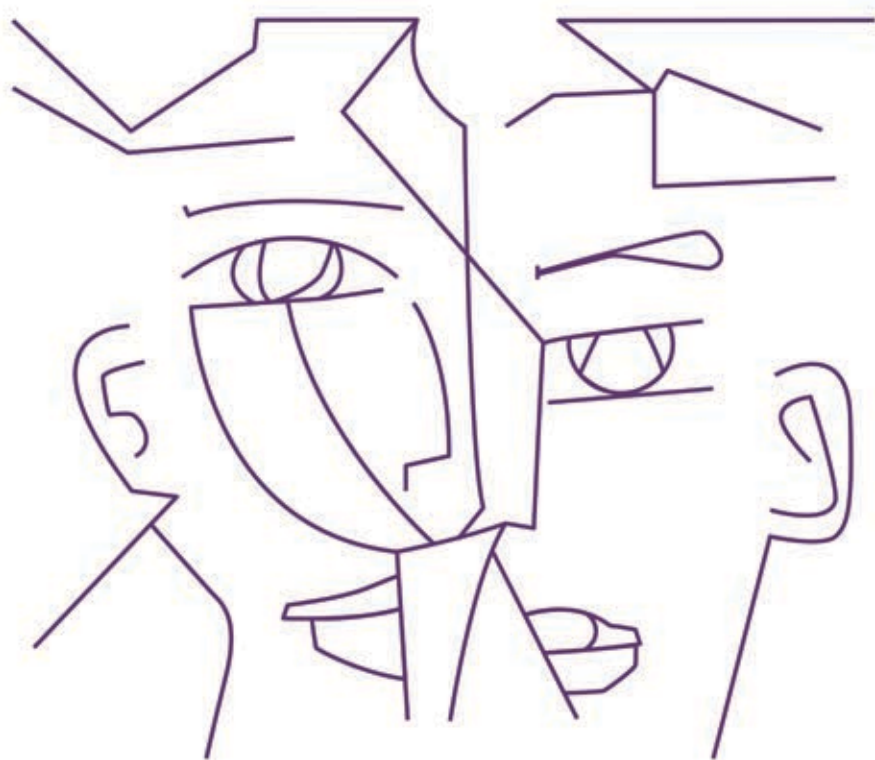


ENCRUCIJADAS DE LA IDENTIDAD



Marco Urdapilleta Muñoz y Mijaíl Malishev

COORDINADORES

ENCRUCIJADAS
■● DE LA ●■
IDENTIDAD



Homemaje a Vladimir Jvoshev
В честь Владимира Хвощева

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
Rector

Dr. en C. I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz
Secretario de Investigación y Estudios Avanzados

Dr. en Hum. Fernando Díaz Ortega
Director de la Facultad de Humanidades

Mtra. en Admón. Susana García Hernández
*Directora de Difusión y Promoción
de la Investigación y los Estudios Avanzados*

ENCRUCIJADAS DE LA IDENTIDAD

Marco Urdapilleta Muñoz
Mijaíl Malishev

COORDINADORES



ENCRUCIJADAS DE LA IDENTIDAD

Marco Urdapilleta Muñoz y Mijail Malishev
Coordinadores

Primera edición: octubre de 2019

ISBN 978-607-633-082-1 (impreso)
ISBN 978-607-633-086-9 (PDF)

© Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 Ote.
C. P. 50000, Toluca, Estado de México
<http://www.uaemex.mx>

La presente investigación se privilegia con el aval de dos pares ciegos externos que aprobaron publicar este libro.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

En cumplimiento del Reglamento de Acceso Abierto de la Universidad Autónoma del Estado de México, la versión PDF de esta obra se pone a disposición del público en ri.uaemex.mx para su uso en línea con fines académicos y no de lucro.

Hecho e impreso en México

Índice

- 7 Palabras preliminares
Marco Urdapilleta Muñoz
- 10 Предварительное замечание
Марко Урдапильета Муньос
- 15 **I. MIRADA LATINOAMERICANA**
- 15 El discurso de la identidad cultural venezolana en la República Bolivariana
Marco Urdapilleta Muñoz / Miguel Ángel Sobrino Ordóñez
- 31 Liberación, mestizaje e hibridismo: interculturalidad y sujeto en América Latina
Stefano Santasilia
- 45 El continente sumergido: implicaciones entre afectividad e intersubjetividad en la fenomenología de Marc Richir
Davide Eugenio Daturi
- 59 Reflexiones desde la filosofía en torno al tiempo festivo en el ensayo: “Todos Santos, Día de Muertos” de Octavio Paz
Óscar Juárez Zaragoza
- 71 Simón Bolívar y “El discurso de Angostura”
Robert Stingl
- 95 La búsqueda de la identidad de los pueblos originarios de América Latina, a través del pensamiento del obispo Samuel Ruiz García
Juan Monroy García

- 117 **II. REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE IDENTIDAD**
- 117 Identidad personal y devenir humano. Breve reflexión a partir de la fenomenología dialéctica
Roberto Andrés González Hinojosa
- 131 Проблема практического бессмертия человека и его идентичности
Игорь Вишев
- 141 Взаимосвязь самоидентичности как критерия политического выбора с важнейшими методологическими атрибутами гендерной истории и истории повседневности
В. А. Журавлева
- 157 Отчуждение и мечта об идентичности при капитализме и социализме: возможности понимания западного и российского общества. Человек в истории
Станислав Некрасов
- 183 Признание и идентичность
Михаил Малышев
- 205 La relación entre términos correlativos. Su importancia
Herminio Núñez Villavicencio

Palabras preliminares

EL VOLUMEN que ahora presentamos es un resultado más del trabajo conjunto entre la Cátedra de Politología de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur y el Cuerpo Académico: “Pensamiento Contemporáneo: Ser, Conocer, Hacer” de la Universidad Autónoma del Estado de México en torno a aspectos relativos al tópico de la identidad. En esta ocasión la investigación se desarrolló a partir del proyecto “Los discursos sobre las identidades socio-culturales en América Latina desde fines del siglo xx hasta el presente” (4492/2018/CI), apoyado por la Secretaría de Investigación de la Universidad Autónoma del Estado de México. De acuerdo con el espíritu de colaboración del convenio de investigación los idiomas de la obra son el ruso y el español, puesto que siguen la larga trayectoria de edición asentada sobre 12 volúmenes del anuario *Дискурсология: методология, теория, практика* (Discursología: metodología, teoría y práctica) y 7 números de la revista *Политический Вектор-PRO. Комплексные проблемы современной политики* (Vector Político-Pro. Problemas complejos de la política contemporánea), todos publicados por la Cátedra de Politología, así como un volumen editado en nuestra Universidad.

Destacamos que con este volumen termina la extensa y fecunda colaboración entre la Cátedra de Politología y nuestro cuerpo académico. Por esta razón, a nombre de este cuerpo y de los profesores y estudiantes de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México que contribuyeron en los volúmenes del anuario y en los números de la revista, expresamos nuestro sincero reconocimiento a su director, el Dr. Vladimir Jvoshev. Por supuesto, esta colaboración hubiera sido imposible sin la generosa participación del Dr. Mijail Malishev. A él también dirigimos nuestra consideración.

La reflexión sobre la identidad cultural, de alcance local, regional o nacional es relevante en la medida en que en el mundo globalizado e interconectado parecía, hasta hace poco tiempo, engullir o por lo menos desteñir las grandes construcciones identitarias como las nacionalidades, a las cuales se les considera síntomas de una especie de atraso socio-cultural que con frecuencia respondía a clichés y estereotipos que llegan a parecer ramplones, aislacionistas y segregacionistas. Sin embargo, recientemente las identidades

culturales de distinta amplitud y alcance son mejor vistas por amplios sectores de la población y se les fomenta en tanto que constituyen una respuesta al mundo globalizado que no ha cumplido sus promesas de bienestar.

El tratamiento de la identidad en Latinoamérica desde el presente responde a preguntas, aspectos muy distintos y perspectivas muy variables. Es posible advertir el predominio de ciertos enfoques como el de la teología y filosofía de la liberación, los estudios de interculturalidad y multiculturalidad, la filosofía y pensamiento críticos latinoamericanos, las epistemologías del Sur, la antropología cultural latinoamericana, los movimientos indianistas, etc. que replican o hacen eco de los que provienen de otras latitudes. En nuestra investigación tienen cabida algunas de estas perspectivas a través del conjunto de textos que conforman la primera parte del libro, *Mirada latinoamericana*. La segunda parte, *Reflexiones teóricas sobre el concepto de identidad*, complementa nuestro trabajo con exposiciones de muy distinto cuño en torno al uso del concepto de identidad para referir o abordar distintos aspectos de la vida humana.

La primera parte está compuesta por seis textos. En “El discurso de la identidad cultural venezolana en la República Bolivariana”, Marco Urdapilleta y Miguel Sobrino analizan los rasgos definitorios del discurso oficialista sobre la identidad cultural de Venezuela de la Quinta República (1999): el bolivarianismo, el antimperialismo, el socialismo, la multiculturalidad y lo “popular”. “Liberación, mestizaje e hibridismo: interculturalidad y sujeto en América Latina”, de Stefano Santasilia, trata sintéticamente el debate filosófico latinoamericano en torno a la interculturalidad señalando tres perspectivas de abordaje en la región: la del mestizaje, la filosofía de la liberación y la transformación intercultural de la filosofía. Este texto rearticula ideas ya expuestas en los textos de 2011: “Liberación e interculturalidad: un nuevo sujeto” y “Liberación e interculturalidad. La refundamentación del sujeto como inter-sujeto”, como respuesta a la observación de los nuevos acontecimientos en la región y en el mundo. Davide Eugenio Daturi explora en “El continente sumergido: implicaciones entre afectividad e intersubjetividad en la fenomenología de Marc Richir”, a partir del planteamiento fenomenológico del filósofo belga, la cuestión del sentimiento del mexicano tal como se presenta en las obras de Samuel Ramos y Emilio Uranga. “Reflexiones desde la filosofía en torno al tiempo festivo en el ensayo: ‘Todos Santos, Día de Muertos’ de Octavio Paz” de Óscar Juárez Zaragoza, persigue estudiar el conocido ensayo para señalar que en el pensamiento de Paz la festividad mexicana da paso a una ontología del mexicano,

que considera la experiencia del existir como plenitud que aparta la miseria y la distinción entre los mexicanos. Robert Stingl expone en “Simón Bolívar y ‘El Discurso de la Angostura’” las líneas centrales del proyecto ideológico de Bolívar presente en su conocido discurso. Juan Monroy García en “La búsqueda de la identidad de los pueblos originarios de América Latina, a través del pensamiento del obispo Samuel Ruiz García”, muestra que Ruiz, desde la teología de la liberación, destaca la necesidad y fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas latinoamericanos.

La segunda parte, Reflexiones sobre el concepto de identidad, reúne también seis textos. En “Identidad personal y devenir humano. Breve reflexión a partir de la fenomenología dialéctica”, Roberto González expone cómo, desde la perspectiva de la fenomenología dialéctica, la noción de identidad se encuentra íntimamente conectada con el concepto de mismidad. Igor Vishev explica en “El problema de la inmortalidad práctica del hombre y de su identidad” algunas premisas del trans-humanismo y sus vínculos con la identidad personal. Vera Zhuravleva en “Interdependencia de la auto-identidad como criterio de elección política con los importantes atributos metodológicos de la historia de género y de la historia cotidiana” analiza el papel de la categoría de auto-identidad como factor de carácter universal de la investigación histórica. La considera como un proceso de interpretación del ser humano de su individualidad que se expresa como la concientización de lo particular y lo general que existe en ella, como el proceso de afirmación de sí mismo frente a la masa común y la definición de su filiación con diferentes comunidades sociales. Stanislav Nekrasov señala en “Enajenación y sueño sobre identidad en el capitalismo y socialismo: Las posibilidades de comprensión de la sociedad occidental y rusa. El hombre en la historia” que la auténtica identidad del socialismo no puede ser revelada sobre la base de la enajenación y la injusticia; así la superación de la enajenación constituye el problema principal para el pensamiento efectivamente socialista. “Reconocimiento e identidad” es el título del artículo de Mijaíl Malishev en el que explora cómo la necesidad de ser reconocido constituye la base de la vida social de los seres humanos. Por último, Herminio Núñez reflexiona, desde la semiótica de Greimas y la lógica conjuntiva, en torno al problema de la construcción lógica del concepto de identidad en “La relación entre términos correlativos. Su importancia”.

Marco Urdapilleta Muñoz

Предварительное замечание

Книгу, которую мы предлагаем читателю, - результат совместной работы Кафедры Политологии Южно-уральского государственного университета и Академического корпуса: «Современное мышление: бытие, познание и действие» Автономного университета Штата Мехико, посвященной изучению некоторых аспектов проблемы идентичности. В этот раз наш исследовательский проект был посвящен теме: «Дискурс социо-культурной идентичности Латинской Америки с конца XX века до настоящего времени» (4492/2018/CI), и опирался на поддержку Департамента по научным разработкам Автономного университета Штата Мехико. В нашем коллективном труде мы руководствовались духом сотрудничества и соглашением о совместном исследовании, а также уже апробированной традицией, выразившейся в издании 12 томов ежегодника Дискурсология: методология, теория и практика (*Discursología: metodología, teoría y práctica*) и 7 номеров журнала Политический Вектор-PRO. Комплексные проблемы современной политики (*Vector Político-Pro. Problemas complejos de la política contemporánea*), опубликованных Кафедрой Политологии, равно как и сборника, изданного нашим университетом на русском и испанском языках.

Хочется отметить, что данный том подводит итоги долгому и плодотворному сотрудничеству между Кафедрой Политологии и нашим академическим корпусом. Поэтому от имени преподавателей и студентов Гуманитарного факультета Автономного университета Штата Мехико, авторов публикаций сборников по Дискурсологии и журнала Политический Вектор-PRO, выражаем искреннюю признательность главному редактору этих изданий доктору Владимиру Хвощеву. Разумеется, что данное сотрудничество было бы невозможным без бескорыстной поддержки доктора Михаила Малышева, которому мы также выражаем свою глубокую благодарность.

Размышление о культурной идентичности, в ее локальных, региональных и национальных измерениях, становится все более важным во взаимозависимом и глобализирующемся мире, до недавнего времени поглощавшего или обесценивавшего такие великие идентифицирующие

конструкции как национальности, которые считались симптомом общественно-культурного отсталости и к которым часто применялись клише и стереотипы, клеймившие их как отсталые, вульгарные и ретроградные образования. Однако, современное видение культурных идентичностей различного масштаба широкими слоями населения бросает вызов глобализированному миру, не выполнившего своего обещания направленного на улучшение жизни широких народных масс. Подход к проблеме идентичности в Латинской Америке многогранен и связан с весьма разными вопросами и перспективами. Можно отметить преобладание таких направлений как теология и философия освобождение, тенденция на меж и мультикультурализм, критицизм латиноамериканского философского мышления, эпистемология Юга, латиноамериканская культурная антропология, автохтонное индейское движение, итд, что свидетельствует об их временном и пространственном многообразии. Охватывая некоторые из этих направлений, часть наших статей, составляют содержание первой части настоящей книги: Латиноамериканский взгляд. Вторая часть, теоретические размышления о понятии идентичности, дополняет нашу работу экспозицией другого ракурса, который связан с употреблением концепта идентичности в различных аспектах человеческой жизни.

