empezó a surgir en un juego de imágenes visuales. El objeto del amor de esa muchacha apareció en mi mente. Se trataba por supuesto de un muchacho, con jeans, zapatos de goma y chompa de cuero; en la cabeza llevaba una gorra con la visera hacia atrás y el infaltable walkman en las orejas. Caminaba con la actitud de Pedro Navaja. Era un muchacho del barrio, de eso no me quedó la menor duda, de esos que andan con las ropas rotas, asidos a una música que ellos no entienden bien pero que les insinúa que la vida solo tiene sentido en esa porfía de no identificarse con un orden social canalla que ha hecho del mundo un laberinto y una sola confusión, y que para no perderse, jóvenes aún y carentes por ello de un horizonte cierto, que no entienden de razones ni de motivos, solo tienen como faro que ilumina sus vidas la ilusión del amor de una muchacha, de esa muchacha que seguramente estaría en ese momento arreglándose el cuerpo con no sé que dijes de bambalina, buscando la mejor chaqueta y arreglándose el pelo sobre los

hombros para dar la impresión de que no es una simple melena, sino una cascada de fuego, como debe de ser.

Me sorprendió la respuesta porque me di cuenta de inmediato que de la imagen de la muchacha a la imagen del muchacho saltaba una inquietud, como una chispita porfiada, que decía que los dos no estaban solos, sino que eran parte de un mismo propósito en la vida, propósito en el que se encontraban y fundían, una especie de argumento que los envolvía como un manto.

Atendiendo a esta inquietud o sugestión en la que el muchacho y la muchacha se enlazaban, mi mente elaboró de inmediato la tercera pregunta. Era esta:

—¿Cómo se amarán?

Y la lanzó con un ligero empujón de la lengua, como al hijo al que se le ha pedido fuera a averiguar algo importante que se cree sucede por allí cerca y se lo espera impaciente a que vuelva trayendo la respuesta.

Se hizo el consabido silencio __el de la mente me refiero__, y esperó atenta. Esta vez no hubo respuesta. No la hubo ni mental, ni visual.

Suele suceder con frecuencia, la mente, inquieta como es, se distrae con facilidad en una y otra cosa y de ese modo pierde de vista lo que ella mismo ha demandado. La respuesta puede estar allí pero simplemente no se da cuenta. Para evitar esa distracción, que no es más que producto del embeleso, se le ha enseñado a concentrar-

se. Y la mente estaba efectivamente concentrada desde antes, de modo que el silencio prolongado no era por aquel motivo. Era otra cosa: estaba enfrentada al vacío, sin saber de dónde sacar el material con el que habría de volver.

No sé quién lo dijo, en todo caso eso no importa, el hecho es que la mente tiene horror al vacío. Y lo tiene, porque, en ausencia de la respuesta que demanda pierde la certidumbre de sí misma, como ya se dijo, y en eso se le va también la certidumbre del mundo con el que juega. En ese desliz y quiebre está aquello que los filósofos llaman angustia existencial.

En realidad la angustia existencial tiene que ver con la soledad. La soledad es el contenido de la angustia existencial. El hombre está enfrentado a la soledad porque ha perdido la certidumbre de sí mismo a consecuencia de la pregunta sin respuesta, y porque en ello ha perdido también la certidumbre del mundo en el que habita.

Volviendo al tema de la mente que mira el vacío, permítaseme ilustrar el asunto con un hecho bastante sugestivo.

Todos sabemos que vivimos en la Tierra, que es ella nuestra morada, que la Tierra es parte del sistema solar en el que existen otros planetas, que ese sistema solar, a

40 La idea que reposa en la novela es que el orgasmo solo es posible en la percepción o escucha de una melodía propia que envuelve el acto amoroso. Por ausencia de esa melodía, el cuerpo se precipita inexorablemente en la frigidéz. Esa imposibilidad de percepción es el síntoma del cuerpo enfermo.

su vez, es parte de una constelación llamada Vía Láctea, en la que existen una infinidad de sistemas solares semejantes, y que la Vía Láctea es, junto con otras constelaciones, parte del cosmos. En 1973, me parece, salieron de Cabo Cañaveral dos naves espaciales, las Voyager, con el fin de explorar el sistema solar nuestro. Era ese el objetivo y las naves habían sido diseñadas para cumplir tal propósito. Saliendo de la Tierra, tomando una línea oblicua, pasarían por Marte, Mercurio, Jupiter, Venus, Saturno, Plutón y Urano. A su paso enviarían información, de modo que, por efecto de ello, estaríamos conectados con todo lo que las naves encontraran en su recorrido. El plan se cumplía a la perfección, los múltiples interrogantes __es decir las preguntas con las que el sistema había sido diseñado__, iban siendo satisfechas en la medida que las naves enviaban la información pertinente. De ese modo se supo, por ejemplo, que una iridiscencia, fina como el brillo de un diamante en medio de la noche estelar, correspondía a la erupción de un volcán de *io*, una de las lunas de Saturno, registrada a la distancia. Se sabía que después de siete años __tomando en cuenta la velocidad a la que las naves se desplazaban__, surcarían los espacios de Urano para perderse luego en el universo lejano, más allá del sistema solar nuestro. Cuando esto sucediera las naves dejarían de enviar información y se perderían definitivamente en el cosmos. Se pensaba, y esto era tan solo una conjetura, que después de cuatrocientos mil años estaría en Centauro, el sol más próximo al nuestro, pero de su recorrido no sabríamos nada.

El relato anterior sirve para ilustrar lo que podríamos llamar *teoría del umbral*. Lo que está del umbral para acá y

lo que está del umbral para allá tienen estatutos diferentes. Lo que está del umbral para acá está dentro de lo que podríamos llamar espacio de certidumbre. Lo que está más allá del umbral, en cambio, es el espacio de lo incierto. Esta definición, como se puede ver, descansa en solo hecho: la información que envía la nave, información que hace de vínculo entre el hombre y el cosmos. El espacio de certidumbre es el espacio de la pregunta que encuentra la posibilidad de la respuesta. El espacio de lo incierto, en cambio, es el espacio donde ese juego queda suspendido.

Lo que quiero resaltar con este tema es lo siguiente: cruzando ese umbral, la incertidumbre de la mente se convierte en incertidumbre de lo real. La vivencia de este hecho no es otro que la contemplación del vacío. Allí está la soledad. Ese vacío, como todos sabemos, ha dado lugar a las diferentes religiones y ha tratado de ser resuelto con la figura de Dios. De modo que, siguiendo por este camino, Dios viene a ser la respuesta absoluta a las preguntas que no han encontrado respuestas concretas. Seguramente por ello identificamos a Dios como la voz del universo.

Que Dios está para resolver la angustia de la experiencia de la mente que mira el vacío es un hecho. Pero es también un hecho que la visión del vacío está presente como posibilidad en el fantaseo de la mente que se mueve en el juego de la pregunta y la respuesta. Y está presente no solo en el ámbito de la vida religiosa, sino también, y de modo bastante general, en todos los ámbitos de la experiencia del hombre con el mundo.