Первая часть состоит из шести текстов. В своей статье «Дискурс о Венесуэльской культурной идентичности в Боливарианской республике» Марко Урдапилета и Мигель-Ангель Собрино анализируют основополагающие черты официального дискурса о культурной идентичности Пятой Республики (1999) Венесуэлы: боливаризм, антиимпериализм, социализм, мультикультурализм, и «народность». «Освобождение, метисация и гибридность: интеркультурализм и латиноамериканский субъект» Стефана Сантасилия синтетически резюмирует латиноамериканские философские дебаты, связанные с интеркультуризмом, отмечая три перспективы, охватывающие регион: метисация, философия освобождения и интеркультуральная трансформация философии. Этот текст переакцентирует некоторые идеи, изложенные автором в 2011 году в своих статьях: «Освобождение и интеркультурализм: новый субъект» и «Освобождение и интеркультурализм. Переработка субъекта в интер-субъекта» как ответ на возникновение новых событий в регионе и в мире. Давиде Эухенио

Датури в своей статье «Поднявшийся континент: взаимосвязь между аффективностью и интерсубъективностью в феноменологии Марка Ришира» исследует через феноменологический анализ бельгийского философа проблему чувства мексиканца как оно представлено в работах Самуэля Рамоса и Эмилио Уранга. «Философские размышления по поводу праздничного времени в очерке: ‘Все Святые, День Мертвых’ Октавио Паса», Оскар Суарес Сарагоса ставит своей задачей изучить знаменитое эссе Октавио Паса с целью представить мексиканский праздник как шаг к созданию онтологии мексиканца, который считает опыт существования как полноту бытия, отдаляющий его от нищеты и составляющий отличительную черту мексиканского народа. Роберт Стингл в своей статье «Симон Боливар и ‘Дискурс Ангостуры» анализирует магистральные линии идеологического проекта Боливара, излагаемого в данном документе. Хуан Монрой Гарсия в своем тексте «Поиск идентичности коренных народов Латинской Америки в мышлении епископа Самуэля Руиса Гарсия» показывает, что последний, опираясь на принципы теологии освобождения, отмечает необходимость укрепления идентичности коренных индейских народностей Латинской Америки.

Вторая часть, Размышления над понятием идентичности, объединяет также шесть текстов. В своей статье «Персональная идентичность и становление человека. Краткое размышление, опирающееся на диалектическую феноменологию» Роберто Гонсалес анализирует проблему идентичности, исходя из феноменологической диалектики, соединяя это понятие с понятием самости. Игорь Вишев в статье «Проблема практического бессмертия человека и его идентичности» объясняет некоторые предпосылки транс-гуманизма и его связь с идентичностью личности. Вера Журавлева в своей работе «Взаимосвязь самоидентичности как критерия политического выбора с важнейшими методологическими атрибутами гендерной истории и истории повседневности» анализирует роль категории самоидентичности как универсального критерия исторического исследования и политического выбора. Станислав Некрасов отмечает в своей статье «Отчуждение и мечта об идентичности при капитализме и социализме: возможности понимания западного и российского общества. Человек в истории», что аутентичная идентичность социализма не может возникнуть на базе отчуждения и несправедливости, и поэтому преодоление отчуждения

является принципиальной проблемой подлинного социалистического образа жизни и мышления. «Признание и идентичность» - таково название статьи Михаила Малышева, в которой он исследует как необходимость быть признанным конституирует основу общественной жизни людей. Наконец, В статья Эрминьо Нуньеса «Отношение между коррелятивными терминами. Его значение» исследуется проблема идентичности через призму конъюнктивной логики и семиотики Греймаса.

Марко Урдапильета Муньос

I. MIRADA LATINOAMERICANA

El discurso de la identidad cultural venezolana en la República Bolivariana*

Marco Urdapilleta Muñoz / Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

Universidad Autónoma del Estado de México

EL PROPÓSITO del estudio es establecer los rasgos más relevantes del discurso oficialista sobre la identidad cultural de Venezuela erigida a partir de la fundación de la denominada Quinta República o República Bolivariana (1999). No cabe duda de que se trata de un discurso legitimador del grupo izquierdista encabezado por Hugo Chávez Frías¹ y su sucesor Nicolás Maduro Moros que obedece a la necesidad de establecer hitos ideológicos que generen cohesión política y social en torno a un proyecto de nación muy diferente al periodo previo (1958-1998), frente al cual se plantó en confrontación directa. De esta manera pone en juego una retórica de la representación de la identidad cultural venezolana orientada por las ideas del cambio revolucionario provenientes de un surtido ideario bolivarianista que pronto cedió su lugar al “socialismo del siglo XXI”.

* ДИСКУРС О ВЕНЕСУЭЛЬСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ВБАЛИВАРИАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ
Марко Урдапильета Муньос
Мигель Анхель Ордоньес
Автономный университет штата Мехико

¹ Hugo Chávez convenció sobre todo a los grupos menos favorecidos del país de la necesidad de un cambio substancial que les favorecería. Posteriormente hizo estos cambios cuyos elementos centrales son la formación de organizaciones activas políticamente y formas de consulta de democracia directa (plebiscitos y referéndums), la nacionalización de las principales industrias y, en la política exterior, un panamericanismo que pretende establecer una clara distancia de los EE. UU. En torno a la trayectoria política y militar de Hugo Chávez. *Cfr.* Caballero (2000).

El tema de la identidad cultural² ha sido abordado ampliamente en las últimas dos décadas a la luz de conceptos como hibridez cultural, multiculturalidad, interculturalidad, pluriculturalidad o de globalización³ en la época neoliberal y a las correspondientes “crisis” de las identidades nacionales y culturales que ha provocado. Este conjunto de reflexiones muestra un rasgo en común: la comprensión antiesencialista del concepto de identidad. Sin embargo, este movimiento no ha implicado en forma alguna el desuso del concepto, sino una percepción diferente. Tiene tal vigencia práctica que funciona fácilmente como elemento necesario para delinear las fronteras de los estados nacionales en el mundo global, límites muy porosos debido a la masa, flujos financieros, comerciales y, en menor medida, humanos. En esta situación, la imagen de la identidad cultural nacional, proyectada hacia la nación misma, adquiere relieve político en cuanto que es una manifestación del afán legitimador del grupo en el poder —y su proyecto de nación— que enfrenta a otros, como sucede con Venezuela, inmersa en un viraje político a gran escala.

Pensada en términos sociológicos o antropológicos, la identidad cultural consiste en la apropiación, por medio del discurso y por un sujeto, de ciertos elementos culturales del entorno socio-cultural y político, teniendo en perspectiva el cometido de hacer una o varias distinciones con respecto a otros proyectos de identidad nacional en competencia, como el fincado alrededor de la llamada “Cuarta República” venezolana (1958-1998) que implicaba un modelo de nación que a los ojos del movimiento agrupado en torno a la Quinta República favorecía de manera preponderante los intereses de los grupos dominantes. Desde su punto de vista la forma de gobierno previa era simplemente una “democracia procedimental” y había que alcanzar la “verdadera democracia”, la del “pueblo” a través de su participación directa en los asuntos públicos.⁴

² Por supuesto, pueden identificarse diferentes escalas de las construcciones identitarias: comunal, nacional, regional, continental, civilizacional.

³ Como señala Anthony Giddens (2002: 6) la globalización obedece a un fenómeno real que se define por la intensificación de las relaciones sociales mundiales que unen a distintas geografías y culturas.

⁴ El sistema político nacido en 1958, luego de la caída de Marcos Pérez Jiménez, tuvo como apoyo fundamental un pacto social fijado en la constitución de 1961, y constituye un valioso arranque del período democrático de la Venezuela del siglo xx. Pese a haber sentado las bases de la Venezuela moderna, el sistema político surgido del Pacto de Punto Fijo (firmado el 31 de octubre de 1968 y en el que se establecían los principios de la democracia representativa y el compromiso de unidad nacional, la no hegemonía de un solo partido y la presentación de un programa mínimo común) perdió progresivamente su capacidad de gestión y comunicación con la población y transitó hacia un reparto del poder entre partidos políticos cuyas propuestas ideológicas eran cada vez menos diferenciadas. Pero ante todo, el juego político aparecía como el reparto de privilegios, intereses económicos y conformación

Resulta insalvable la determinación política para construir la idea o la imagen de una identidad nacional que refleje la cultura propia, pues prácticamente todas las naciones llevan la marca de la heterogeneidad sociocultural junto con la diversidad de intereses político-económicos de los grupos que integran el estado nacional. Por esta razón, es preciso no perder de vista que el concepto de identidad cultural de alcance nacional es una selección de elementos organizada para delimitar y proyectar una imagen de un “nosotros” con fines persuasivos, en lugar del descubrimiento de un “ser” o de un “carácter nacional” o de la “venezolanidad”, existentes previamente, o de una esencia atemporal mítica que reúne de alguna manera a una nación.

En el caso de Venezuela, por ejemplo, se observa que el proyecto político chavista abrió las puertas, en su afán fundacional, a lo que se considera una nueva “venezolanidad”, una nueva identidad cultural de alcance nacional cuya primera tarea residió en marcar fronteras, contrastes entre “nosotros” y los “otros”, vistas como posiciones situadas y asumidas por actores sociales con proyectos de identidad contrapuestos a otros. Como se verá adelante, básicamente en el discurso que emite la república bolivariana, el polo “nosotros” está constituido por el “pueblo”, y los “otros” por la denominada “oligarquía” y los grupos de interés vinculados particularmente a EE. UU. La relación será de antagonismo, no de mera diferencia, e implica la subordinación o hasta una forma de exclusión radical del otro.

Es muy importante resaltar que al proceso de elegir construir y mostrar persuasivamente las diferencias hacia el exterior del grupo, también le corresponde el sustento de afinidades al interior del grupo que se erige como el “nosotros”, con el fin de crear o afianzar la cohesión ante una situación que se vive como amenazante de uno u otro modo. Por esta razón, cuando el discurso se refiere a una identidad cultural nacional, es más bien un término de declarado carácter ideológico,⁵ útil para el enfrentamiento político, es decir, para fijar un

de grupos cerrados de poder. En 1998 Chávez ganó las elecciones no sólo a raíz de una de las crisis cíclicas provocadas por la baja de los precios del petróleo, sino también por la ausencia de liderazgos fuertes y capaces de proponer un discurso político que convenciera. En esta circunstancia, el militar apareció como un político antisistema que frente a la falta de credibilidad de los actores políticos ofreció un gobierno eficaz, nacionalista e incluyente que pondría en marcha una fuerte política social.

⁵ Las ideologías funcionan en un plano general y abstracto, pues “no le dicen directamente a cada miembro social cómo actuar en cada situación, más bien sirven para que los grupos desarrollen representaciones compartidas, generales y mutuamente coherentes en dominios o problemas importantes de la vida social y cultural, tales como la vida y la muerte, etc.” (Van Dijk, 2000: 53). Y se despliegan para regularizar “las representaciones socialmente compartidas que definen y protegen las ‘respuestas’, que cada

posicionamiento frente a otros grupos y aglutinar en torno a esa posición a los que la mantienen o simpatizan. Además se reproduce esta idea de identidad en la sociedad, pues las personas creen que tienen identidad y la sienten.

De ahí que tenga sentido observar las formas en que definen, construyen y operan las identidades, particularmente, el importante fenómeno del nacionalismo. Describir cómo se construye la nueva identidad nacional venezolana es una pregunta relevante, porque habla de un proceso mucho más amplio que el mero listado de rasgos “objetivos”: el de una lucha político-ideológica entre grupos que buscan definir el “nosotros” en un contexto de fuertes cambios sociales. Se trata de una identidad que legitima una manera de operar políticamente.

Por otro lado, creo oportuno advertir que el valor explicativo o descriptivo del concepto de identidad es bajo, sobre todo cuando se aplica a una escala muy grande, en la que las variedades del sujeto y sus rasgos lo torna más bien en algo profundamente arbitrario, porque implica intereses de grupos en pugna. Por eso siempre es muy importante determinar quiénes son los sujetos que enuncian desde la posición del “nosotros” y cómo lo definen frente a quienes en su discurso se instituyen como los “otros” en el marco contextual de una pugna política. Detengámonos aquí un poco.

Nosotros y los otros

La identidad se elabora cuando un determinado grupo establece al menos una distinción que postula la existencia de un “nosotros” que se construye en el discurso al momento en que se establecen diferencias con respecto a los “otros”, acudiendo a un conjunto de variados elementos culturales (como la memoria grupal, las “costumbres” y “tradiciones”), políticos (filiación ideológica) geográficos (pertenencia a un espacio: continente, región, país). Se trata de una concepción de identidad que no implica factores de homogeneidad, sino que es de carácter relacional. Surge con el propósito de distinguirse de otros grupos. Esto significa, entre otras cosas, que una persona puede asumir distintas identidades grupales.

grupo proporciona para poder manejar problemas y cuestiones sociales fundamentales en relación con, o en conflicto con, las de otros dos grupos” (Van Dijk, 2000: 53). Son también un instrumento de manifestación del poder si se les entiende como un espacio simbólico dentro del cual las relaciones de poder se legitiman o impugnan (contrapoder). Así, el discurso y el poder se relacionan desde una vertiente doble: la del poder de controlar el discurso y el poder del discurso para controlar las mentes de las personas (Van Dijk, 2000: 61).

Desde otro ángulo, la identidad es un hecho por entero simbólico, construido en y por el discurso, pues únicamente puede ser efecto de representaciones y creencias fijadas en contextos específicos. Supone, además, un percibirse o asumirse como una entidad colectiva y, al mismo tiempo, un ser percibido. De ahí que sea muy importante resaltar que las identidades existen en virtud del reconocimiento de los “otros”, de una mirada ajena, externa. En este juego de espejos no sólo se habla de la auto-identificación sino también de una hetero-identificación.

Asimismo, el acto de afirmar la posesión de una identidad implica no sólo el conocimiento de sí y el reconocerse de cierta manera, sino también, y como contraparte de este acto, darse a conocer y hacerse reconocer de una determinada forma mediante estrategias de representación de consistencia persuasiva. En suma, el propósito es mostrar lo que se quiere o desea ser. De ahí que es posible pensar que la identidad nacional no es solamente “efecto”, sino también un “objeto” de representaciones discursivas. Por esta razón, es una retórica que genera y propone una imagen persuasiva de sí dirigida tanto a propios como a extraños.

En la lógica de esta situación retórica y, al igual que sucede en la constitución de un grupo, la identidad requiere de nominaciones (toponimias patronímicas, onomástica) así como de símbolos, emblemas, blasones y otras formas de representación simbólica. Esto resulta muy evidente en la identidad nacional que propone no sólo símbolos, sino también rituales y héroes propagados por instituciones como la escuela.

Hay que añadir a esto que toda identidad tiende a apoyarse en una serie de elementos que permiten consolidar o afirmar una diferencia o, en algunos casos, acentuar los contrastes. Los más importantes son los que abordan el asunto de los orígenes como el mito del origen de la comunidad, la de los antepasados comunes, el suelo natal, las tradiciones o pasado común, ente otros. También desempeñan un papel de importancia elementos objetivos como el lenguaje, la religión, el estilo de vida, los modelos de conducta, las relaciones sociales, los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias, por mencionar algunos de los más importantes.

Sin embargo, gran parte de la discusión sobre la identidad está soportada por la creencia o al menos por la presunción de que la interrogante tiene una respuesta y por tanto que es una “cosa” susceptible de ser localizada, descrita y explicada. No obstante, comprender la identidad en estos términos es, en

cierto sentido, no entender el problema. La identidad no es una cosa para ser objetivamente descrita. Es un campo del discurso cultural en el que se enuncia un “nosotros” que tiene una percepción de los “otros”. La identidad es una construcción relacional.

Una de esas razones con frecuencia obedece a la existencia de conflictos en el seno de una sociedad. En este sentido la identidad con frecuencia ha sido un tópico en el que hay enfrentamientos, imágenes y símbolos que compiten. Estos conflictos muchas veces se mueven hacia lo que los protagonistas consideran o tasas como exterior, lo ajeno, aunque también pueden obedecer a pugnas internas. También evoluciona y cambia, muchas veces como muestra de esos conflictos en la historia. Además, este es el punto, no es necesario resolver las contradicciones en un estudio para adjudicar la verdad a nociones de verdadera identidad en competencia. Esto significa que no hay una realidad separada tras las expresiones culturales de la identidad. Las múltiples expresiones culturales y sus constructos construyen la identidad. Son realidad o su verdad es, en su propia existencia, como hechos de cultura.

Considero también, desde otro ángulo, que el problema de la identidad remite a dos cuestiones básicas: “lo propio” y “la tradición”. Es una cuestión axiológica que remite a quién y por qué alguien considera que determinados elementos culturales son considerados como “propios” y/o “auténticos”. Es así que el valor de “lo auténtico” no deriva de su autenticidad en sí, sino de ejes axiológicos que permiten valorar la autenticidad. Son el fundamento para obtener la autenticidad o autoridad en un ámbito cultural determinado. Estos ejes son aspectos de un sistema interpretativo-normativo que se expresa como regulaciones que traducen evaluaciones y que, a su vez, son evaluables. La misma observación vale para el concepto de “tradición”, entendido en los términos de que se juzga como “tradicional” aquello que de un pasado es considerado como valioso y, por tanto, digno de reiterarse para establecer una continuidad de carácter identificativo. En este sentido puede decirse también que la tradición es un sistema axiológico.

Dicho lo anterior, es indispensable no perder de vista que las identidades nacionales son movibles y que lo que define la oscilación y su sentido en última instancia es su contexto político, conformado por las pugnas pasadas o presentes. Puede decirse, entonces, que hay grupos que bregan por imponer su definición de la identidad nacional y presentarla como legítima. Aceptan la definición dominante de identidad que con frecuencia se manifiesta como

un afán de asimilación de la identidad “legítima”, o bien la rechazan con el propósito de actualizar o recodificar el sistema de valores. En efecto, no hay que considerar a la identidad como un hecho determinable en la realidad con independencia del sujeto: los cortes que permiten la constitución de las identidades son siempre perspectivas que obedecen a unas condiciones específicas del sujeto como su nacionalidad, grupo social, tradición, grupo político, etc. Es así que se puede hablar de una historia de los modos de identidad nacional o de nacionalismo de un país determinado. Y para la apreciación justa del sentido de estos discursos es indispensable adentrarse en el conocimiento de las estructuras sociales de las que emerge quien se enuncia como “nosotros”.

Desde este mismo ángulo la identidad es una representación que tiene una virtud realizante, actualizante, en cuanto tiende y permite conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan determinados aspectos de factibilidad efectiva. Estos factores son las condiciones de legitimidad y de autoridad reconocida para distribuir identidades, y así lo permitan el estado de la relación simbólica de fuerzas junto con las condiciones materiales que la sustentan” (cf. Giménez, 2005: 91-93).

A partir de esta delimitación, veamos el nuevo planteamiento de la identidad cultural venezolana.

El nacionalismo bolivariano

A partir de las últimas dos décadas, Venezuela ha sido objeto de un vasto, complejo y sostenido proceso de reformulación política-económica del estado y la nación que ha derivado en una reconstrucción identitaria nacional que finalmente se puede considerar como una forma de manifestación de un nacionalismo de nuevo cuño, dicho con otras palabras, una reafirmación en el imaginario social de una percepción positiva del nosotros como unidad político-cultural.⁶ Éste expresa los profundos cambios de las estructuras político-económicas de los gobiernos de Chávez y Maduro.

⁶ Entendemos por identidad nacional en este trabajo el “conjunto de significaciones y representaciones relativamente permanentes a través del tiempo que permiten a los miembros de un grupo social que comparten una historia y un territorio común, así como otros elementos socioculturales, tales como un lenguaje, una religión, costumbres e instituciones sociales, reconocerse como relacionados los unos con los otros biográficamente [...]” (Montero, 1984: 77).

Una de las facetas de la política izquierdista de estos gobiernos es el denominado “bolivarismo”.⁷ En este caso, es un movimiento político-ideológico integrado fundamentalmente por militares nacionalistas educados en el “culto a Bolívar”, quienes se sienten continuadores o herederos del ejército del Libertador. Este grupo, sostiene López Maya (2008: 57), también recibió la influencia izquierdista en tiempos de la lucha armada y no vio mal el nacional-desarrollismo de Pérez Jiménez, también encaminado a hacer de Venezuela una potencia regional. Pero sobre todo se autodefine discursivamente como una nueva izquierda que apuesta por un modelo social que mejore las condiciones de vida de los grupos más desprotegidos (“el pueblo”), oponiéndose así a los grupos que considera portadores de los intereses del capitalismo neoliberal y a sus expresiones políticas internacionales dirigidas por el FMI y EE. UU., a las cuales se les identifica como “imperialistas” por cuanto atentan contra la soberanía nacional.

Es claro que el bolivarismo chavista no alcanza a formular un marco teórico bien definido y articulado, exento de contradicciones. Hay que entenderlo como un ideario que, dependiendo de las circunstancias sociales y políticas, adquiere una peculiar consistencia. La idea central es que este ideario tiene su raíz en las luchas emancipadoras y en las experiencias de resistencia popular consideradas como antecedentes de la Revolución Bolivariana, la cual sería la continuadora de estos ideales. Asimismo, se hace énfasis en que se trata de una respuesta propia derivada de algunas ideas de Simón Bolívar, del preceptor de este prócer (Simón Rodríguez) y del caudillo liberal Ezequiel Zamora. Este conjunto de ideas tiene el cometido de presentarse como un modelo ideológico autóctono, producto de circunstancias históricas específicas, que no sigue modelos prefabricados para otros contextos y momentos históricos; pero siempre hay que tener en cuenta su definición como izquierdista.

El socialismo del siglo XXI

En enero de 2005, en el 5º Foro Mundial de Porto Alegre, el presidente Chávez⁸ habló de abandonar la “tercera vía”, una propuesta ideológico-política que

⁷ En Venezuela este culto corre a cargo de grupos sociales de distintas ideologías y gobiernos. Le han puesto un signo que consideran propio a la figura del Libertador para usarlo ya sea como un factor de unidad nacional, como símbolo para la conservación de determinado orden o bien para el cambio, llegando incluso a considerar su actuación como un antecedente de las luchas socialistas.

⁸ Una buena caracterización de la forma en que Chávez Asume el socialismo del siglo XXI como “socialismo bolivariano” está en *Revista Izquierdas* (2018: 9-25).

servía para orientar de una manera u otra la forma en que estaba conduciendo a su país y de una vertiente más radical, la del “socialismo del siglo XXI”, que la hizo explícita al asumir su segundo mandato en 2007. Este renovado socialismo, diseñado para desarrollar mejor el bolivarianismo, se caracteriza por proponer un desarrollo regional (piensa particularmente en América del Sur) sustentado en una economía de “equivalencias”, no por las leyes del mercado, y por la construcción de una democracia participativa erigida a partir de un conjunto de organizaciones de base. En suma, propone un socialismo democrático que elimine la “explotación” humana:⁹

Y ahora estos próximos diez años para profundizar la revolución socialista, para continuar creando la base material del proyecto socialista, para continuar reduciendo la pobreza, luchando contra la miseria y la exclusión, contra la desigualdad, contra la corrupción, contra la inseguridad, contra la ineficiencia; en resumen, parafraseando a Cristo Redentor cuando dijo: “A Dios lo que es de Dios, al César lo que es del César”, aquí decimos también: al pueblo lo que es del pueblo. En esa dirección continuaremos dentro de diez años (Chávez, 2009).

Esta dirección, cambios sociales y una nueva institucionalización del heterodoxo socialismo siglo XXI pedían una visión de la idea de nación muy diferente, así como un nuevo contenido narrativo e iconográfico que la habría de acompañar en la construcción de una identidad como nación incluyente de la diversidad cultural.

El antimperialismo

En términos generales el antimperialismo chavista toma dos rumbos: el político y el cultural, y dos extensiones: el local (Venezuela) y el regional (América Latina). En el primer caso, manifestar el deseo o el logro de una independencia

⁹ Dicho sintéticamente con palabras de Heinz Dietrich: “Ninguno de los tres flagelos de la humanidad —miseria, guerra y dominación— es casual u obra el azar. Todos son resultados inevitables de la institucionalidad que sostiene a la civilización del capital: la economía nacional de mercado, el Estado clasista y la democracia plutocrática formal. Esta institucionalidad no es conducente a que el ser humano actúe de manera ética, crítica y estética, sino que fomenta sistemáticamente los anti-valores del egoísmo, del poder y de la explotación. Es la doble deficiencia estructural de la sociedad burguesa —ser anti-ética y, disfuncional para las necesidades de las mayorías— que la hace obsoleta y la condena a ser sustituida por el *Socialismo del siglo XXI* y su nueva institucionalidad: la democracia participativa, la economía democráticamente planificada de equivalencias, el Estado no-clasista y, como consecuencia, el ciudadano racional-ético-estético” (2002: 3).

política efectiva particularmente frente a EE. UU., nación a la que prácticamente se le considera el poder a vencer en tanto sede del poder imperial. El chavismo propone una defensa del principio de la autodeterminación de las naciones y de la soberanía e integridad territorial. Y en lo que corresponde a la cultura, ésta aparece como la salvaguarda y defensa de lo asumido como propio y por tanto legítimo (en el ámbito nacional o en el latinoamericano) frente a los grandes e intensos procesos culturales generados por las potencias de Occidente. En el caso de Latinoamérica, hay un impulso a favor del imaginario de la unidad e identidad de América Latina que es fundamental para la construcción del bloque que contenga la americanización de las culturas latinoamericanas.

En el caso del ámbito cultural, es clara la respuesta a los procesos de cambio y transformación de los sistemas culturales en un amplio grupo de países. Venezuela, como receptora de esta cultura global, ha venido desempeñando un papel activo a partir de la propuesta bolivariana, la cual se ha traducido en una revisión crítica de las influencias de EE. UU. hasta llegar al rechazo tajante; sin embargo, pueden pensar que aun así hay coexistencia o síntesis por una especie de hibridación. El gobierno bolivariano ha buscado el rescate de lo propio en la diversidad al interior del país; aunque siempre dirigiéndose o moviéndose hacia el optimismo que conlleva la idea de localizar y reproducir lo propio, pues apuesta por disminuir la enorme asimetría del poder, estatus y recursos de las culturas occidentales. En este marco de desequilibrios y de intercambios de bienes culturales, el gobierno Bolivariano ha tratado de implementar directrices de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (UNESCO, 2001) en torno al establecimiento de industrias culturales viables y competitivas en el plano nacional e, incluso, internacional.

Fincada en estas dos vertientes, la política internacional venezolana se hizo más agresiva en su orientación panamericanista en América Latina y hacia un mundo multipolar en el ámbito internacional. Se trata, podría pensarse, de un recurso estratégico dirigido a la búsqueda de protagonismo internacional e integración latinoamericana. Muestra de esta política es la fundación de ALBA (Alianza Bolivariana para América) en 2004, que conlleva la idea de que “una identidad regional es también socialmente construida” (Aranda y Salinas 2018: 45) y que enfrenta otros proyectos de integración latinoamericana como bloque. Sin duda alguna esta organización hace eco del deseo de Bolívar de la construcción de lo que Ugarte llamó Patria Grande.

El populismo

Más allá del heteróclito programa socialista del siglo XXI que es la formulación ideológica del proyecto de nación del Chavismo, también es posible plantear que la forma de gobierno de Chávez ha sido definida como “populista”. Es difícil encasillar en una sola y precisa definición al populismo latinoamericano debido a la variedad de características que presenta en diferentes momentos. Ante todo, argumenta Bartra, se trata de una cultura política en la que es posible “reconocer hábitos autoritarios, mediaciones clientelares, valores anticapitalistas, símbolos nacionalistas, personajes carismáticos, instituciones estatistas y, muy especialmente, actitudes que exaltan a los de abajo, a la gente sencilla y humilde, al pueblo” (Bartra, 2008: s.p.). Encontramos en el discurso identitario de la llamada Quinta República todos estos elementos decisivos para construir la nueva identidad cultural del país.

La forja de una identidad nueva

Hemos visto los factores y marco ideológico que subyacen a la construcción de la nueva identidad cultural venezolana. Toca ver como aparece en el discurso oficialista de la Quinta República la idea de la formación de una nueva identidad nacional a través de la “revolución socialista”.

Lo primero a destacar es que la construcción de una nueva identidad nacional intenta responder no sólo a cambios institucionales, sino también a algo de mayor alcance: al cambio cultural, como lo propone el mismo Hugo Chávez:

Por eso el socialismo en el siglo XXI que aquí resurgió como de entre los muertos es algo novedoso; tiene que ser verdaderamente nuevo, y una de las cosas esencialmente nuevas en nuestro modelo es su carácter democrático, una nueva hegemonía democrática, y eso nos obliga a nosotros no a imponer, sino a convencer [...] cómo lograrlo, cómo hacerlo. El cambio cultural. Todo esto tiene que ir impactando en ese nivel cultural (Chávez, 2012:3).

Detrás de la concepción de una visión de lo nacional subyace la idea de que la nueva construcción identitaria parte del fenómeno cultural, tal como se expresa en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela:

Con la finalidad de refundar la república, la cultura es primordial como fuerza transformadora en el establecimiento de un estado democrático, social, de de-

recho, de justicia social, federal, y descentralizado que consolide los valores de la libertad, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, el pluralismo político, la convivencia y el imperio de la ley (Presidencia de la República, 2014: Decreto 1391).

Este accionar por el cambio de modelo de estado nacional y de cultura ha permitido —y pide— la modificación de los fundamentos identitarios tradicionales de la nación para hacerlos compatibles y funcionales con los valores que identifican a la nueva república fincada en el socialismo bolivariano, y los que el nuevo Estado suministre como expresión del proyecto. Esta reformulación de la identidad cultural de alcance nacional, es preciso recalcarlo, forma parte de un proyecto político cuyos trazos apelan a la esencia del país, del pueblo (entendido fundamentalmente como “sujetos subalternos”), en particular, consistente e identificable a través de los cambios histórico-sociales:

IDENTIDAD CULTURAL VENEZOLANA: son las múltiples formas de conocernos, reconocernos, expresarnos y valorarnos; el sentido de pertenencia al pueblo venezolano, la significación social y la persistencia del ser en la unidad, a través de los múltiples cambios sociales económicos, políticos e históricos [...] (Presidencia de la República, 2014: Decreto 1391).