Volvamos a la muchacha de la calle Ambato. Habíamos quedado justo en ese momento en el que la visión de los dos muchachos enlazados por esa chispita de luz que los volvía parte de un mismo argumento, había suscitado la pregunta de: <¿cómo se amaran?>, y que la respuesta no llegaba por ningún lado. Habíamos quedado en ese punto en el que, por ausencia de la respuesta, la mente empezaba a perder la certidumbre de sí misma, que el hombre empezaba a perder la certidumbre del mundo, y que por efecto de esto empezaba a instalarse en la soledad. La soledad en este caso era producto de no poder construir el argumento en el que el muchacho y la muchacha se amaban. Y la ausencia de ese argumento era la visión del vacío. Y la visión del vacío era la sensación de soledad.

Estaba en eso, desconsolado por la ausencia de la respuesta en la que pudiera entender cómo la muchacha amaba a su muchacho con facha de Pedro Navaja, cuando empezó a sonar en mi oído interno la música de un tango. Con la música del tango llegó la imagen del malandrín y la china, y con ellos la imagen de la Boca de Buenos Aires. Por efecto de la música del tango sabía cómo se amaban la china y el malandrín. No sabía en cambio cómo se amaban la chica de la calle Ambato y su muchacho Pedro Navaja. Era producto ello de una ausencia: no estaban unidos los dos por melodía alguna. Su existencia era, como si dijéramos, muda. En la ausencia de esa melodía estaba la imposibilidad de construir el argumento en el que se fundían el uno con el otro, lo que quiere decir que no podía aprehender el significado de su pasión. Era lo que le sucedía, en otro contexto, a Reiko Yumikawa, personaje de la novela de Yukio Mishima: *La Música*. Ella dice:

<Si escucho un programa dramático en la radio, entiendo y oigo

perfectamente la parte dialogada, pero la música de fondo desaparece, como si el sol, de repente, se escondiera en las nubes>.⁴⁰

Se trata por supuesto de la ausencia de referente. En la ausencia de ese referente el acto de esas dos personas se convertía en algo anónimo, irreal para mí, ni más ni menos como la ausencia de información más allá del sistema solar nuestro volvía irreal el cosmos pasando el umbral. Eran amores mudos, absorbidos en sí mismos, que no hablaban para el mundo.

Esa ausencia de voz que cierra las puertas del espíritu y que vuelve imposible la comunicación emotiva descansa en la ausencia de una estética de los afectos, que nuestra sociedad no ha producido. En la ausencia de una estética de los afectos está lo anónimo, esa condición nacional por la cual somos invisibles. De aquí surge la existencia opaca. En lo opaco está esa condición nacional formada de autodesprecio. Los dos existen en la unidad de una figura que desemboca en lo Liang, el filósofo chino de la novela de Ya Ding: *Juegos de fuego y agua*, bautiza con el nombre de maldición.

Gao Gao, su amigo pintor, al borde del despecho, camina por una de las calles de París en una noche de invierno. Lleno de desconsuelo, le pregunta al filósofo:

__Liang, tú que sabes de estas cosas, dime por qué los chinos somos tan feos.

__Es por efecto de una maldición __responde el filósofo.

Bajo el signo de lo feo está lo que se vuelve invisible a la

mirada más allá de la evidencia. Y se vuelve invisible porque es opaco, porque no brilla. Es esto por cierto producto de una violencia que ha colonizado la mente y guía la sensibilidad.

El mecanismo me lo descubrió un amigo, que quería ser escritor. Estaba desconsolado, más o menos como el pintor Gao Gao, por efecto de una novela que no lograba terminar. Después de caminar por las calles de Quito, a la entrada de un café, se detuvo, entornó los ojos y me dijo:

__El problema es el siguiente: la realidad ecuatoriana no es literaturizable, es un problema de sustantivos.

No le entendí lo que quería decirme.

__Imagínate un pasaje de una novela donde diga: María Caiza iba de la mano de Juan Quinapanta, por las Queras del Medio, a comer mote en la floresta. No es literaturizable. Es un problema de los sustantivos, no son sustantivos literarios, no hay en ellos poder simbólico. No es lo mismo que decir: Marie Lutie, caminaba de la mano de Jean Batiste Pierrat por el boulebar de Saint Germén, rumbo Al Garcon, donde le esperaba un bourdeaux.

Tenía razón, nuestros sustantivos no tienen poder simbólico, no brillan, el lado connotativo de las palabras se perdió en algún pliegue escondido.

La mente y el cuerpo

La caída del Muro de Berlín había dado sus frutos, como era de esperarse. Ahora es conocido por todos que ese hecho fue explotado con fines publicitarios. En su momento, sin embargo, se convirtió en una especie de signo que por sí solo patentaba una verdad. Esa verdad resplandecía en una afirmación lapidaria: el mundo burgués es eterno. Cualquier argumento que tuviera que ver con la necesidad de cambiar el orden de explotación y dominación terminaba perdiendo consistencia antes mismo de ser enunciado. Más que de la derrota de la revolución mundial __que fue en realidad eso lo que sucedió__, el Muro de Berlín hablaba de la verdad incuestionable del mundo capitalista. No es lo mismo lo uno y lo otro. *El Fin de la Historia y el Ultimo Hombre*, de Francis Fukuyama, se convirtió por efecto de este hecho en la Biblia del momento. Como quiera que ello haya sido, lo cierto es que el despecho se convirtió en el estado de ánimo general de todos quienes habíamos jurado el credo anticapitalista y la necesidad de su destrucción. No podía ser de otra manera: toda derrota trae consigo aparejado el despecho. Como el despecho tiene de propio que rompe las resistencias espirituales y hace de ese modo posible que se abran las puertas para que enemigo entre en casa y se enseñoree, los destellos del mundo capitalista empezaron a alumbrar con una nueva luz la realidad. Era necesario ello para que el capitalismo real pudiera enseñorearse. Y los resultados fueron desastrosos: desempleo, inseguridad, pobreza generalizada, marginalidad y exclusión. Ciertamente que esto existía también antes, solo que deslegitimado. A partir de la caída del Muro de Berlín, ese modo de ser de la realidad terminó imponiéndose como normalidad. De ese modo la ética de la igualdad

y la justicia desapareció, y en su reemplazo terminó por instalarse el cinismo.

El cinismo tiene algunas direcciones. Hay un cinismo práctico, ligado al obrar, y un cinismo visual, ligado al mirar. En los dos casos el cinismo tiene algo en común: el orden de la realidad se impone como natural. De esto deriva el hecho de que el cinismo práctico termina convirtiéndose en fuerza legitimadora: las cosas son así y no de otro modo. Es el modo por el cual me convierto en parte del orden de las cosas, es decir del mundo como objetividad pura. Este cinismo es la inercia del sistema convertido en valor fundamental, modo por el cual el orden social se apropia de mi voluntad y me somete. El cinismo visual, en cambio, tiene que ver más bien con esa capacidad o condición presente en el mirar que surge justamente del modo de ser del orden social que se muestra en su desnudez sin afeites ni pretensiones, y que, por lo mismo, puedo penetrarlo con la mirada. No está por demás que diga que este cinismo, más allá del despecho, desemboca en el asco. No voy a decir que de esto surja una estética particular, es, simplemente, la mirada descarnada de las cosas.