La lógica de la formulación de lo venezolano tiene algo novedoso. El sujeto es el pueblo venezolano, pero ahora tratado como el “sujeto subalterno de la historia”: es el “nosotros” al que se apela en esta regulación. Sin duda esta denominación expone una reconfiguración de los lugares, los íconos y la memoria, los cuales habían definido la identidad histórica venezolana para dirigirlos a la unificación nacional y a una actualización que podría ser definida como la “nueva” o “verdadera” venezolanidad, fincada a partir de un hito que es el culto a Bolívar, construido mediante signos, emblemas y símbolos que modifican o suplantán a los de los de la Cuarta República.

Esta nueva construcción de la identidad se enfrenta a la previa, a la que tilda de portadora de una visión clasista que simplifica la diversidad cultural en pos de una diversidad ficticia:

En las décadas de 1970 y 1980 en Venezuela se acusó de atentar contra la identidad nacional a quienes apoyaban las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Se asumía, falsamente, que las identidades étnicas contradecían y excluían la identidad nacional. Hablar entonces de identidades étnicas resultaba un tanto subversivo, pues el discurso oficial siempre privilegió la falacia

del mestizaje y la ecuación, un tanto tautológica, que siempre conducía al mestizaje y al sincretismo. En cierto sentido, el mito fundacional del estado venezolano, como el de otros estados hispanoamericanos, es el del “buen mestizo” (Bjord, 2014: 205).¹⁰

El sesgo de la nueva identidad se proyecta a partir del carácter pluriétnico y multicultural del Estado venezolano, y no sólo eso: implica un importante acento en la organización y participación de las comunidades en la toma de decisiones y la propuesta de importantes iniciativas educativas cuyo propósito es trazar las líneas de la especificidad venezolana y latinoamericana:

Chávez fue capaz de crear las tres esferas de comunicación para el desarrollo de la identidad cultural que le diera amparo su identidad política. Impulsó los consejos comunales (micropúblicos), establecidos como formas de integración social y de reconocimiento colectivo. Grupos sociales con suficiente poder como para respaldar o endosar lo que los medios de comunicación al servicio de Chávez (mesoesfera pública) muestran y, para que no quedara fuera la fuerza comunicacional internacional, creó su propio canal de información, su agencia de noticias de influencia pancontinental: Telesur (macropúblico). Así, con un aparato de comunicación que abarcó todas las esferas sociales, el chavismo fue capaz de crear, desarrollar y sustentar toda una política de culturalización y generación de identidad (Römer, 2014: 63).

La educación formal será el principal instrumento de la “bolivarianización” cultural en tanto que juega un papel en extremo relevante para socializar y cimentar el discurso de la identidad nacional:

El Estado a través del ministerio del poder popular con competencia en materia de cultura, en articulación con los ministerios del poder popular con competencia en materias de educación, comunicación e información, juventud y deporte, es el encargado de orientar la gestión cultural del Estado hacia la formación de una identidad nacional venezolana en niños, niñas, jóvenes (Presidencia de la República, 2014: Decreto 1391).

El gobierno de Chávez introdujo el término “bolivariano” en la currícula educativa para caracterizar y proponer una manera diferente de entender la identidad nacional a través de una comprensión de la historia y sus mitos

¹⁰ Bjord precisa también que a partir de los años setenta en algunos sectores del ámbito académico —entre lo que destaca el Movimiento por la Identidad Nacional— hicieron una revisión de la representación de la identidad nacional para dar cabida a la diversidad cultural propia de los espacios locales y regionales (2014: 205).

heroicos con narrativas y signos que hacían eco de las “luchas populares” y así justificar plenamente la nueva emblemática nacional. La idea de esta educación era fundar la identidad que diera pie y justificara el estado socialista como una nación diferente, pero al mismo tiempo era una forma de cohesión social y de propaganda.¹¹ Se trataba de extender el cambio a la conciencia de las generaciones jóvenes a través de un ambicioso proyecto que tuvo eje la creación de la Biblioteca del Bicentenario, esto es, 100 millones de libros de texto para la enseñanza básica.

En síntesis, podemos concluir que la Venezuela de la Quinta República construyó su discurso de la nueva identidad con la intención contrarrestar la idea dominante previa de homogeneizar y aglutinar todo el territorio bajo un conjunto de parámetros no pluriculturales. La nueva propuesta de identidad cultural por el contrario pretendió expresar de diversas maneras los regionalismos, las etnias indígenas, las comunidades afroamericanas necesarias para construir un proyecto alternativo de nación. Acompaña a este movimiento una visión de la historia, pero también, en tanto que la identidad echa mano de una retórica para aglutinar un grupo político para enfrentar a los “otros”, deja ver los intereses del grupo dominante en su lucha por mantener el poder.

Bibliografía

Aranda Bustamante, Gilberto y Salinas Cañas, Sergio (2018), *El babel integracionista latinoamericano. Propuestas de cooperación e integracionismo de líderes y tendencias partidarias*, Santiago, Universidad Arturo Prat-Ril Editores.

¹¹ Por supuesto, esta postura va acompañada de un discurso muy semejante en todas las latitudes de nuestro continente, según la cual la educación es una búsqueda de lo propio, de la identidad cultural e histórica: “Es importante señalar que la nación requiere del fortalecimiento de la cultura autóctona, por lo que es significativo que los futuros educadores aprecien y valoren las tradiciones y costumbres de su comunidad, región y país; el reconocimiento de la participación de los personajes históricos que han contribuido al crecimiento de la Identidad Nacional, para llevar esto a sus estudiantes ayudándoles a crear conciencia en cuanto al sentido de pertenencia y arraigo por lo propio, sentirse orgullosos de nacer en una tierra de abundantes riquezas humanas y naturales. No se puede perder el sentido de la identidad, de allí la importancia de conocer la historia, para no desvincularse del pasado” (Romero, 2011: 69).

- Bartra, Roger (2008), “Populismo y democracia en América Latina”, en *Letras Libres*, en <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/populismo-y-democracia-en-america-latina>. Consulta 2-11-2017.
- Biord Castillo, Horacio (2014), “Reflexiones sobre identidad nacional en tiempos de Globalización y Particularización. Hipótesis sobre el caso venezolano”, en *Anuario GRHIAL* 8, pp. 189-222, en revencyt.ula.ve/storage/repo/ArchivoDocumento/agrhial/v8n8/art08.pdf. Consultado 13-10-2017.
- Caballero, Manuel (2000), *La gestación de Hugo Chávez: 40 años de luces y sombras en la democracia venezolana*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Chávez, Hugo (2009), *Las palabras de los diez años. El nuevo ciclo de la revolución*. Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Chávez, Hugo (2012), *Golpe de Timón*, Caracas, MinCi.
- Dietrich Steffan, Heinz (2002), *El socialismo del siglo XXI*, en <https://www.rebellion.org/docs/121968.pdf>. Consulta 14-11-2017.
- Giddens, Anthony (2002), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- LEY ORGÁNICA DE EDUCACIÓN (1980, Julio 28). Gaceta Oficial de la República de Venezuela, 2635 (Extraordinario).
- López Maya, Margarita (2008), Venezuela: Hugo Chávez y el Bolivarianismo, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 14, núm. 3, pp. 55-82, en <http://www.redalyc.org/pdf/177/17721699005.pdf>. Consulta 23-10-2017.
- Montero, Maritza (1984), *Ideología, alienación e identidad nacional*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Presidencia de la República (2014), Decreto No. 1391, mediante el cual se dicta el Decreto con Rango, Valor y Fuerza de la Ley Orgánica de Cultura, en *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, año CXLII, mes II, núm. 6154 extraordinario, Caracas, miércoles 19 de noviembre. Recuperado de: http://www.cmv.gob.ve/files/pdf/leyes_espe/Ley%20de%20Contrataciones%20Publicas.pdf Consulta 18/09/2018.
- Revista Izquierdas (2018), “Hugo Chávez y los principios del Socialismo del Siglo XXI: una indagación discursiva (2005-2013)”, en *Revista Izquierdas*, pp. 1-25, en <https://osf.io/8t23y/>. Consulta 11-12-2017.
- Römer Pieretti, Max (2014), “Venezuela a partir de Chávez: identidad cultural y política”, *Historia y Comunicación Social*, vol. 19 (núm. especial

febrero), pp. 55-65, en <https://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/viewFile/45010/42381>. Consulta 15-11-2017.

Romero, Nércida (2011), “La identidad nacional en la educación universitaria venezolana”, *Orbis Revista Científica Electrónica- Ciencias Humanas* vol. 7, núm. 19, pp. 56-71, en www.revistaorbis.org.ve. Consulta 26-11-2017.

UNESCO (2001), *Declaración universal sobre la diversidad cultural*, París, UNESCO. http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13179&URL_DO=-DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consulta 12-11-2017.

Van Dijk, Teun (2000), “El estudio del discurso”, en Van Dijk, Teun, *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, pp.21-66.

Liberación, mestizaje e hibridismo: interculturalidad y sujeto en América Latina *

Stefano Santasilia
Universidad de Calabria

Mestizaje e hibridismo

COMO INDICA Sofía Reding, en la introducción de su libro sobre ética e interculturalidad, hablar de este tema con referencia directa a América Latina no manifiesta los rasgos de una ineludible necesidad pero tampoco de una simple invitación: más bien se trata de una toma de consciencia (Reding, 2012: 18). El continente americano presenta una variedad de expresiones culturales y continuas referencias a raíces precolombinas que remiten, todas, a un mínimo común denominador colonial. Este punto común, por un lado implica un pasado de sumisión cuya herencia todavía sigue condicionando la vida de los pueblos latinoamericanos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2007; Walsh, Mignolo y García Linera, 2006); por otro, permite reconocer una *koiné* que no se apoya sólo en la “comunidad lingüística”, sino también en un búsqueda identitaria que todavía no ha llegado a su momento final.¹ La condición pluricultural, constitutiva de todas las sociedades latinoamericanas, implica la necesidad de un repensar en las estructuras que reglamentan la vida social para individuar un planteamiento capaz de reconocer la validez del estado multicultural como punto de partida para la realización de una convivencia pacífica (Villoro, 1998). Lo dicho muestra como, en el caso de la cultura latinoamericana, resulta necesario considerar dos conceptos básicos sin

* ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ МЫСЛЬ: МЕТИСАЦИЯ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ
Стефан Сантасилия
Университет Калабрии

¹ No es casual que Carlos Beorlegui titule su voluminoso ensayo dedicado al pensamiento latinoamericano *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incansable de la identidad* (Beorlegui, 2004).

los cuales no se da la posibilidad de una correcta comprensión de la “condición latinoamericana”: se trata de los conceptos de “hibridismo” y de “mestizaje”, y los dos remiten a la constitución de una categoría antropológica fundamental que permite cualquier relación intercultural.

Hibridismo y mestizaje, en sus mismas definiciones, hacen referencia a un encuentro cultural originario, un punto cero, al cual es imposible remontar pero que acompaña toda la vida del individuo manifestando su actuar como un continuo ejemplo de posible encuentro y re-estructuración de valores.² Boaventura de Sousa Santos diría que se trata de pensar en el mestizaje como condición que nunca puede ser completamente capturada conceptualmente y que, por ello, se coloca siempre en los límites del “sistema mundo”. Una invitación viviente a la continua reconsideración de la constelación de valores desde la cual queremos comprender la humana realidad y determinar los parámetros de la “civilización”. El mestizaje es la condición por la cual más que de una teoría común, se necesita de una “teoría de la traducción” que engendre la inteligibilidad de los conflictos permitiendo a los actores colectivos “dialogar” (Sousa Santos, 2000: 28). “Traducir” casi debe asumirse literalmente: el traductor es el que puede guiar “a través de” (*tra-ducere*), y lo puede hacer en razón de su condición “liminal”. Todo buen traductor se vuelve mestizo, híbrido, por su capacidad de moverse con habilidad entre dimensiones que se corresponden pero nunca se identifican. Su condición híbrida se manifiesta a través de su capacidad de re-estructurar los temas a partir del *infra* y por su imposibilidad de volver a la condición precedente: el darse de la “posición híbrida” ya implica el manifestarse de una forma de expresión ulterior, la cual revela toda la carga de sentido del momento creativo. Por esta razón, todo discurso relativo a la generación de la cultura o a la posibilidad del encuentro entre culturas debe considerar la condición híbrida como resultado final pero, simultánea y principalmente, como momento originario del mismo fenómeno cultural.

Néstor García Canclini sugiere reconocer el valor de la condición “mestiza” para colocarla dentro de la concepción más amplia de “hibridismo”. De hecho, debido a que el concepto de hibridación es útil para la comprensión de los fenómenos interculturales (García Canclini, 1989: x); mientras el concepto de mestizaje se muestra insuficiente para definir y explicar las formas modernas de interculturalidad, el de hibridismo, en cambio, logra abarcarlas

² Véase, en este caso, también la definición que Mauricio Beuchot da del mestizo entendido como encarnación del momento analógico en su *Tratado de hermenéutica analógica* (Beuchot, 2000).

(García Canclini, 1989: xi). Para él, la razón de todo esto se encontraría en la problematicidad del proceso que caracteriza la misma hibridación, ya que remite a un momento originario, casi “abismal”, que nos obliga a una continua re-comprensión; se trata de auto-colocarnos en el punto más inestable y conflictual: el de la traducción y de la “traición” (García Canclini, 1989: xxiii). Meterse en este lugar, cuyo suelo tiembla siempre, significa vivir el momento en que dejamos de dominar conceptualmente el horizonte, es decir, que la hibridación (traducción-traición) siempre se da como un “salto” que puede ser observado sólo por etapas, nunca a través de una mirada total y comprensiva capaz de abarcar todo el proceso.

Todo el debate relativo a la diferencia entre mestizaje e hibridación y a su vínculo constitutivo no sólo se caracteriza como un momento de investigación de nuevas posibilidades de expresión —capaces de transformar una herencia de sumisión en momento de creación y libre expresión (Mignolo, 2010 y Sousa Santos, 2010)—, sino también indica el intento de asumir la categoría que expresa el cruce intercultural como algo fundamental, ya no sólo engendrado por una constatación *a posteriori*. Los negativos efectos históricos de una interpretación unívoca del pluralismo cultural se muestran de manera clara a través de las políticas de integración elaboradas a partir de una única e indiscutible concepción del progreso (Villoro, 1997). En cambio, se trata más bien de asumir finalmente la “tarea intercultural” desde una comprensión diferente de lo humano, ya considerado en sí, constituido por la hibridación y, a la vez, orientado hacia ella.

Para entender correctamente la dinámica del proceso intercultural a nivel de la subjetividad, nos remitimos a una reflexión sobre la dimensiones de la “liberación” y de la “interculturalidad” desde el punto de vista de la filosofía. Tal análisis permitirá ver como la misma subjetividad, desde estas perspectivas, se va constituyendo en continuo diálogo.

Liberación e interculturalidad

Según Dussel:

nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un “sistema-mundo” que comenzó a gestarse hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un

concepto, una idea ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación (1998: 11).