En ese escenario rodeado de esa atmósfera espiritual, como de una neblina, mirando ya sin asombro la proliferación de vagabundos y mendigos, de prostitutas y ladrones, de existencias reducidas a la pura necesidad de la sobrevivencia, el mundo sin horizonte y sin brillo, sucedió que una niña, de unas doce años, me llamó la atención golpeando con los dedos el vidrio de la ventana del carro

en el que me encontraba esperando a que llegara una amiga. Debo haber estado concentrado en ella __en la amiga digo__, porque la presencia inesperada de la niña me asustó. Después de contemplarla un instante, viéndola con su cara apegada a la ventana, bajé el vidrio.

No sé si es parte de los mitos de mi tierra, o si se corresponde más bien a la realidad de todos los pueblos de un modo más general y vasto, el hecho es que el signo propio de distinción de las niñas son los ojos grandes. Hay en cuanto a esto una creencia: el Duende, juguetón y enamorado por excelencia, persigue a las niñas de ojos grandes. Para evitar el hechizo, las madres ponen a estas niñas un cordón rojo en la muñeca. Dicen que de ese modo, por efecto del fuerte del rojo, el Duende se ve obligado a desviar la mirada.

Lo cierto es que después que bajé el vidrio de la ventana, me encontré con un par de ojos grandes, bellos y hermosos.

No dijo ella nada, ni hizo nada, solo se quedó mirando el interior del carro con un embeleso raro. Me di cuenta de inmediato que estaba extasiada en la contemplación de un muñequito que colgaba del retrovisor. Era en verdad un muñeco muy llamativo, porque estaba vestido con un pantalón azul a rayas, de cintura ancha, sostenido por un par de tirantes. Tenía una camisa mostaza que la llevaba ceñida al torso, y una peluca amarilla, con los pelos alborotados, como una choza de paja. Los labios eran rojos y en la nariz llevaba una bola también roja. Viéndola en su actitud contemplativa, con sus grandes ojos abiertos, me

dieron ganas de estirar la mano y acariciarla en la cabeza. Pero me contuve.

El hombre __quiero decir mejor el ser humano__, está hecho de planos interiores. De esos hay dos que no se llevan muy bien pero que se necesitan mutuamente. Se trata del plano de las emociones y del plano de las intelecciones. Está por demás decir que las emociones son una especie de chispazos producidos en el espíritu que surgen como resultado de haber sentido las insinuaciones del mundo. De esos chispazos, a renglón seguido, como si ello estuviera escrito en un libreto, surgen, lenta y candorosamente, los sentimientos. Ahora bien, por el sentimiento el hombre se liga con el mundo. Después viene la voluntad y a continuación el acto.

De no ser por la moral, que funciona en el plano de la intelección, el hombre sería como cualquier animal: funcionaría en el interior de un juego de correspondencias espontáneas que van de las insinuaciones del mundo a las emociones, de las emociones a los sentimientos y de los sentimientos al mundo, pasando por la voluntad y el acto. Pero lamentablemente no somos eso. El juego de la correspondencia espontánea queda roto cuando, desde la mente, donde se ubica la intelección, ésta averigua respecto de la emoción. Controladora, quiere saber de qué está hecha __la emoción me refiero__, y si vale que pase al segundo momento y se convierta en sentimiento; y si, finalmente, obedeciendo a ese sentimiento, vale que el hombre se comprometa o no con el mundo que se le ha insinuado produciéndole esa emoción.

Esos dos planos interiores no se llevan bien justamente por ese hecho, porque, a la espera de que el pensamiento responda, la emoción puede perder su oportunidad. Pero ello es necesario para que la ubicación del hombre en el mundo no sea perjudicada por efecto de un acto desatinado.

La emoción de ver a la muchacha contemplando extasiada el muñequito vestido de payaso era tan fuerte, que me paralizó. Y fue esa la causa que me impidió que estirara la mano y acariciara su cabeza. En ese momento no me di cuenta qué tipo de emoción era aquella, pero ahora que trato de recuperarla, pienso que tenía que ver con la ternura.

He averiguado en algunos textos para saber a qué remite ese concepto. Coinciden todos en señalar que está relacionado con lo tierno. En el Diccionario de Uso del Español, de Laura Molinari, por ejemplo, se dice lo siguiente: <Cualidad de tierno; actitud cariñosa y protectora hacia alguien; expresión de cariño; cualidad de las cosas que emocionan dulcemente>. La ternura se trata, por lo dicho, de la emoción que sentimos al contemplar aquello que está naciendo a la vida.

En el complejo itinerario de la existencia cotidiana existen por supuesto una infinidad de momentos de ese tipo en los que el mundo nos asalta por el lado de la ternura. Pensamos que ellos corresponden en su totalidad al azar, pero esta apreciación no es correcta, creo que tienen que ver más bien con las regularidades inconscientes que organizan los sentimientos. De cuando en cuan-

do el hombre necesita hacer un corte con el continuum de su trabajo y relacionarse con el mundo de un modo distinto. Corresponde a esta necesidad, por ejemplo, las caminatas por el bosque los fines de semana, los paseos por el parque después del trabajo, los cuidados a las plantas que adornan la oficina o el jardín de la casa, la selección de la película que hemos de ver el fin de semana. Son todos esos pretextos para poder experimentar la ternura. Esto es así porque en la ternura está la reactualización del vínculo emotivo del hombre con el mundo.

Hay en cuanto a esto construcciones sociales de carácter mítico sumamente complejas, que es necesario observarlas con mucho detenimiento para descubrir que están relacionadas con la satisfacción de esa necesidad. Es sabido en todas las culturas dónde radica el mito de la eterna juventud. En todas ellas se piensa que tiene que ver con la vivencia de lo tierno. En el plano de la sexualidad, por ejemplo, está el mito de la virginidad. Me asombró leer en la novela de Arthur Golden: *Memorias de una Geisha*, el verdadero sentido que tiene el ritual del *mizuage*, en el que la adolescente, entrada a los dieciséis años, entrega su virginidad después de un largo proceso de selección a quien esté en las mejores condiciones para desempeñarse como protector de la futura Geisha. Podría parecer, visto desde fuera, que el sentido del acto en el que el seleccionado desflora a la joven corresponde al orden de las experiencias sexuales. Esto no es así de ningún modo, tiene que ver más bien con la experiencia de lo tierno, donde el sexo presta su cuerpo para que el espíritu pueda reconstruir el vínculo emotivo con el mundo.

En la desfloración, el cuerpo de la joven no está puesto para la realización de un deseo carnal. En ese acto no hay sexo, hay ternura. Quizá por eso el acto solo es posible en medio de una ceremonia compleja y difícil. Se trata por supuesto de una de las tantas ritualidades profanas con las que la sociedad cuenta como fondo cultural de restitución del vínculo emotivo del hombre con el mundo. Pero en sociedades donde este lado de la vida ha sido olvidado o lateralizado a consecuencia de la enajenación en el trabajo y del automatismo de la vida, la ausencia de esas ceremonias hace que surja la idea de que las experiencias de lo tierno corresponden al mundo del azar, como dimensión esquiva que atraviesa la cotidianidad.

Después que la niña terminó de contemplar el muñeco, movió la cabeza y se quedó mirándome con sus grandes ojos. Como si recién en ese instante se hubiera acordado del motivo por el cual se había acercado, en su rostro apareció un gesto de incertidumbre. Le pregunté qué era lo que quería.