Así, continúa Enrique Dussel en las “Palabras preliminares” (1998) de la *Ética de la liberación*, vida humana es el “modo de realidad” de cada ser humano, es decir, tenemos que pensar “vida” como la manifestación particular de este ser que definimos como “humano”, el cual vive y viviendo expresa su humanidad. Asimismo, la diferencia fundamental entre el ser humano y los otros seres es el hecho de que este ser “vive y muere”, mientras los otros existen (según diferentes grados de existencia) y dejan de existir. Que tal diferenciación sea justa o incorrecta no es lo importante; el punto fundamental es que no hay ética sin vida, porque esta última es su *conditio sine qua non*, y se manifiesta como “exigencia” de toda liberación, esto es, cualquier forma de liberación. Vida, entonces, como fuente de la ética y exigencia de liberación. Exigencia no como posibilidad, sino como carácter de la vida misma: la vida “exige” liberación, la cual puede asumir varias formas, pero de todas maneras es necesaria para la vida. Esta particular necesidad nos muestra que sólo la vida liberada es vida ética, porque es auténtica vida. Donde hay mera existencia o sobrevivencia, no hay espacio para que se enraíce y manifieste una ética. Si consideramos que el *ethos* es el lugar propio, la “demora” del hombre (Yannaras, 1984; Natoli, 2005), podemos entender que no hay ética sin humanidad, sin vida (que, como hemos visto, es la modalidad de ser del ser humano). Pero, en la perspectiva de Dussel, no hay vida auténtica que no exija liberación, por lo que es mejor detenernos sobre la cuestión “liberación”, antes de avanzar en nuestra idea de una posible refundamentación del sujeto.

La corriente filosófica que ha puesto esta cuestión como piedra angular de toda su reflexión es la “filosofía de la liberación”. Como reconoce Carlos Beorlegui, en su estudio sobre el pensamiento latinoamericano, la bibliografía sobre esta corriente es tan amplia que no es posible revisar todos los matices con los cuales, los diferentes filósofos de la liberación, colorean su propio uso del término “liberación” (Beorlegui, 2004: 666). Ofelia Schutte afirma que si esta filosofía comprende un conjunto muy extenso de filósofos latinoamericanos empeñados en la búsqueda de un nuevo modo de filosofar desde la situación latinoamericana (Schutte, 1987: 19),³ lo que constituye el “contexto de

³ El texto fundamental que se debe considerar si se quiere acercarse a la filosofía de la liberación es el de Horacio Cerutti: *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti, 2006), ya que el autor analiza y

opresión” del cual tiene que liberarse el hombre latinoamericano. Desarrollar un pensamiento desde la opresión (un pensamiento liberado) es reflexionar caminando sobre el eje ético-político, elaborar un pensamiento en el que la *praxis* parece ser el momento fundamental (pero ¿hay un pensamiento donde no sea así?): “Este pensar verdadero es el que expresa y realiza la estructura fundamental originaria del existente humano, en cuanto ser-con-otro, estructura radicalmente política” (Beorlegui, 2004: 669). En esta afirmación queda escondida una problemática: ¿la liberación es algo contingente, enlazado a cuestiones históricas o es algo estructural que pertenece al sujeto mismo? Estas preguntas podrían elaborarse de otra manera: ¿la vida una vez liberada sigue siendo vida? ¿Es posible alcanzar la completa liberación? Si esta corriente filosófica tuviera como único interés desaparecer la desigualdad política, si surgiera de una opresión contingente, tendría que desarrollarse fundamentalmente sólo como teoría política y admitir una concepción del sujeto heredada de la cultura precedente. El hecho de que no sea así y que los liberacionistas concentren su atención sobre la conciencia que desarrolla el sujeto de sí mismo (Cerutti 2006: 400-435), nos lleva a considerar sus reflexiones como portadoras de una idea de liberación connatural al sujeto, al hombre, a quien vive, al ser cuya modalidad de ser es la vida. Es preciso modificar la idea que el hombre desarrolla de sí mismo, porque en esta modificación está enraizada la posibilidad de un pensamiento crítico que mire a la realidad de las relaciones, reconociendo el estado de sumisión y de opresión. Si la filosofía siempre es crítica (capaz de diferenciar), sólo una *praxis* liberante permite la crítica de la realidad (social y cultural). A pesar de sus diferentes posturas, los filósofos de la liberación convergen todos en la necesidad de cambiar el punto de partida del filosofar: pensar desde la exterioridad del otro.

Afirmar que el “otro” es el punto de partida de todo filosofar implica que la liberación constituye la relación misma como reconocimiento de la vida de los relacionados, y que el pensar está interpelado por esta relación liberante, por esto, tal modalidad de pensar se configura como el punto de partida de todo filosofar; además, implica que se pueda hacer filosofía de manera auténtica y correcta sólo si se parte desde el reconocimiento de esta relación que permite una vida liberada y liberante (Scannone, 1998: 80-86), porque mientras libera se libera de manera que nunca alcanza una liberación

explica todo el génesis y el desarrollo inicial del pensamiento de la liberación.

completa (cosa que interrumpiría la relación que siempre mantiene una forma dialéctica o analéctica).⁴ A pesar de las diferentes interpretaciones dadas por los liberacionistas, consecuentes a las influencias filosóficas que se pueden reconocer en sus escritos (sobre todo Marx y Lévinas), todo pensamiento de la liberación apunta a una “utopía liberadora”,⁵ donde lo utópico es carácter crítico y direccional, pero siempre connatural a la estructura misma del sujeto. Sujeto liberante porque “utópico”, es decir, movido por una utopía constitutiva que siempre lo lleva a crear y re-crear:

la praxis de liberación [...] es puesta en cuestión real (no sólo posible o pensada, sino constitutiva y realmente abriendo un camino de suyo, desde sí) del sistema. [...] Es un trabajo [...] que se efectúa por el otro en la responsabilidad; por su liberación. [...] La praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita [...]. Es la tarea realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora (Dussel, 1996: 82).

Momento de liberación, de la vida auténtica, de la ética, pero también de la política entendida como manifestación de la constitutiva intersubjetividad, ya que desde siempre precede y funda la subjetividad misma (aquí queda manifiesta la influencia de Lévinas y del pensamiento dialógico judío, pero también Apel y Habermas, sobre el pensamiento de la liberación).⁶ De hecho:

el “Principio-Liberación” formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general. [...] El *interés liberador o solidaridad* [...] mueve pulsionalmente y abre el horizonte más allá de la mera “fraternidad” de esta obligación llevada a cabo por la *razón liberadora* (razón ético-crítica práctico-material, discursiva consensual y estratégico-instrumental (Dussel, 1998: 558-560).

⁴ Forma dialéctica y analéctica son las dos formas que asume el pensamiento de la liberación en las interpretaciones de Horacio Cerutti Guldberg y de Enrique Dussel. El primero plantea una concepción dialéctica por la cual “el filosofar para la liberación es un pensar obligado, por definición, a mantenerse abierto al proceso histórico, justamente el que se quiere transformar” (Cerutti Guldberg, 2006: 16), mientras el segundo elabora su visión analéctica, fundada en la ana-logía, por la cual “la Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser [...] el ser como la libertad abismal del otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógica y distinta, separada que funda la analogía de la palabra” (Dussel, 1973: 118).

⁵ Ver los textos: Cerutti, 1989; Cerutti, 2007a y Cerutti, 2007b.

⁶ Se trata, en particular, de la posición dusseliana: Dussel, 1998: 180-216 y 359-379; Dussel, 2008: 15-20. Véase también Apel, Dussel, Fernet-Betancourt, 1992.

Esto resulta posible y productor de vida auténtica porque “los sujetos están inmersos ya desde siempre en *redes* intersubjetivas” (Dussel, 2008: 16), ya que

la intersubjetividad contiene ante sus ojos a) la trama desde donde se desarrolla la *objetividad* de las acciones y las instituciones (como el contexto de la existencia y del sentido), y es también b) un *a priori* de la *subjetividad* (ya que siempre es un momento constitutivo anterior, génesis pasiva (Dussel, 2008: 19).

Según Horacio Cerutti: “la experiencia fundante no sería la de un *Ego* solipsista en su mundo, sino la de *egos* en comunicación, compartiendo y comunicándose un mundo en un mundo; mundo éste último que se va individualizando conforme avanza ese proceso de autonomización” (2007b: 139).

Liberación como reconocimiento pleno de la intersubjetividad entendida como fundamento mismo del sujeto; fundamento⁷ y fundamentación⁸ eludible, pero pagando el precio de perder nuestra auténtica vida en un compromiso relacional de dominio nunca controlable totalmente. La propuesta avanzada por la filosofía de la liberación no se configura sólo como descripción, sino como construcción de una nueva concepción de la cultura, no como elaboración de un nuevo contenido que deba substituir al viejo, manteniendo siempre el mismo contenedor, sino como la nueva y auténtica forma de relación entre los hombres de diferentes culturas.

Es importante detenernos en el concepto de cultura para entender nuestra lectura desde la idea de liberación hasta la propuesta intercultural, en específico, la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. Con base en la fenomenología de la cultura, de Javier San Martín, reconocemos que el “fenómeno cultura” puede ser considerado de cuatro formas:

- a) Desde una perspectiva “estática”: “podemos describirlo exponiendo cómo se presentan formalmente los elementos culturales” (San Martín, 1999: 169).

⁷ Fundamento: la intersubjetividad se revela como fundamento antropológico, pero como lo que debe ser reconocido y siempre puesto en evidencia para que las relaciones, que sobre el mismo se fundan, no lo encubran llevándonos a una política de opresión (relación de dominación sin reciproco reconocimiento) y a una vida in-auténtica, es decir, a la sobrevivencia.

⁸ Fundamentación: posibilidad de fundamentar una verdadera política (un sistema de relaciones en un espacio compartido), expresión de la vida liberante. Intersubjetividad como fundamento que, a la vez, es responsabilidad.

- b) Desde una perspectiva “genética” (aquí clarísima la influencia husserliana): “considerando la dinámica, es decir, la génesis y evolución de esos elementos” (San Martín, 1999: 170).
- c) Tomando en cuenta la modalidad con la cual “interpretamos” la realidad.
- d) “En lo cultural no sólo interpretamos la realidad, sino que la valoramos, la realidad no es sólo realidad interpretada sino realidad valorada” (San Martín, 1999: 170).

Pensando la cultura como la totalidad de los comportamientos humanos que no se transmiten biológicamente, estas cuatro perspectivas nunca se nos dan separadamente, sino siempre en un único acto de conocimiento (San Martín, 1999: 172). Si es así, ¿cómo es posible sólo pensar las cuatro perspectivas de manera separada? Esta posibilidad surge, ya que por un mismo elemento cultural (material o espiritual) se pueden dar diferentes interpretaciones y valoraciones, prescindiendo o siguiendo la génesis histórica de los sentidos que le pertenecen (San Martín, 1999: 172-174). La explicación de esto se hace evidente cuando consideramos la perspectiva genética, entendida como análisis del origen de la cultura misma:

Efectivamente, lo que caracteriza a lo cultural es la génesis, el hecho de que en la cultura se “cree” algo, *porque ésta es ante todo creación*. El acto específicamente cultural es el acto creador, decía Ortega; el acto específicamente cultural es el acto *creador de sentido*. Precisamente, ésta es la razón que nos obliga a no tomar la génesis en sentido ortodoxo husserliano, porque no es la misma génesis aplicada a la materialidad [...] y la génesis aplicada al sentido. [...] Más aún, lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto, y en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, es *convencional* (San Martín, 1999: 177).

Lo cultural siempre se manifiesta como no necesario para la sobrevivencia, sino para la vida; es lo máximamente convencional y compartido, conforme a una previa fundación de sentido:

Lo cultural, por el contrario, se remite a una instauración nueva de sentido, a una creación no dada en naturaleza. Lo cultural exige ante todo una *instauración de sentido*. Éste es el principio primero de una fenomenología de lo cultural. Lo cultural tiene una génesis, un comienzo en la historia humana,

en el que es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez (San Martín, 1999: 179).

Esta instauración necesita de una sedimentación histórica; debe ser asumida por los otros hombres para que legítimamente se pueda hablar de cultura:

Pero esta dimensión del sentido no es sino el requisito para el tercer paso fundamental para la creación cultural, ese sentido debe ser asumido por los demás. Los demás deben rehacer el acto creador del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos de ese grupo (San Martín, 1999: 180).

Este sentido necesita una forma de solidaridad para volverse “cultural” y requiere “en el objeto un *tipo de razón*, una racionalidad” (San Martín, 1999: 181). Se trata de una dimensión histórica, pero también racional porque necesita de comprensión (Hart, 1992: 642-664; Richir, 1988). Así que a pesar del valor que puede tener el elemento étnico o tradicional (que un análisis profundo, varias veces, puede revelar como profundamente generado según el “uso instrumental de la razón”), la cultura revela siempre una raíz racional que preside a la creación e instauración de cada sentido (un ejemplo histórico, de esta concepción de génesis de la cultura, es la genealogía elaborada por Vico en su *Scienza Nuova*) (Vico, 2004).⁹

Con base en lo anterior, entendemos que la propuesta del pensamiento de liberación quiere configurarse como la nueva instauración de sentido que, según Fornet-Betancourt, no llega a delinarse de manera autónoma y precisa. Este filósofo mueve una crítica al pensamiento latinoamericano actual que define como “constructiva”, en particular, “a la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural” (Fornet-Betancourt, 2004a: 20). El “ataque” está dirigido al hecho de que la filosofía de la liberación queda encallada en la defensa de su propia posición de origen y no llega a la apertura fundamental que confirmaría el valor de su hipótesis básica: el sujeto liberado liberante. La interculturalidad que puede existir y que encuentra su justificación sólo en la intersubjetividad quedaría como una “asignatura pendiente” (Fornet-Betancourt, 2004a: 14), y fundamental porque no hay otra posibilidad para la filosofía de la liberación, como auténtica filosofía latinoamericana, que hacerse

⁹ Véase también Tessitore, 2001: 537-570; Cacciatore, 1995: 257-269.

intercultural si quiere mantener su carácter liberante y de fundamentación de una auténtica política que promueva el desarrollo del hombre en su dimensión integral (Beorlegui, 2004: 817-827):

En este contexto conviene señalar [...] que por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas [...] en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura o disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. [...] En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas [...] Es decir: interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como “propia” debe ser la de la traducción de los “nombres propios” que consolidan su tradición (Fornet-Betancourt, 2004a: 15).

Necesidad fundada en el hecho de que ninguna cultura puede resolver en sí misma todo el potencial de la humanidad y, por esto, necesita siempre de un diálogo con las otras culturas para profundizar la comprensión de la existencia. En tal paisaje, no hay posibilidad de fricción entre universalidad y contextualidad, porque se trata de un auténtico “demorar críticamente” (y aquí resulta clara la herencia del pensamiento de la liberación) en el propio tiempo: tener conciencia de la liberación como carácter fundamental del sujeto como inter-sujeto y, por eso, inter-cultural.