—¿Podría, por favor regalarme treinta mil sucres?
—murmuró. Lo dijo con total inocencia, como si me estuviera preguntando la hora o cosa por el estilo.

Podía en ese momento haberle dado lo que ella me pidiera, era tal el encanto que había producido su presencia en mí, que decir lo contrario no sería verdad. Pero en ese preciso instante, desde el plano de las intelecciones, intervino la mente interventora. Y lo hizo, como siempre, bajo la forma de una pregunta.

__¿Cómo? ¿Treinta mil?

Es sabido por todos que las cosas no tienen significado en sí mismas, treinta mil sucres no era ni poco ni mucho (digo era porque ahora el sucre ya no existe), apenas el importe de una entrada a una función de cine o algo semejante. Pero tratándose de una niña que se acerca a pedir treinta mil sucres, lo mínimo que podía decir es que se trataba de una propuesta inusual. Resulta que por lo regular le piden a uno una moneda de mil. Lo extraño no estaba entonces en la cantidad, sino en la circunstancia. <¿Treinta mil?>, murmuré mientras esperaba a que la mente tratara de encontrar alguna coherencia.

__¡Sí! __, dijo la niña, y me explicó a continuación de lo que se trataba:

A medio día, al salir de su casa, su madre le había dado ochenta mil sucres para que cancelara la pensión de la escuela en la que estudiaba. Por descuido se le habían extraviado los treinta mil, necesitaba reponerlos para de ese modo cubrir la falta y poder volver a su casa.

Pensé de inmediato en el horror de esos padres intolerantes que no perdonan los descuidos de sus hijos y los someten de ese modo a maltratos y humillaciones, pero luego pensé también que esa intolerancia tiene que ver con las dificultades para conseguir el dinero, escaso siempre y cada vez más esquivo. Pero estos pensamientos sirvieron para advertirme de que estaba ante a una situación nada normal, anómala, frente a la cual debía op-

tar. La emoción inicial, que hasta entonces se había anclado en la contemplación de lo tierno, dio paso de inmediato al sentimiento de la duda. Pensé que la niña utilizaba la ternura para sorprenderme. Por lo demás, los niños que piden dinero en las calles utilizan esos estratagemas, de modo que yo estaba, como si dijéramos, avisado. Me reí con cierta expresión de suficiencia que a la niña debe haberle resultado un enigma.

__¿Me los da? __dijo.

Hubiera querido pensar que lo que la niña me decía era cierto, pero sabía que no lo era. Y hubiera querido que fuese así porque empecé a sentir que la duda erosionaba como un ácido la ternura. De modo que, tratando de forzar el sentido obvio de las cosas, con la esperanza de que fuera yo el equivocado, le dije que si ella me decía dónde estudiaba, al día siguiente yo iría y cancelaría la totalidad de la pensión. Se quedó ella pensando.

__¡No! __dijo.

__¿Por qué?

__¡Porque no!

En ese punto la duda venció por completo a la ternura, porque la niña, descubierta en su estratagema, trocó la dulzura de su rostro en un gesto de desprecio. Luego, ya derrotada, me dijo que le diera mil suces para un pan. En ese punto se rompió el encanto en forma definitiva y todo volvió a la normalidad.

El sentido de esa normalidad descansaba en una imagen

en la que había reconfigurado el ser de la niña: ¡Era una niña de la calle! De eso no me quedó la menor duda, era en efecto una niña de la calle que se me había acercado a pedirme una limosna. Busqué en el bolsillo de la chompa una moneda y se la di. La muchacha tomó la moneda y se fue.

La contemplación de aquello que nace a la vida __lo tierno__, como principio de restitución del vínculo emotivo con el mundo, para su sustentación requiere del juego. Las personas que no juegan con lo tierno son los necios, es decir todos nosotros. Lo que la niña me estaba proponiendo era precisamente ello: jugar, a cambio de lo cual esperaba le diera algo de dinero. Pero desde el plano de la intelección, la mente que indaga acerca del sentido del acto me pedía que rompiera justamente con ese juego, me pedía una verdad. Esa verdad, al establecerse, no solo que rompió el hechizo del juego en el que se sostenía la ternura, sino que, además, rompió el sentimiento en el que estaba la posibilidad de restitución del vínculo emotivo con el mundo.

¿De qué tipo de verdad se trataba?

Después que la niña tomó la moneda, cruzó la calle y se fue caminando por la vereda de enfrente. La fui siguiendo con la mirada en su recorrido, viéndola como se alejaba en medio de la noche. Y fue justamente esa visión la que me permitió descubrir el fondo sobre el cual se asentaba la verdad que había aniquilado al juego: indefinida en medio de la bruma, iluminada apenas por la luz mortecina de una luminaria del alumbrado público, pequeñita

en su pequeñez, caminaba como si estuviese jugando a la rayuela. Imaginé entonces sus grandes ojos, y otra vez la ternura se apoderó de mí. Era el efecto de la distancia ___de la distancia en el espacio y de la distancia en el tiempo, aunque en realidad habían pasado apenas unos minutos___, era el efecto de la distancia en la consciencia. En la cercanía en cambio, apenas unos minutos antes, cuando ya la intelección había producido la verdad que había roto con el juego y la ternura, la niña fue objeto de otra elaboración: era una niña de la calle.

El problema tiene que ver con esa operación mental que llamamos definición. Definición es la acción de definir. En el definir la mente opera sobre lo infinito para producir lo finito. En lo finito está la ilusión del ser como realidad concreta. La consciencia se mueve apegada a esa operación de la mente.

El ser de la ternura no es definido, en el sentido que existe en algo finito. El ser de la ternura es infinito, está en aquello que nace a la vida. Y lo que nace a la vida, a cada momento, es el mundo mismo. No es verdad que la ternura esté en los niños únicamente, menos aún en las niñas de ojos grandes, en las plantas o en el bosque, en la adolescente que se apresta a pasar a ser una Geisha protegida por algún viejo adinerado. Son estos simbolismos que la cultura inventa para lograr aprehender aquello que está en todo y que por lo mismo es inaprehensible. El ser de la ternura es la humanidad. En efecto, es la humanidad la que nace a cada instante. Y la humanidad es infinita, indefinida, es el todo absoluto. En la imagen de la niña de ojos grandes el hombre ve su propio rena-

cimiento y el renacimiento de todos los demás. De ese modo, el ser de la ternura es indefinido, infinito. Pero la consciencia se empeña en definir y es allí donde opera el mecanismo detrás del cual actúa el poder. Es una violencia de la mente sobre el mundo, de la intelección sobre la emoción, de la idea sobre el cuerpo. En esta violencia está la fractura del ser y la renuncia al mundo de la vida.

El rencor

Si no tenemos la ternura, solo nos queda el rencor.

El asesino cruel que por las noches busca como lobo la presa a la que ha de golpear tiene en el lugar donde vive, como en un altar, el retrato de un niño frente al cual se postra cuando llega; cuida con esmero al perro abandonado que un buen día recogió de la calle en una noche de lluvia; se enternece frente a la flor que se abre a la luz del sol en algún lugar del patio. Es la nostalgia del vínculo perdido.