Fornet-Betancourt habla de un “recapacitarse”, entendido como un pensarse a sí mismo de manera diferente y, a la vez, un hacerse capaz de no dejarse dominar por la cultura en la cual se nace:

entendiendo esta labor en el doble sentido que nos ofrecen los verbos “recapacitar” y “capacitar”. Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de cambiarlas o, si se prefiere, para iniciar el giro antropológico de que hablamos justo en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica. Y por otra parte se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas. Entendida, pues, en este doble sentido la recapacitación del ser humano es una de las propuestas centrales de la filosofía intercultural; y es lógico que lo sea no sólo debido a la urgencia real de plantear una alternativa antropológica al tipo humano generado por el capitalismo sino también en razón de que la interculturalidad no quiere ni debe ser una perspectiva abstracta para el uso y el entretenimiento teórico de pocos, ya que no se plantea

como un “deporte” o disciplina para profesionales sino, por el contrario, como una práctica humana que debe encarnarse en eso que llamamos, a veces sin mucho respeto, “la gente” (Fornet-Betancourt, 2004b: 126-137).¹⁰

Todo esto es posible sólo si se concibe el sujeto como inter-sujeto: la identidad tiene siempre que referirse a la comunidad, pero en una lectura dimensional simultánea. No prevalece uno sobre la otra, como no prevalece un sujeto sobre el otro en la dimensión intersubjetiva: “Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requiere el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia sería básica, por tanto, para corregir el unilateralismo de una visión individualista de los procesos de constitución de identidad” (Fornet-Betancourt, 2009: 52). El problema no es la identidad que, según Fornet-Betancourt, se constituye de manera evidente fundándose en la dimensión intersubjetiva, sino las interpretaciones que de la identidad hace el uso político-cultural:

pero acaso lo verdaderamente fundamental es que la práctica del diálogo intercultural se presenta como el camino en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de nuestras identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas. Además, sin conciencia de la perfectibilidad de las identidades es en realidad imposible una verdadera convivencia humana entre personas y comunidades que cultivan la memoria de sus tradiciones. En resumen la interculturalidad propone una concepción de la identidad como proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario, que evita a la vez el peligro del hibridismo inconsistente y del fundamentalismo provinciano. Identidades perfectibles son, pues, identidades con personalidad y per-tenencias claras (como, por ejemplo, una religión), pero abiertas a la interacción dialógica y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva en la que caben todas las diferencias (Fornet-Betancourt, 2009: 53-54).

Este sujeto “intersubjetivo” es el verdadero instaurador de sentido y forjador de cultura, según una racionalidad crítica que es tal en cuanto sabe moverse en la frontera, en el punto del diálogo donde las posiciones pueden de repente cambiar, sin perder nunca la única certeza, en otras palabras, que todo continua teniendo valor sólo en y a través del diálogo. Aquí parece, en la manera de una sugestión, que se puede encontrar un momento de máxima

¹⁰ Véase también Fornet-Betancourt, 2001.

vecindad entre la propuesta intercultural descrita y la idea de razón fronteriza elaborada por Eugenio Trías, si esta última es, como dice el autor, “razón crítica que halla en esa frontera entre ella y sus sombras el lugar mismo de su propia emergencia. (...) Pero sobre todo esa propuesta de razón permite una reflexión sobre nuestra propia condición (humana)” (Trías, 2009a: 837-838).

Una reflexión que considera al hombre como límite del mundo y su propio misterio, límite que no puede concebirse y comprenderse individualmente, sino sólo en el diálogo comunitario. Si el ser fronterizo no puede dejar de habitar la frontera, si quiere realizar su ser hombre y respetar el “único imperativo ético” al cual tiene que obedecer (Trías, 2009a: 888-893), seguramente no podrá aceptar su condición cultural como única ni elaborar una idea de sí mismo como fija, sino sólo reconocer la estabilidad de su ser fronterizo, diciéndolo al azar, de su ser intersubjetivo (leyendo el *día* como la frontera sobre la cual siempre se mueve este hombre): “El límite es, pues, el fundamento de la experiencia de que hay razón, o campo inteligible potencial evidenciado en trazos y usos lingüísticos. Hay sentido y significación, si bien ese haber no es estable; es más bien frágil y precario” (Trías, 2009b: 1325). Recapitación como expresión de una razón evidentemente fronteriza.

En conclusión, la filosofía de la liberación y la de la interculturalidad plantean la idea de un sujeto que exige liberación, porque desde siempre la *praxis* auténtica es liberadora, así como es intercultural, si reconocemos el fundamento de esta autenticidad: la intersubjetividad. La re-fundación permite re-fundamentación, el reconocimiento del verdadero fundamento, la dimensión intersubjetiva, permite planear la auténtica *praxis*. Hay que des-velarlo, aclararlo, recordarlo: “la verdad reside en la zona indecisa donde principios opuestos se entrecruzan y se corrigen recíprocamente” (D’Avila, 2005: 145).

Bibliografía

Apel, Karl Otto; Dussel, Enrique; Fornet-Betancourt, Rául (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI.

Beorlegui, Carlos (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Beuchot, Mauricio (2000), *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Ítaca.

Cacciatore, Giuseppe (1995), *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, en Trabant, Jürgen, *Vico un die Zeichen. Vico e i segni*, Tübingen, Narr.

- Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (2007), *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre,
- Cerutti Guldberg, Horacio (1989), *Ensayos de Utopía (I y II)*, Toluca, UAEM.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2007a), *De Varia Utopica, Ensayos de Utopía III*, San José, UNA.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2007b), *Presagio y tópica del descubrimiento (Ensayos de utopía IV)*, México, UNAM.
- D'Avila Gómez, Nicolás (2005), *Escolios nuevos II*, Bogotá, Villegas.
- Dussel, Enrique (1973), *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro.
- Dussel, Enrique (1996), *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique (2008), *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004a), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004b), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009), *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, Mainz Verlag, 2009.
- García Canclini, Nestor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Hart, John (1992), *The Rationality of Culture and the Culture of Rationality*, Philosophy East and West, 42.
- Mignolo, Walter (2007), *La idea de América*, Barcelona, Gedisa.
- Mignolo, Walter (2010), *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Natoli, Salvatore (2005), *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano, Feltrinelli.
- Reding Blase, Sofia (2012), *Ética e interculturalidad en América Latina*, México, CIALC-UNAM.

- Richir, Marc (1988), *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon.
- San Martín Sala, Javier (1999), *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.
- Scannone, Juan Carlos (1998), *Filosofía de la liberación y sabiduría popular*, Anthropos, 180.
- Schutte, Ofelia (1987), *Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano*, Prometeo, 3.
- Sousa Santos, Boaventura de (2000), *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Sousa Santos, Boaventura de (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce.
- Tessitore, Fulvio (2001), *Senso comune, teología della storia e storicismo in Giambattista Vico*, en vv. AA., *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Napoli, La Città del Sole.
- Trías, Eugenio (2009a), *Ética y condición humana* in Id., *Creaciones Filosóficas I. Ética y estética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Trías, Eugenio (2009b), *La razón fronteriza* in Id., *Creaciones Filosóficas II. Filosofía y religión*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Vico, Giambattista (2004), *La Scienza Nuova/1730*, Napoli, Guida.
- Villoro, Luis (1997), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE.
- Villoro, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós.
- Walsh, Catherine; Mignolo, Walter; García Linera, Andrea (2006), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Yannaras, Christos, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna, Dehoniane.

El continente sumergido: implicaciones entre afectividad e intersubjetividad en la fenomenología de Marc Richir*

Davide Eugenio Daturi

Universidad Autónoma del Estado de México

Cada hombre es una isla que emerge hacia la vida desde un continente sumergido: vemos muchas islas a nuestro alrededor, nos parecen “otras”, es decir diferentes y el mar se presenta como una barrera insuperable; pero debajo del mar hay una sola tierra continua que nos une el uno al otro. El descubrimiento de esta tierra escondida es una tarea complicada, pero nos salva de la soledad.

Enzo Paci

REGRESANDO SOBRE EL TEMA, ya clásico, de la esencia del mexicano y de la mexicanidad,¹ en un libro de reciente publicación (Daturi, 2017), volvimos a la cuestión de la constitución de la identidad cultural, pero con una intención diferente respecto a nuestro texto de 2016 (Daturi, 2016) que representa de cierta forma un prólogo general del presente estudio. En el capítulo de hace dos años tratamos de llevar a cabo una introducción histórica de las modernas cuestiones filosóficas relacionadas con la noción de alteridad e identidad sobre todo a partir de los planteamientos de los neokantianos Wildemband y Rickert y de la hermenéutica diltheyana, y señalamos la necesidad de enfrentar el tema de la constitución de la identidad desde una mirada puramente teórica, sin dejarnos cautivar por casos específicos, de los cuales podían producirse

* ПОДНЯВШИЙСЯ КОНТИНЕНТ: ВЗАИМОСВЯЗЬ МЕЖДУ АФЕКТИВНОСТЬЮ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬЮ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ МАРКА РИШИРА
Давиде Даттури
Автономный университет штата Мехико

¹ Este, sin lugar a duda, representa el tema principal de la filosofía mexicana de siglo xx.

generalizaciones fáciles y apresuradas. La razón de nuestra elección nacía de la convicción de que en los estudios de antropología cultural a menudo el conjunto de objetos simbólicos (abstractos y concretos) que unen a los miembros de una cultura se consideran como un hecho predado, sin que se cuestione la manera en la cual dicho patrimonio simbólico común se constituye intersubjetivamente. Si bien no queremos cuestionar aquí una región rica de fenómenos que incluye todos los objetos culturalmente relevantes para los individuos de un mismo grupo, nuestra investigación nace de la necesidad filosófica (de corte no sólo teórico, sino también antropológico)² de explicar el proceso general por el cual un objeto, un lugar, un evento, una idea o un término se vuelven “objetos de identidad comunitaria”.

En la propuesta de 2016 el planteamiento fenomenológico nos pareció un intento importante para vislumbrar la esencia (el *Wesen*) de la identidad, justo por su capacidad de quedarse en el ¿cómo? ésta llega a sedimentarse como un patrimonio de ideas, saberes y sentires en común. Para hacerlo fundamentamos nuestro discurso en la fenomenología trascendental de Husserl sobre todo en las nociones presentes en la quinta de sus *Meditaciones* para dar vida a una teoría de la alteridad y finalmente de la constitución de la identidad.

En el texto de 2016 hicimos hincapié en que la teoría husserliana partía de la noción de aprehensión analogizante, donde mediante el cuerpo propio (*Leib*) el yo reducido llega a captar al cuerpo ajeno (*Körper*) y lleva a cabo una presentación analógica (entendida como “hacer consciente como co-presente” y con ello el sentido “otro”, es decir, de la existencia de una alteridad con las mismas características de *Leib* que yo tengo). Dicha descripción —decíamos— tenía la importancia de introducir un discurso teóricamente fundado sobre el tema de la constitución intersubjetiva de la identidad —desde mi esfera primordial donde apercibo mi cuerpo propio hasta el “cuerpo comunitario”— justo porque abría el camino a un estudio fundamentado del mundo cultural.

Con el fin de dar un paso adelante en nuestra investigación, proponemos:

1. Recuperar los logros importantes del filósofo alemán, pero a través de los desarrollos del fenomenólogo belga Marc Richir, quien ha

² La trascendencia antropológica de dicho planteamiento reside en la posibilidad de realizar una fenomenología descriptiva de corte psicológico con claras posibilidades de estudio en varios campos de investigación: en las relaciones interculturales, entre géneros y especies (hombre-animal), y en las problemáticas psicológicas y psiquiátricas.

- tenido el mérito de profundizar en la obra de Husserl y ampliar la perspectiva de la investigación fenomenológica al horizonte inconsciente en donde nace todo tipo de fenomenalización y la fundamenta.
2. Un discurso más amplio sobre el tema de la constitución de aquella objetividad intersubjetiva vivida como comunidad de seres que se identifican en símbolos comunes.

Para hacerlo, partiremos del problema de la filosofía de la cultura contemporánea que se vierte alrededor de la esencia del mexicano y trataremos de mirarlo a través de la teoría fenomenológica de la afectividad de Marc Richir. Ésta representará finalmente el marco teórico que nos permitirá regresar al tema de la constitución del sentido de identidad comunitaria.

I

En nuestro texto más reciente tratamos, aunque con una propuesta muy general, el proceso mediante el cual se forma el sentido de identidad en México.³

Nuestra hipótesis de trabajo partía de los planteamientos de Samuel Ramos (2005) y Emilio Uranga (2013) sobre el carácter del mexicano y, sin rechazarlos por principio, trataba de recuperar el elemento original de la reacción afectiva que el primero observó en el mexicano puesto en relación con el extranjero y que el segundo consideró como tonalidad emotiva propia del habitante de este país. Sin importar la dificultad que implicaba la generalización de un punto de vista que puede considerarse relativo —por lo cual deberíamos preguntarnos en qué sentido en un marco fenomenológico es correcto hablar de la esencia del mexicano o de la mexicanidad— la descripción común de un sentimiento de inferioridad o de insuficiencia del mexicano cuando éste se encuentra en interacción con el extranjero, psicológica para Ramos y ontológica para Uranga, abría el camino para un análisis posible de dicha reacción anímica desde una mirada fenomenológica. No queremos aquí entrar en el pleno de la larga discusión ya presente sobre el tema. Independientemente de las críticas que han vuelto obsoletos los planteamientos

³ Sobre este tema existe una amplia literatura de la cual es necesario recordar sus albores con Vasconcelos (*La quinta raza*), Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México*), los trabajos del conocido grupo *Hiperión*, Emilio Uranga (*Ensayo de una ontología del mexicano*, 1949), Abelardo Villegas.

de dichos pensadores, consideramos que las propuestas de Zea,⁴ las cuales se desprenden de dichos estudios, siguen siendo de enorme valor especulativo.

Resulta para nosotros importante recordar aquí la hipótesis de investigación presentada en dicho texto: la forma peculiar con la cual el mexicano reacciona afectivamente frente al extranjero (Ramos) o se coloca en el mundo (Uranga) no corresponde para nada a un sentimiento de inferioridad, insuficiencia o una bipolaridad de emociones,⁵ sino que tiene su fundamento, confirmándola, en la manera en la cual se lleva a cabo en las sociedades humanas la institución simbólica que fundamenta, desde luego, el sentido de identidad comunitaria (Daturi, 2017: 12). En pocas palabras, el “sentimiento” del mexicano para nosotros era la prueba de que existe un proceso profundo y afectivamente fundamentado de sedimentación del sentido comunitario⁶ y que, en este caso específico, la tonalidad afectiva no es el producto de la interacción dentro de las primeras etapas de aprendizaje, sino que tenía que ver, de cierta forma, con la manera anómala en la cual la institución simbólica se lleva a cabo en la comunidad humana de los habitantes de dicho país americano.

Continuando con las reflexiones presentadas en el texto citado, en el cual propusimos que la “anomalía” era debida al hecho de que en el mexicano la institución simbólica estaba siempre en potencia y nunca se actualizaba completamente, lo que producía un desfase entre las imágenes ideales y reales de sí. En este breve avance podremos cambiar de enfoque basándonos en la teoría de las afectividades presente en la fenomenología de Marc Richir.

Es oportuno aclarar que, siguiendo al filósofo belga, si usamos el término “sedimentación” es porque el proceso de formación que subyace a la formación de una cultura se lleva a cabo en el interior de un sistema de niveles superpuestos (perceptivo, imaginativo, eidético, etc....) y articulados por transposición arquitectónica que, como en el sentido geológico de dicho término, se relacionan entre sí (*cf.* Richir, 1988).

Según nuestra anterior hipótesis de investigación, la sensación de extrañamiento, confundida con un sentimiento de inferioridad o una alternante

⁴ Leopoldo Zea (1982) consideró el mundo mexicano y latinoamericano como el punto de pasaje necesario para dar vida a una nueva idea de hombre, capaz tanto de recuperar los logros de la cultura occidental como aquellos del ser latinoamericano.

⁵ Ramos habla de forma explícita de “vicios nacionales” (Ramos, 2005).

⁶ Hay que recordar que cuestionarse lo que parece estar “a la vista” y por lo tanto “sin necesitar ulteriores clarificaciones” es propiamente la tarea de la fenomenología, justo por el valor de una búsqueda que trata de cuestionar los hechos para hacer emerger su componente eidético.

bipolaridad de afectividades, era el síntoma existencial de las reglas que subyacen a la institución de sentido de una comunidad, entendida como la unión de seres caracterizados por una particular identidad cultural de saberes y formas de sentir, y que en una situación normal quedan ocultas y pueden ser sólo intuitas y descritas *a posteriori*. Para nosotros, en ella se exponía el nivel profundo —esencialmente afectivo— que regula la relación entre el material originario (*hylé*) que antecede a la institución y lo instituido simbólicamente.

En nuestra teoría consideramos que el extranjero, con su característica de alteridad, obligaría al mexicano a pensar en su propia identidad y dicha referencia daría lugar a un vacío fenoménico, debido a la “polvorización” de la relación entre los niveles arquitectónicos que normalmente constituyen la institución del sentido comunitario. Para aclarar más este punto: en el proceso normal de sedimentación del sentido que subyace a la institución simbólica y a la constitución de la identidad comunitaria, la afectividad vivifica, como nivel más arcaico, la institución simbólica, pero queda “canalizada” en el momento en el cual el símbolo asume su forma básica de fenómeno, en cuanto referente intencional; en el caso del mexicano, en cambio, se activa en todo momento, razón por la cual el sentimiento de inferioridad o la bipolaridad afectiva,⁷ de las cuales nos hablan Ramos y Uranga, se pueden explicar cómo consecuencias o síntomas emotivos secundarios de la afectividad originaria que, en este caso, no se resuelve completamente en sus símbolos instituidos, sino que se encuentra constantemente activa en el diario *va y viene* de las relaciones con el otro —a pesar de que aquí sí se transfigura en un aparato fenoménico coherente— y emerge finalmente con toda su fuerza cuando se enfrenta con el verdadero otro, es decir, “el extranjero” (Daturi, 2017: 12).

El planteamiento fenomenológico de Marc Richir puede guiarnos en un primer acercamiento a la estructura que subyace a la institución (*Stiftung*) del mundo intersubjetivo y su relación con la afectividad, si bien estamos conscientes que éste será sólo un estudio preliminar.

Richir es conocido por sus estudios de más de treinta años dirigidos a la refundición de la fenomenología husserliana, con el afán de ampliar el discurso del filósofo alemán a la esfera no fenoménica de la experiencia, vislumbrando sus facetas arquitectónicas. Las obras más relevantes sobre estos

⁷ Vale la pena recordar que Emilio Uranga considera que el mexicano pasa de forma constitutiva por momentos de euforia nacionalista y momentos de depresiva crítica de lo propio (*cf.* Uranga, 1952).

argumentos son *Meditations Phenomenologique*, *Phenomenologie en Esquisse*, *Phenomenologie et Institution symbolique* y *Phantasia, imagination, affectivité*.

El primer concepto de Richir que nos permite seguir en el discurso que hemos venido desarrollando es el de institución (*Stiftung*) simbólica. Después de la primera y más originaria experiencia que corresponde a la formación del Yo, puesto en relación con la madre, y aquella que Richir nombra “apercepción perceptiva”, mediante la cual nos insertamos en el mundo como seres intencionales, la constitución de la identidad comunitaria encuentra en el aprendizaje del lenguaje su momento fundamental. (*cf.* Richir, 1988). En efecto, la manera en la cual el niño llega a aprender el idioma de las personas que interactúan con él —donde la madre por supuesto tiene un lugar privilegiado— puede pensarse como el primer acto notable de sedimentación de los símbolos de una cultura en sus individuos.⁸ Por otra parte, así como se aprende un lenguaje en su práctica continuada, de la misma manera, se aprenden los objetos culturales relevantes, cuya pertinencia en el discurso cotidiano puede ser puesta entre paréntesis sólo por quien no pertenece al mismo grupo: el extraño. Sin embargo, el aprendizaje de los signos relevantes de una cultura —el saber de ellos— no está siempre y necesariamente conectado sólo con las prácticas comunitarias. Este tiene que ver también con la fuerza centrífuga de inmanencia que se produce cuando la especificidad de lo propio llega a enfrentarse empíricamente con lo ajeno. En pocas palabras, históricamente los individuos han sabido de la peculiaridad de su cultura por medio del encuentro con el otro, quien inicialmente era aquel que vivía en la otra aldea y que impuso una epojé concreta de lo ajeno haciendo surgir lo propio, como el sistema simbólico instituido que unía sus miembros.

La teoría de Richir sobre los niveles arquitectónicos que están detrás y debajo de las habitualidades que conforman cada sistema cultural —y que,

⁸ Hay que aclarar que la referencia a la figura materna no tiene la intención de poner a la educación al centro del discurso de la formación del carácter del mexicano, haciendo virar la cuestión dentro del marco de una explicación psicológica. En este sentido, como ya dijimos, el sentimiento descrito no se aprende en la infancia por arte de magia, como otros tipos de habilidades, en la mera relación continuada con quien ya vive en dicha tonalidad emotiva, también aprendida en temprana edad en la interacción con sus familiares, y así en adelante, hacia un improbable punto cero de origen, que desde luego podría coincidir con ciertas visiones del otro y del mundo del hombre precolombino. Tampoco la siempre culpada “colonización” debería ser tomada como fácil pretexto para esconder el proceso complejo en el cual se ha ido formando el sentir del mexicano. Si se puede y debe tomar en cuenta el proceso de mestizaje, éste debe ser considerado en el marco de la compleja relación entre los niveles arquitectónicos descritos, donde la afectividad tiene el lugar principal.

además, para el autor están conectadas con el medio (*Umwelt*) en donde se desarrolla una comunidad, como un núcleo concreto de significatividades y motivaciones— gira alrededor del concepto central de “deformación coherente”, que consiste en el proceso mediante el cual cada nivel se relaciona por “transposición” con el anterior y el sucesivo. Dentro de la descripción de la estratificación arquitectónica, para el filósofo belga, resulta de particular importancia, aquella de la lengua, que representa una condición fundamental para la experiencia perceptiva misma: “le registre des aperceptions dont parle Husserl ne serait pas possible sans le registre des <<signes>> et des aperceptions de langue. Et, on l’a vu à propos de la langue, la déformation cohérente est trans-formation du registre précédent c’est-à-dire ouverture a la nouveauté” (Richir, 2000: 397).

Antes de regresar sobre el tema del lenguaje, hay que agregar que la lectura richiriana representa al mismo tiempo una crítica a las limitaciones del planteamiento de Husserl sobre el tema de la intersubjetividad, así como una fiel aceptación y continuación de algunos de los logros del filósofo alemán. Richir parte del principio husserliano que entre los seres humanos existe siempre una “conexión a distancia” y la lectura del filósofo belga gira en torno al mismo presupuesto brindado por la imagen del continente sumergido de Paci, quien de hecho había leído y meditado las mismas obras de Husserl. En la segunda mitad del siglo xx es posible rastrear un gran número de propuestas filosóficas que tratan vislumbrar ese mismo territorio, llamándolo inconsciente, Ser, mundo de la vida, o más a menudo “carne” (Merleau-Ponty, 1964). Por su parte, Richir mezcla los estudios de Husserl sobre la intersubjetividad con otros importantes análisis del filósofo alemán, como las *Lecciones sobre las síntesis pasivas* y aquellas sobre la conciencia interna del tiempo, pero sobresalen los textos del filósofo alemán incluidos en la *Husserliana* xxiii y dirigidos al análisis de la fantasía y la conciencia de imagen. Para nuestro planteamiento nos limitaremos sólo a dos de los textos de Richir: *Phenomenologie en Esquisse* y un artículo de reciente publicación titulado *Leiblichkeit y phantasia*.

Richir considera que entre afectividad y fantasía existe una íntima relación que en las personas con problemas psicopatológicos queda cortada por la “entrada de la imaginación en el territorio de la afectividad” (Richir, 2012: 345). Según el filósofo belga “la *Phantasie* (y no la *Imagination*, salvo, precisamente, en casos psicopatológicos) se revela como componente esencial del complejo acto de la *Einfühlung*, lo cual manifiesta, a su vez, la importancia

del *Phantasieleib* como dimensión del *Leib* (distinta del *Körper*) en el ámbito de la intersubjetividad” (Richir, 2012: 45).

Para entender mejor este aspecto es necesario subrayar que en Richir la fantasía corresponde a un registro prereflexivo que define una “intencionalidad espacializante” y “temporalizante”, es decir, el nivel más profundo de intencionalidad, en donde propiamente no hay un objeto intencional correspondiente como en los demás actos intencionales (porque de hecho en este nivel no hay ninguna actividad intencional),⁹ sino el fenómeno como puro fenómeno (*rien que phénomène*) o como único referente de sí consigo mismo. De la fantasía, así entendida, se diferencia en cambio la imaginación cuya característica principal es de colocarse en el mundo de los objetos mentados en imagen, mediante un soporte físico y un objeto intencional intermedio que en los conocidos análisis de Husserl adquiere el nombre de *Bildobject*. De esta forma, la institución simbólica caería prevalentemente del lado de la imaginación, mientras que la fantasía correspondería a una fuerza expresiva y afectiva que se mueve en el fondo del individuo y que, como en la metáfora paciana del continente sumergido, une a los individuos, independientemente de su origen y cultura.

Ahora, en el horizonte intersubjetivo, donde nace y se desenvuelve el yo personal y social, individual e identitario, a un lado de la fantasía se erige el cuerpo vivido (*Leib*), apercebido internamente, que con base en la conocida distinción husserliana, es diferente del *Körper* entendido como objeto o, en pocas palabras, cadáver sin vida, el *soma* de los griegos. De esta distinción se desprende en Richir el concepto de *PhantasieLeib* que consiste en el primer nivel de compenetración entre fantasía y corporalidad vivida, y representa el registro más profundo de nuestra existencia en el mundo como seres vivos. Su principal característica es jugar “un papel importante en formar el Yo desde la Phantasia” (Gumiel, 2018: 100). El discurso richiriano se interesa del tema de la formación del yo encontrando en el registro profundo de la Fantasía el punto de quiebre fundamental para desentrañar y esclarecer el tema que en la fenomenología de Husserl había representado el mayor problema de sus estudios y volviéndose el principal de sus últimas investigaciones, es decir, el de la posibilidad de un análisis fenomenológico de la alteridad y de la intersubjetividad en general.

⁹ Sobre este punto el filósofo belga está consciente de separarse irremediabilmente del planteamiento husserliano.

Husserl se había quedado en la simple referencia a la intropatía (*Einfühlung*) como el verdadero puente mediante el cual yo llego a sentir el cuerpo ajeno como cuerpo vivo de otra persona y no sólo como una mera construcción subjetiva. Richir, retomando al filósofo alemán, considera que es justamente en el nivel arquitectónico del *PhantasieLeib* donde se lleva a cabo el fenómeno complejo y central que en Husserl toma el nombre de “intropatía” (cfr. Richir, 2012). Sin embargo, mientras Husserl pone la imaginación al centro de su teoría de la intersubjetividad, Richir rescata el valor central de la fantasía, con su carácter de cuasi posición y de esta manera “la *Einfühlung* no es un efectivo ‘ir allá’ por medio del *Phantasieleib* (como sería en cambio la imaginación para Husserl n.d.a); y el *Leib* tampoco figura el ‘allá’ como una simple variante del ‘aquí’. ‘*Phantaseo [je phantasme]*’ las vivencias del otro desde el aquí absoluto de mi *Leib*, que es el aquí de la presencia (*Gegenwärtigkeit*), pero lo hago irreductiblemente a distancia (distancia espacializante)” (Richir, 2012: 353).

La fantasía, así entendida por Richir parece volverse aquel continente escondido que, a pesar del agua que nos separa del otro, el cual está ahí a distancia, en una especie de presente sin tiempo del aquí absoluto que está allá, “es sentido (*geföhlt*) desde dentro, desde el interior (*ein-geföhlt*)” y por esta razón su naturaleza es “indisolublemente afectiva” (Richir, 2012: 349).

Si entonces hay un *Leib* que corresponde al punto cero originario y que representa nuestro cuerpo vivido, el otro será para nosotros un *analogon*, dotado de un *Leib* con nuestras mismas características, pero podré llegar a saberlo sólo porque el *Leib*, mío y ajeno, es siempre *PhantasieLeib*, mediante el cual el dentro de mi afuera comunica, por así decirlo, con el afuera del dentro del otro.

Por esta razón, si bien jamás apercibo globalmente lo que el otro apercibe y el otro jamás apercibe globalmente lo que yo mismo apercibo “ambos permaneceríamos irreductiblemente a distancia si no se diese la *phantasia*” (Richir, 2012: 355). Además, a pesar de las diferencias culturales y muchas veces también lingüísticas que se yerguen entre individuos, el punto de partida material más profundo es que mediante la unión de lo que Richir llama “fantasía” y el cuerpo internamente apercibido, el *PhantasieLeib*, puedo llegar a sentir y comprender al otro.

Por otra parte, el *PhantasieLeib* tiene la importante tarea de dar forma al Yo o a aquello que, por su contacto con la fantasía, se conoce como *Phantasie-Ich*. La referencia al Yo no tiene sentido en el planteamiento de Richir si éste no se inscribe al ámbito general de una comunidad de yoes que están

unidos justamente por el mismo registro fundante de la fantasía. En efecto, justo allí, en aquello que Richir denomina la “interfacticidad trascendental” de los yoes “reside, en el fondo, el carácter auténticamente revolucionario de los análisis husserlianos: en la coexistencia trascendental de los *Leiber* como cuerpos vivos que, al tiempo que guardan su primordialidad de aquíes absolutos, se ven mutuamente modificados (pero no relativizados) por sus relaciones, potenciales cuando menos, con otros aquíes absolutos” (Richir, 2012: 4). Sin embargo, esta consideración complica la lectura, ya que al mismo tiempo que reconoce el elemento en común de la fantasía, como vínculo entre sujetos “anónimos”, no puede dejar a un lado el proceso complejo de modificaciones que participan en la institución simbólica, donde se lleva a cabo la sedimentación del sentido comunitario.

La relación arquitectónica entre los dos niveles: el arcaico de la fantasía y el simbólico basado en la modificación intersubjetiva y que subyace a la identidad, abre a una serie de cuestiones que pueden ayudarnos en una primera aclaración en el marco de nuestra hipótesis de investigación. ¿Mediante los conceptos y la propuesta teórica del filósofo belga sobre la íntima relación entre fantasía y afectividad es posible entender mejor el sentimiento del mexicano, descrito por Ramos y Uranga?