Es sabido por todos el infinito desprecio en el que nos miramos los unos a los otros en esta parte del mundo. Un desprecio cortante, como acerado cuchillo. Ese desprecio tiene como fondo el rencor. El vínculo no es inmediatamente visible, pues se encuentra confundido en una compleja red de relaciones en la que la consciencia se pierde.

La modernidad reconoce al hombre solo en tanto que individuo, de ese modo el ser del hombre queda reducido

a esa entidad. Es efecto ello de la arrogancia del Yo, fundado en la propiedad, que busca afirmar por ese medio el orden social del cual es su expresión. Sin embargo, el hombre es algo más que esa miseria en la que descansa la identidad del sujeto moderno. Ser hombre es también ser comunidad __como ya se ha dicho__, especie o humanidad. Este desliz del ser al individuo tiene que ver con el sentido en el que se encuentran el orden del pensamiento con el orden de la realidad.

En el orden de la realidad el hombre es individuo y comunidad al mismo tiempo. En lo uno se expresa la condición singular, aquello en lo que se asienta su condición particular. En lo otro, en cambio, se expresa la condición universal de la que el singular depende.

Entre el particular y el universal se tejen una infinidad de relaciones de las que sostienen el proceso de formación del mundo y de la vida, de modo que en esas relaciones está la unidad del hombre consigo mismo en la formación de su existencia. Como tal el hombre transita el mundo del trabajo, de la política, de la religión, del arte, de la ciencia, del amor, de la vida, de la historia. Ese modo de ser del hombre, esa complejidad de relaciones consigo mismo en tanto que individuo y comunidad, forma en el pensamiento un orden referencial, un plano de representación desde el cual puede pensarse. De ese modo surgen las categorías del Yo, del Tú y del Nosotros.

La identidad del sujeto depende del sentido en el que se enlazan esas categorías. En el mundo moderno, dominado por la propiedad, ese sentido descansa en el hegemo-

nía del Yo. El hombre como individuo se asume entonces como autosuficiente, independiente, soberano. Pero es esto solo una apariencia, una arrogancia producida desde la ideología, porque en verdad, incluso en esa su independencia y soberanía, el individuo depende del Nosotros. La consciencia ordinaria no se da cuenta de este juego especular en la que circula el ser como totalidad. Pero el que la consciencia no se da cuenta no quiere decir que el hombre no lo sienta, no lo intuya. Aquello que escapa a la mente no escapa en cambio a la emoción. Es en el campo emotivo entonces donde vive el hombre esta relación indisoluble entre el Yo y el Nosotros, entre el individuo y la comunidad. Son las fisuras en esa relación las que dan lugar al nacimiento del rencor.

En el desprecio __epifanía__ del rencor, el Yo se relaciona con el Tú a partir de un vínculo cuyo sentido no es de afirmación, sino de negación. El Yo mira en el Tú no aquello que confirma su identidad, sino aquello que lo desmorona. El Yo mira en el Tú al no-tú.

El contenido de este vínculo se hace presente en el siguiente juicio del Yo: <¡Tú no eres lo que dices ser!>. No se trata de la duda, en el sentido de lo que el Tú dice ser respecto de sí mismo no se corresponde con su ser real, sino más bien de la duda absoluta en la que cobra presencia y se hace patente el no-tú. El Yo le dice al Tú: <No te permito ser, no importa lo que quieras ser, importa que quieras ser y es eso lo que no te permito>. Este vínculo, cuyo sentido busca evidentemente el aniquilamiento del Tú, se funda en realidad en una suerte de conspiración

tanto del Yo como del Tú en contra del Nosotros.

Por circunstancias que en su momento explicaremos, el Nosotros se nos presenta como algo fatal para el Yo; como un Nosotros no deseado, insoportable en su sola presencia, que de algún modo debemos hacer desaparecer.

Hay en cuanto a esto toda una tecnología política que tiene como finalidad asesinar el Nosotros. Por de pronto diré que esa tecnología sigue el camino del simulacro: disimulo lo que soy, simulo lo que no soy. Se trata, por supuesto de una operación violenta, no en el sentido de la fugacidad o rapidez del acto, sino más bien de su contenido. En efecto, en el simulacro, asesino al Nosotros.

En el barrio La Tola, un hombre hace desaparecer a su familia, compuesta por el padre, la madre y un hermano. Después de asesinarlos, los entierra en la cocina. Su desaparición la explica con un argumento bastante convincente dadas las circunstancias de la época: dice que ellos, igual de como ha sucedido con muchas otras familias, emigraron a los Estados Unidos en busca de trabajo. La coartada es perfecta porque, por lo regular, los migrantes se encomiendan a coyoteros desaprensivos que no garantizan en lo más mínimo un desenlace feliz. Ha resultado que muchos de esos buscadores de destino desaparecieron en el camino sin dejar rastro. Pero el asesinato se descubre unos meses después.

Para liquidar definitivamente con su pasado, el hijo asesino pone en venta la casa de sus padres. La nueva propietaria contrata a unos albañiles para que arreglen lo

que tengan que arreglar. Lo primero que advierten es el piso maltrecho de la cocina, que el hijo asesino en medio de la ofuscación no tuvo seguramente el cuidado de dejarlo bien arreglado. Al levantar las baldosas, encuentran los cadáveres.

En el indagatorio, el hijo busca disminuir la responsabilidad de su acto brutal declarando que no había sido esa la intención inicial y que se le fue la mano. Pero el matón que lo acompañó en la tarea macabra desmiente lo dicho por el hijo y relata lo que en verdad había sucedido. Cuenta éste que había sido contratado, junto con otro matón que en ese momento estaba prófugo, para la ejecución de un plan previamente diseñado sin que faltara en él ni un solo detalle. Procedieron efectivamente así. Después de sujetar a los tres miembros de la familia en unas sillas, empezaron por el hermano. Cuando le tocó el turno al padre, la madre, saliendo de su asombro, y ya completamente resignada, le preguntó al hijo que por qué hacía eso. Relata el matón que en ese punto el hijo respondió: <Me maltrataron cuando niño, deben morir como perros>. En esa respuesta está el rencor.

Quizá todos nosotros conocemos de cerca la estructura de ese maltrato y la intensidad de ese rencor a la que el hijo asesino se refiere, tiene que ver ésta con un tipo de relación en la que se encuentra el Yo con el Nosotros en el interior de la familia precaria. Es esta una relación en

la que el Yo sale siempre perjudicado.

Dadas las condiciones de precariedad, producto de la pobreza, para garantizar la reproducción de la familia el nosotros debe mantener al individuo a raya, echando mano de la represión. El sentido de esa represión, a diferencia de las familias sólidas que tienen garantizada su reproducción, va por el camino de afirmar la lógica del no-tú. En la familia precaria __y era ese tipo de familia la que engendró al asesino__, la lógica del no-tú configura un tipo de sujeto carente de derechos, un Yo negado. Sucede igual en la comunidad social como familia ampliada. De esto surge un Nosotros detestable que es preciso asesinar.

El asesinato de los tres miembros de la familia es sin lugar a dudas un acto monstruoso, pero se vuelve posible en el momento en que ese sentimiento de aversión respecto del nosotros sigue su curso normal. Se trata de lo que Girard llama: <violencia recíproca>. Para evitar esa violencia destructiva que en su cumplimiento desemboca en el aniquilamiento y la muerte, la sociedad ha inventado un mecanismo psicológico con el que se protege: el desprecio. En el desprecio la muerte es simulada, una especie de muerte simbólica, lo que no deja de ser, de todos modos, una muerte. En la muerte simbólica la violencia no se vuelca sobre el nosotros real, sino sobre la imagen del nosotros.

La experiencia de este hecho la tuve en una conferencia a la que asistí en calidad de oyente. Se trataba en efecto de una conferencia en la Universidad Andina, que había

sido organizada por el Departamento de Estudios Culturales para hablar justamente del Nosotros.

América Latina había afirmado hasta hace poco su ser en la revolución, pero, vencida ésta, empezó a zozobrar sin norte ni dirección. Surgieron entonces los estudios culturales. Eran éstos una forma de resistencia frente al empuje arrollador de las ideologías del Fin de la Historia, la globalización y el neo-liberalismo. América Latina había perdido su cuerpo y trataba de salvar su imagen. El título de la conferencia daba cuenta de este hecho: *<Quito en la imaginación de sus intelectuales>*. En esa ocasión se trataba de la plástica.

Cuando ingresé en la sala, el conferencista estaba sentado en un pupitre, frente al escritorio, la pierna derecha sobre la rodilla izquierda, el índice y el pulgar en el mentón, mirando un punto fijo en el espacio. A su lado, sobre otro pupitre, descansaba, listo, el proyector de slides, con el cañón de la lente apuntando al telón portátil que había sido colocado delante del pizarrón. En ese instante el haz de luz de la proyección de prueba terminaba de absorberse en la tela blanca de la pantalla.

Pensé que el conferencista nos iba a ofrecer una buena panorámica en imágenes de las pinturas de nuestros artistas, pero no fue así. Sucedió más bien que empezaron a desfilar por el telón imágenes de pinturas de artistas europeos, desde el Renacimiento hasta nuestros días. Mientras éstas pasaban, el conferencista iba explicando, con gran conocimiento y minuciosidad de detalles, de

qué autor era la pintura, a qué época pertenecía, cual era su estilo y cual el significado que tenía en relación al desarrollo del espíritu. Pensé que estaba buscando poner un referente para luego, en un juego de contrastes, mostrar las pinturas de nuestros artistas y obligar de ese modo al público a poner atención en aquello que por ser obvio se nos perdía de vista. Después de una larga y encantadora sucesión de imágenes en las que el espíritu europeo se mostraba en su esplendor siempre en ascenso, el proyector se apagó y se encendieron las luces del salón.

__Bien __dijo el conferencista__, es todo.

Nos quedamos mirándonos entre la gente del público sin terminar de entender de lo que se trataba, nos habían convocado para hablarnos de Quito en las pinturas de sus artistas, pero de ello, como ya lo dije, no se pronunció ni media palabra.

__Ya sé que están asombrados, preguntándose qué pasó con nuestros pintores que no asoman por ningún lado __dijo el conferencista frente a nuestro reclamo silencioso pero no por ello menos evidente, y concluyó con una sentencia lapidaria__: no existen, son un calco de los estilos europeos, en el mejor de los casos llegan a ser buenos maestros artesanos.

Se trataba por cierto de un asesinato.

Tal vez sea conveniente reflexionar acerca del que hacer

de los pintores, o mejor dicho de los artistas en general. Digamos para empezar que son estos productores de imágenes. Pero no de unas imágenes cualquiera, sino de unas muy particulares, en las que es posible captar, como señala Bachelard, un instante del mundo.

Refiriéndose al nenúfar, pintado por Monet, Bachelard dice lo siguiente: <Sin duda llega el día en el que la flor es demasiado fuerte, en que está demasiado abierta y demasiado consciente de su belleza para ir a ocultarse cuando cae la noche. Es bella como un seno. Su blancura ha tomado un brizna de rosa, un tono de rosa tentación-ligero, sin el cual el color blanco no podría tener consciencia de su blancura> ⁴¹.

Las imágenes que producen los artistas son imágenes que hablan, en su lenguaje particular y propio, de la existencia estética del mundo. De ese modo son un instante del mundo. Si esto es así, como en efecto lo es, el artista no va solo por la imagen, sino más bien por la voz que es posible por medio de la imagen.

Es sabido que en la voz está el espíritu, y que el espíritu habla. En el modo de hablar del espíritu está aquello que llamamos estilo. El estilo es la cadencia de la voz que se expresa o habla por medio de la imagen.

¿De quién es esa voz? No es por cierto la voz del artista que ha producido la obra, no es tampoco la voz de quien se para frente a la obra para contemplarla. No es la voz del Yo, no es la voz del Tú. Es la voz del Nosotros que ha-

bla por medio de la imagen particular y propia para que de ese modo pueda hablar a su vez el Yo y el Tú acerca de ese instante del mundo que quiere comunicar.

Según el decir del conferencista, las pinturas de los artistas europeos hacían posible imágenes de ese tipo. No sucedía ello con las pinturas de los artistas nuestros, que no pasaban de ser artesanos hábiles, de modo que se trataba de unas imágenes mudas, en caso de que las hubiera por cierto, carentes de voz. Eran imágenes que no nos dicen nada respecto de la existencia estética en la que acontece ese instante del mundo, del que habla Bachelard. Con atención a esto, el quehacer de nuestros pintores no sería el quehacer del artista, sino, a lo sumo, el quehacer del artesano que se limita a copiar. Nuestros artistas serían Homo Hábilis, encargados de reproducir con los materiales nuestros un estilo ajeno. Producto de esto sería el silencio de la imagen. Se trataba por lo tanto de un quehacer precario en el que se expresa también un Nosotros precario que en su precariedad nos impide la creación. Allí está el rencor.

Como no podemos asesinar al nosotros real que se levanta como impedimento y condena, como no podemos proceder en el estilo del hijo que asesina a su familia, asesinamos entonces la imagen del Nosotros. De ese modo, y por efecto de esa dialéctica, no son convocados a la pantalla las obras de nuestros pintores.

¿Será cierto lo que dijo el conferenciante? ¿No tendrá que ver ello con el modo como el poder maneja el juego de las relaciones que enlazan el Yo, el Tú y el Nosotros

en el contexto de una cultura dependiente y colonizada? Como quiera que ello sea, el sentimiento que quedó flotando en el salón después de la conferencia no fue otro que aquel que surge de la sospecha de que somos un pueblo sin espíritu. Carentes de él vagamos por el mundo escindidos, fracturados en nuestros ser, ausentes de mundo, como Gao Gao en las calles de París. Es esta por cierto una condición existencial producto de la misma violencia.

La vergüenza

En la vida existe la dignidad: soy digno, eres digno, somos dignos. Se me ocurre que en la dignidad el hombre acomoda su ser dentro de un estilo. Esto quiere decir lo siguiente: visto mi ser con imágenes que hablan de mí, por medio de esas imágenes habla mi ser... De ese modo la existencia se convierte en el teatro del mundo.

En el teatro soy con atención a la máscara. En efecto, la máscara habla de mí, no me oculta, sino que, por el contrario, me devela y me descubre. En la relación entre el rostro y la máscara está eso que llamamos dignidad. La dignidad es así el sentimiento que tenemos de nosotros mismo. Digno es el hombre que es, y que se muestra en lo que es. Digno es el hombre que para mostrarse en lo que es ha construido un estilo propio. De ese modo es lo que es.

La vergüenza, por el contrario, es el sentimiento de una emoción fracasada en el acto de mostrarse. Por efecto de

circunstancias que en su momento hablaremos, descubro que no he logrado construir la imagen de mí mismo, no he logrado construir la máscara que devela mi rostro, no he logrado vestir mi ser en el estilo propio por medio del cual habla mi espíritu. En la vergüenza no soy. En ese ser apariencial que me traiciona y me niega la dignidad se convierte en una emoción fracasada. La vergüenza es así el sentimiento del hombre que va por el mundo carente de sí mismo.

En la novela de Miguel Angel Asturias: *Los Ojos de los Enterrados*, el hijo de la cocinera ha logrado con habilidad y esfuerzo denodado escalar hasta el nivel en el que se encuentran los técnicos que trabajan para los intereses de las bananeras. Eso le ha permitido asumir un modo de ser que le pone a medio camino de los trabajadores que se han levantado en armas para oponerse de ese modo a la explotación a la que las empresas extranjeras les someten. La lucha en la que se encuentran ellos ha hecho evidente ese corrimiento de su Yo esencial hacia un modo de ser en el que se niega. Desde entonces su existencia es una sola incomodidad. Advierte que si bien ha logrado escapar de la miseria y del oprobio de la pobreza, en ese distanciamiento, en esa fisura, va por la vida carente de sí mismo. Los signos en los que se confirma este hecho __su modo de vestir impropio, sus hábitos falsos, su comportamiento esquivo con los jefes y con los propios trabajadores, esa pulcritud blanca apegada a su ser negro__, son la causa de su insoportable tormento. Como la culebra que muda de piel, ha de renunciar a ellos para recuperar su ser esencial. Pero hay solo un

medio: pasarse a las filas de los sublevados. Está dispuesto a hacerlo, no le queda otra pues está en juego su existencia misma. Pero los sublevados con los que ha contactado le piden que guarde las apariencias para que, de ese modo, amparado por el disimulo, pueda servir mejor a la causa pasando información. Acepta al fin de mala gana y está dispuesto a cumplir el pacto. Incluso en ese caso su vida no deja de ser un tormento porque se da cuenta que ha cambiado su máscara por un disfraz. Pero aun así, en esa estratagema al servicio de un fin que lo reivindica, no deja de advertir su carencia de dignidad: va por el mundo de las apariencias vaciado de sí, escondido y ausente. Solo el triunfo de la revolución ha de romper el purgatorio en el que su ser gime sofocado por la máscara falsa. Solo entonces podrá mostrarse en lo que realmente es. Solo entonces podrá ser con atención a sí mismo.

La vivencia de la emoción fracasada solo es posible en el juego de la mirada especular. Es el otro en efecto el que me descubre. No puedo mirarme a mi mismo sino en el juego del reflejo del otro. Solo en él puedo ver el resultado del empeño fallido. El otro es el espejo en el que me miro. Se trata por supuesto del otro como semejante. Por eso es semejante, porque permite verme en lo que soy.

Hay aquí dos momentos, uno de ida y otro de vuelta. Es en el otro donde aparece la máscara mal construida, el estilo imperfecto, la imagen deleznable. Se trata por supuesto de la imagen del otro que no soy yo, sino que es mi semejante. Sin embargo, de regreso, en la vivencia de

ese hecho, se desliza la sospecha de que la precariedad del otro es al mismo tiempo mi propia precariedad. Ya somos dos que no podemos sostenernos en el juego recíproco de la mirada.

La consciencia resuelve este problema de un modo bastante práctico: para proteger al Yo de la vergüenza, corta el vínculo en el que me miro con el otro como semejante. De ese modo el semejante se me convierte en diferente. De ese modo también el semejante negado o escamoteado no me devuelve la imagen de mí mismo. De ese modo la consciencia me protege de la vergüenza. Pero lo hace por efecto de un engaño.

El mecanismo se me hizo visible en Manta, en unas vacaciones, a donde fui a pasar con mi familia. En el mercado de la ciudad, a donde fui por el solo gusto de caminar, me encontré de golpe con el otro semejante que me había estado esperando allí para darme la sorpresa. Se trataba de un conjunto de personas dispersas que deambulaban por las afueras del mercado con expresión de infinito abatimiento en la mirada. A diferencia de lo que dice Alvaro Mutis de cómo miran los marineros: <fijándose en un horizonte lejano>, estos hombres de mirada abatida parecían carecer de todo horizonte porque aquello que miraban se volvía inmediatamente insignificante. Podría decir entonces que se trataba de la mirada de la nada. La nada no es la nada, es la sola ausencia de horizonte, es la luz de la mirada que no vuelve al hombre. No eran mendigos, eran hombres que se encontraban padeciendo la maldición de la desocupación y forcejeaban con

el mundo armados de cualquier cosa: un cajón de betún, una franela para limpiar carros, una bolsa de caramelos. Me sorprendió verlos, estaban allí como fantasmas. Pero eran iguales a mí, semejantes. Y fue justamente eso lo que me sorprendió. No sé por qué circunstancia la consciencia no tuvo el tiempo suficiente para construirlos como diferentes. Debe haber sido seguramente por la apariencia.

¿Iguales en qué sentido?

Iguales en el sentido de que compartíamos una identidad esencial, en el decir de Baskerville, que hacía que nos reconociésemos como humanos. No basta ser hombres para ser humanos, es necesario que la humanidad se manifieste en unos mismos signos que compartimos tanto yo como ellos. Esos signos eran evidentes: tanto ellos como yo éramos mestizos o blancos. Pero estaban definitivamente destruidos, carentes de horizonte, aniquilados por la miseria, como ya lo dije, por lo cual aquello que veían se volvía inmediatamente insignificante. Eran hombres que iban por el mundo carentes de sí mismos.

En ese preciso instante, enfrentada al abismo, la consciencia se puso a funcionar y empezó, como siempre, bajo la forma de una exclamación: <¡Aquí si que están mal!>, fue lo que ella dijo después de mirar lo que estaba mirando.

¿Aquí? ¿Dónde?

En la Costa, por supuesto. Yo soy de la Sierra y me encontraba en la Costa. De un solo tajo la consciencia cortó el vínculo esencial sobre el que descansaba nuestra condición de semejanza. Lo propio de mí era la Sierra, lo ajeno la Costa. Yo estaba en un espacio que no era el mío y allí sí que estaban mal. De ese modo me defendí de la visión del mundo en la que se desmoronaba mi ser. De ese modo me defendí de la vergüenza, y mi dignidad logró mantenerse en pie. Y el juicio anterior, para reforzarse, se complementó con otro que vino de inmediato: <¡En la Sierra no estamos tan mal!>. Dos exclamaciones unidas para un mismo propósito: defenderme de la visión de mí mismo en el reconocimiento de la imagen del mundo donde el Yo se desmoronaba.

Al fin el mundo es el mundo y sus llagas nos golpean de cualquier manera. He de confesar que tuve un sentimiento de profunda tristeza, __no de indignación, como debía de ser__, por la situación de aquellos hombres. Me retiré después pensativo y cabizbajo, reflexionando acerca de los males de la sociedad, pero íntegro.

Se me quedó sin embargo zumbando en la cabeza la exclamación segunda: <En la Sierra no estamos tan mal>. Y esa exclamación, de la que dependía mi entera seguridad, habría de explotar luego a causa de una imagen porfiada que asaltaba ansiosa mi mente con el propósito de sacarme del error. Se trataba de la imagen de los indios en los mercados de la Sierra. Ellos estaban por cierto en condiciones tanto o más precarias que esos hombres deshechos que había contemplado unos minutos

antes, esos seres fantasmales de mirada perdida, ellos también tenían esa mirada de abatimiento que hacía que las cosas que veían se volvieran inmediatamente insignificantes. Sin embargo, después de cuarenta años de vivir en la Sierra, de verlos todos los días, no me había dado cuenta de ello en lo más mínimo. Habían estado allí carentes de sí mismo.

Descubierta la trampa, mi dignidad se vino al suelo, y lo que surgió en su remplazo fue otra emoción: la vergüenza. Estaba ésta ligada a la constatación de un hecho: el estilo en el que había metido a mi ser, ese modo tan propio del mestizo, frente a la imagen del indio destruido se me presentó como una máscara que no revelaba mi ser, sino que, por el contrario, lo escondía. Era yo, cincuenta años después y en un contexto completamente diferente, el negro de las plantaciones que se descubre embaucado. Me di cuenta entonces que alguien o algo había llevado a que en vez de máscara construyera un disfraz.

Se construye el estilo de uno mismo durante una época de la vida, luego es necesario sostenerlo. Está por demás decir que es en esta época donde construimos los referentes del amor y del odio, de aquello que deseamos y aquello que despreciamos. Es por lo tanto la época en la que construimos los signos con los que ha de trabajar la consciencia. Esa época corresponde por cierto a la niñez, y la acción __que más tarde mostrará sus frutos bien sazonados__, no es otra que el juego. Es en el juego donde construimos los elementos de nuestro modo de ser, de nuestro estilo. Luego hemos de sostenerlo.

El juego no tiene un fin en sí mismo, va y viene, es como las olas del mar, solo se atiene al movimiento. Descansa aquí en esta figura la idea de la inocencia del juego. Esto está bien, contrastado con la razón que calcula y planifica. Hay sin embargo un fin no tan evidente presente en el juego: por medio del juego construyo mi cuerpo como ámbito de lo sensible. En el juego construyo mi cuerpo y construyo también mi alma. Este hecho, escondido para el hombre moderno que se considera pura razón, se hace visible de inmediato en los animales. Bajo la mirada protectora de la leona madre que escudriña el entorno, los cachorros retozan en la pradera. Juegan, guiados por una emoción secreta que seguramente desconocen, a ser leones adultos. Se recogen contra el suelo y saltan sobre el cuello del cachorro cercano con la clara intención de echarlo al suelo e inmovilizarlo. Están formando su cuerpo para la caza, se alistan de ese modo para el futuro. Como el cuerpo es nada sin la naturaleza o el entorno, en el juego construyen también, como dimensión objetiva de su propia sensibilidad, el registro de ella. La configuran como un mapa lleno de referentes para poder habitarla. Allí aprende el león a distinguir una cosa de otra, un sonido de otro, un movimiento de otro. De ese modo queda establecida la condición objetiva y subjetiva sobre la que descansa la vida. De ese modo construye el vínculo de su modo de ser esencial. En el juego está lo sensible del Yo, lo sensible del Otro y lo sensible del Nosotros. En el juego está lo sensible del cuerpo del individuo y lo sensible del cuerpo del mundo como dimensiones desde donde se organiza la existencia.

Que el juego no es inocente en lo más mínimo, se revela en aquello con lo que jugamos, y, como veremos luego, en aquello a lo que jugamos. Cuando yo era niño jugaba con carros de madera y espadas, mi hermana en cambio jugaba con muñecas de trapo y cocinas de hojalata. Hoy los niños barones juegan con nintendos, y las niñas con barbies, lo que pone de manifiesto que no han cambiado en lo más mínimo los referentes de lo masculino y lo femenino que sostienen a la familia patriarcal y la cultura machista. Pero revela también que los referentes de la identidad esencial en formación están directamente relacionados con las estructuras éticas de la sociedad. Lo que en la religión es ritual, en el juego es mimesis. Tanto en la una como en el otro están las mismas estructuras de sentido, con la diferencia de que en el caso, en aquello que no es juego, por estar ligado al tiempo de la necesidad, no logra escapar de la continuidad. El juego en cambio es discontinuo, arbitrario, sin principio ni fin, inútil. Es en esencia la simulación de lo real en el ámbito de la fantasía. Se trata por supuesto de los juegos miméticos o de simulación en los que está presupuesto el <como si>. Jugamos a ser <como si>. Los niños juegan a ser como si fueran grandes. Y en ese ser como si fueran grandes imitan el comportamiento y los roles en los que se expresan las estructuras de sentido básicas del orden social. De ese modo el juego pone en movimiento un particular proceso de construcción de la identidad sensible de los sujetos __ese modo de ser para el mundo__, y con ello los sentidos presentes en los procesos de diferenciación. Conducir la vida desde esas estructuras y en el interior de

esos sentidos tiene que ver con el proceso de construc- 81
 ción del estilo de uno mismo. 83
 Recuerdo que jugábamos a los chullas y bandidos. 88
 Entre la ciudad y el campo se extendía una franja for- 95
 mada por la ribera del río. Del otro lado estaba la tie- 103
 rra de los campesinos, de modo que la franja era el 108
 umbral. Era ese el escenario ideal, una tierra de na- 118
 die, que habría de ir alcanzando significado gracias al
 juego. En los años cincuenta, Estados Unidos empe-
 zó a ganar hegemonía a nivel universal después de 127
 la Gran Guerra. Con ello empezaron a universalizar- 139
 se también sus sagas particulares. Las más impor- 144
 tantes eran aquellas que relataban la conquista del 150
 Oeste. Los chullas eran por supuesto los blancos, los 156
 bandidos los pieles roja. El contenido del juego, co- 165
 piado de esas sagas, no era otro que someter a los ban-
 didos. Montados sobre palos de escoba que la imagina-
 ción convertía en briosos caballos, con el infaltable Colt
 45 al cinto y la Winchester atravesada en la silla de la 171
 cabalgadura, nos lanzábamos por las breñas en bus- 182
 ca de los malditos bandidos. Eran ellos vagos, hara- 194
 ganes, traidores, ladrones, todos los males del mun- 204
 do. Pero eran básicamente indios. No solo que debían
 ser sometidos, debían ser exterminados. A veces varia-
 ban los temas, pero el argumento era el mismo. En otros
 contextos, en otras situaciones, se trataba siempre de la
 violencia al servicio del orden social, la lucha del bien
 contra el mal. Esto que es propio de los juegos iniciáticos
 de todas las sociedades, en el escenario nuestro alcan-
 zaba una sedimentación formadora de signos: lo bueno