Dijimos anteriormente que la afectividad queda en movimiento en el mexicano, en lugar de dejar el campo a la imaginación. Antes que todo, en las propuestas de los dos filósofos mexicanos, la reacción emotiva descrita, sobre todo en el caso de Uranga, debe ser distinguida de la tonalidad afectiva reproducida culturalmente, por la institución simbólica en el arte popular de México. La capacidad que tiene el arte —sobre todo la literatura, por la fuerte compenetración entre lenguaje y fantasía, siendo el primero en parte instituido— de tocar las cuerdas profundas de una cultura, al punto de reproducir una tonalidad afectiva determinada (la pena, la zozobra, el fatalismo, la contingencia) como la esencia verdadera de un pueblo, no se puede poner en duda. Al arte reproduce y vivifica tonalidades esenciales llegando a unir a los mexicanos más profundamente que una parada del Dieciséis de Septiembre o un partido del “Tri”, pero este “mecanismo” de integración se basa en una experiencia “factual” producida por un objeto que repite ciertos *clichés* culturales. Sin embargo, la reacción emotiva dada frente a un extranjero es algo diferente, debido a la “facticidad” con la cual se lleva a cabo, es decir, por la naturaleza única de dicho evento. Claro, hoy en día el mexicano ha llegado a vivir afuera de su país

y conoce bien a ese otro con el cual se ha acostumbrado a vivir, convivir y a tratar con él. En este sentido, imagina, se forma una idea del otro y también de sí mismo, apoyándose en aquellos objetos concretos instituidos simbólicamente dentro de los diferentes niveles de la experiencia, como el sentido de lo propio producido por los sabores de la comida nacional. Pero el contacto del cual hablan los dos filósofos mexicanos se inserta en otra época, hecha de diferentes experiencias cotidianas, y puede explicarse bien la manera en la cual se rompe la habitualidad que caracteriza la relación primordial con los seres que son parte de nuestro entorno cultural. Con ellos no fingimos, porque estamos en casa.

Son interesantes las teorías de Ramos y Uranga, porque en ellas se presenta una reacción afectiva que puede ser leída en su carácter factual. Quizá es verdad que el mexicano (como un italiano puesto frente a un estadounidense), sufre por sentirse insuficiente, ya que la dialéctica con el otro produce alternativamente una exaltación exasperada hacia lo ajeno y desconocido, y una comparación que lo lleva a sentirse menor e insuficiente. Sin embargo, dicho sentimiento, cuando se da, tiene que ver con una reacción que se encuentra conectada al nivel de la institución simbólica y de un mundo ya constituido y co-mentado. El extrañamiento que el mexicano siente en presencia del extranjero, en cambio, es el adentro que se exterioriza y tiene que ver más bien con la afectividad liberada por la fantasía que caracteriza su manera de relacionarse consigo mismo, en otras palabras, con una emoción (*Stimmung*) que no puede concebirse como una falta o una limitación, sino como una forma propia y peculiar de apercibirse. Por medio de la alteridad el mexicano reconoce su condición de otro y también descubre que su naturaleza, que emerge de dicha dialéctica, no corresponde a una única esencia instituida intersubjetivamente, aquella de la mexicanidad. Aceptarse como un producto del mestizaje no es suficiente para superar la condición, más bien este paso aumenta la distancia entre él y el extranjero. Hay que reiterar: la afección generada por la facticidad de relación descrita no es un sentimiento de inferioridad, que como dijimos puede darse en cualquier persona puesta en contacto con algún representante de un país que por alguna razón histórica y factual se considere como culturalmente relevante o superior. Si en este caso hablamos de extrañamiento es porque la alteridad cultural llega a detonar el nivel más arcaico de la fantasía. Ahora, a diferencia de los habitantes de un país donde la institución simbólica se ha dado de forma continuada y coherente en el espacio y en el tiempo (como es el caso de la sobreposición de la cultura latina en las regiones más lejanas

del norte, del centro y del este europeo), es probable que la historia de México no haya logrado todavía superar la complejidad cultural que caracteriza este enorme país, amalgamando bajo un único sistema simbólico la multitud de personas que viven en él. Es probable que el mexicano de origen más indígena, el que todavía vive en las zonas más alejadas (como aquellas de las montañas o de sus declives hacia los valles) encuentre un desfase o disensión (ecart) entre los símbolos patrios instituidos y el pasado mitológico anterior a la colonización, un territorio (o verdadero nivel profundo) caracterizado por la mezcla simbólica entre el hombre y los dioses. No hay duda de que el rechazo impuesto por dicho sistema, en el nombre de la transformación simbólica del emperador azteca al rey, puso entre paréntesis el mundo fantástico de la mitología precolombina, a favor del mundo organizado e icónicamente determinado del imaginario cristiano. Sin embargo, la transformación “traumática” descrita no es suficiente para explicar el sentimiento del mexicano como una afectividad profunda y que regresa factualmente en los pliegues del arte, si reconocemos la verdad intersubjetiva que brota de sus productos. Según nuestro planteamiento, se trata de una afectividad que nace de la activación del nivel profundo de la fantasía que finalmente es el lugar de las *Stimmungen*, esto es, del registro más arcaico y profundo de nuestra individualidad:

La *Stimmung* est, de prime abord, le seul témoin, attestable dans l'expérience, qui nous reste de l'archaïsme de la proto-temporalisation des phénomènes-de-monde, comme si elle seule avait «survécu», telle quelle, aux enchaînements génético-historiques de *Stiftungen* dans l'institution symbolique, ou comme si elle seule était demeuré, tout au long, essentiellement *sauvage* et essentiellement *nomade* (Richir, 2000: 422-423).

No deberíamos hablar de “sentimiento”, sino más bien de *Stimmung*, en el sentido de una tonalidad afectiva que se detona en el caso del encuentro con el extranjero. Justo en dicho momento —sumamente factico y determinado— la relación entre el adentro de su afuera con el adentro del afuera del “completamente otro” puede llegar a desactivarse, es decir, la “mimesis active et du dedans” (Richir, 2000: 423) que llevamos a cabo diariamente en contacto con los miembros de nuestra misma cultura llega a perderse frente al extranjero y hace emerger el régimen arcaico de la fantasía de la cual estamos hechos todos.

Richir no enfrenta en su discurso el caso específico de la relación entre extranjeros y menos aquella que estuvo en la base de la colonización, las cuales

dejamos para un trabajo futuro. El filósofo belga demostró mayor interés por la ruptura total —y no como “posibilidad” que estamos proponiendo aquí— y en su propuesta sostuvo, en grandes líneas, que la fractura de la transferencia mimética está en el origen de las neurosis y psicosis que agobian al ser humano.

Desde nuestra mirada, la desactivación del proceso normal de mimesis afectiva (evento posible que hoy se lleva a cabo con menos frecuencia) nos permite agregar unas líneas más sobre el tema del mexicano. La ruptura producida en la interacción con el extranjero pone al descubierto la lógica interna que subyace a la sedimentación del sentido —como afirmamos en nuestro libro de recién publicación. Aquí agregamos, siguiendo a Richir, que la relación entre el nivel profundo de la fantasía y aquel de la institución simbólica es un momento fundamental de dicha sedimentación. La desactivación descrita lleva al sujeto al pasado arcaico de la proto-espacialización y proto-temporalización de la fantasía y finalmente a un “color de atmósfera” que corresponde a una *Stimmung* muy peculiar, muda y fundamental que puede explicarse de esta manera:

C'est précisément le caractère mut de la *Stimmung*, le fait que son «expression» est «figuration», en un sens très particulier, hors aperception, de l'infigurable, ici le Leib lui-même, qui met la *Stimmung* hors langage, hors de tout sens se faisant en présence, et qui, par là, témoigne de son archaïsme phénoménologique et architectonique. Tonalité, elle donne sa couleur au sens qui se cherche mais ne le fait pas ou ne contribue pas à le faire (Richir, 2000: 425).

Un sentimiento vacío e infigurable sería aquel que se libera en la desactivación de la traspasibilidad en la relación con el extranjero, del cual poco se puede decir o nada, sino que “en constitue, chaque fois, la couleur d'atmosphère, l'élément au sens de l'aérien ou de l'aquatique, de l'igné ou de terrestre, du joyeux ou du triste, etc.” (Richir, 2000: 425). Indagar el sentimiento del mexicano significa entonces profundizar en la naturaleza estratificada del ser, donde las singularidades viven sumergidas en la interfacticidad y las fantasías perceptivas se unen como un continente escondido bajo el mar.

Bibliografía

Daturi, Davide Eugenio (2016), “La constitución de la identidad desde una perspectiva fenomenológica” en Urdapilleta Muñoz M. y Malishev, M. (coords.) (2016), *Latinoamérica y Rusia en busca de su identidad*,

UAEMéx-Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, Toluca- Cheliabinsk.

- Daturi, Davide Eugenio (coord.) (2017), *La filosofía messicana del Novecento. Temi e problemi*, Milano, Mimesis.
- Gumiel, Diana (2018), “Phantasie-Ich and Phantasie-Ich in Richir’s intersubjectivity”, *Eikasía*, pp. 99-131.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Le visible et L’invisible*, Paris, Gallimard.
- Ramos, Samuel (2005), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe.
- Richir, Marc (1988), *Phénomènes, temps et êtres II - Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon.
- Richir, Marc (2000), *Phénoménologie en Esquisse*, Grenoble, Millon.
- Richir, Marc (2012), “Leiblichkeit y phantasia”, *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 9, pp. 345-361.
- Uranga, Emilio (1952) “Optimismo y pesimismo del mexicano”. *Historia Mexicana*, [S.l.], v. 1, n. 3, pp. 395-410.
- Uranga, Emilio (2013), *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1953)*, México: Bonilla Artigas.
- Zea, Leopoldo (1982), *Latinoamérica, un nuevo humanismo*, Tunja, Editorial Bolivariana.

Reflexiones desde la filosofía en torno al tiempo festivo en el ensayo: “Todos Santos, Día de Muertos” de Octavio Paz*

Óscar Juárez Zaragoza

Universidad Autónoma del Estado de México

Las ocupaciones de la razón y sus fracasos

A TRAVÉS de la historia de la humanidad un puñado de temas se disputa su atención y esfuerzos cognitivos. La lista, sin pretender ser exhaustivos, puede presentarse de la siguiente manera: el origen del mundo y del ser humano, la vida, la muerte, la verdad, la falsedad, la justicia, la salud y, por supuesto, el tiempo. Lo mismo poetas, escritores, científicos, filósofos, el sentido común, profetas, etc., se han ocupado, con cierto ahínco, de intentar precisarlos. Algunas épocas y hombres de letras tienen preferencia por unos a despecho de otros, en algunos períodos permanecen ignorados, en otros dan lugar a grandes debates que nos han legado el variado acervo de concepciones del que disponemos hoy en día. Cada una de ellas, independientemente de su naturaleza: mítica, religiosa, científica, filosófica, de sentido común, entre otras, intenta resguardarnos del terror que experimenta el ser humano ante su falta de fundamento; todo menos carecer de fundamento. No importa si para evadir esa carencia tengamos que recurrir a una mentira disfrazada de verdad, lo importante es resguardarnos, tener un techo en donde protegerse de la inclemencia de nuestra insignificancia. Techo que construimos por medio de esfuerzos titánicos, pero que en todos los casos no logran darnos la seguridad de lo inmovible que tanto anhela el ser humano; siempre que se cree concluida la construcción teórica nos topamos con la triste experiencia

* ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ ПРАЗДНИЧНОГО ВРЕМЕНИ В ОЧЕРКЕ: «ВСЕ СВЯТЫЕ, ДЕНЬ МЕРТВЫХ» ОКТАВИЯ ПАСА
Оскар Суарес Сарагоса
Автономный университет штата Мехико

de la fractura de su cimentación; siempre que nos consideramos cercanos a la verdad el error reitera sus derechos.

La permanencia de estos temas en nuestra época y en cualquier época futura o pretérita permite colegir al menos tres cosas: 1) la imposibilidad de concebir la vida del ser humano sin un discurso que nos fundamente, incluso, la posibilidad de un retorno a lo natural requiere uno que le dé seguridad, piénsese en los cínicos¹ o en Rousseau;² 2) la imposibilidad de encontrar uno que sea capaz de fundamentar la totalidad del ser y hacer de los seres humanos; 3) la precariedad de los resultados de esos esfuerzos, situación de la que ninguna época o ser humano se sustrae. Cuando nos embarcamos en la nave de la ilusión creyendo que hemos encontrado la “verdad”, ya sea como Dios-Padre que nos resguarda en su omnipotencia, como panteón olímpico que ilustra la génesis de lo que sucede y su porqué, como *logos* que todo clarifica y explica, como principio absolutamente incondicional que fundamenta la cientificidad de nuestros constructos teóricos, entre otras tantas tentativas que se han efectuado, no hacemos más que patentizar lo *inasequible* de semejante tarea, de reiterar una *necedad* sumamente cuestionable, no obstante, difícil de vencer, al grado que la seguimos reiterando y no parece vislumbrarse síntoma de que vaya a decaer su ejercicio en las futuras generaciones y en la medida en que nuestro tiempo alienta la supuesta búsqueda de verdades singulares y cada uno se percibe capacitado para hacerlo.

De ahí que toda época y toda civilización se vea impulsada a la creación de verdades en donde resguardarse; el pueblo mexicano, como cualquier otro, tiene las suyas, entre una de las tantas destaca la *festividad*, actividad a la que se dedican tanto sus habitantes del norte como los del sur, del este como el oeste, de la ciudad como la provincia, el rico como el pobre, basados en un calendario poblado de fiestas (Paz, 2008). Si bien todos los pueblos, en todas las épocas ejercen su derecho a la creación de verdades, es claro que la verdad de la festividad mexicana destaca por los supuestos que implica, las consecuencias a las que conlleva y la forma en cómo permite que los participantes se relacionen entre sí (con la comida, la bebida, la naturaleza, el tiempo y la propia verdad), dando lugar a un rasgo de identidad mexicana que, si bien se

¹ Cfr. Diógenes Laercio (2007), *Vidas de los filósofos ilustres*.

² Cfr. Jean-Jacques Rousseau *Discurso sobre las ciencias y las artes* (2015b), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2015a), *Emilio o de la educación* (2014).

puede encontrar en otros países latinoamericanos, no deja de ser muy propio de los habitantes de este territorio llamado México.

Eternidad y temporalidad en épocas pretéritas

Muchas civilizaciones pretéritas estuvieron poseídas de un frenesí grotesco por lo absoluto, lo permanente, lo eterno. Hoy sabemos que su eternidad no eran más que castillos en el aire. ¿Tienen un estatuto mejor los discursos que nos fundamentan en la actualidad?, ni en broma podemos aseverarlo, cada época tiene su estupidez o locura, según se prefiera, y es muy difícil sustraerse a ella.

Considerar al *tiempo* como una *maldición* es una tendencia bastante reiterada en la historia de la humanidad: parte significativa de la filosofía griega (Parménides, en una de sus posibles interpretaciones,³ Platón, entre otros) y de la religión cristiana están muy próximas. Ser expulsados del Edén consiste en ser expulsados de lo eterno, arrojados al tiempo y sus peripecias: trabajo, hambre, maldiciones, traiciones, venganzas, sufrimientos, etc. Nacer, venir a la existencia, en Platón, significa ser arrojado de la contemplación de las Ideas, del *topos uranus*, de la verdad, para vivir en el extravío de la ignorancia, en la estupidez de una vida en el error y todo lo que conlleva.

En ambas posturas se considera al tiempo como un tránsito entre los polos de lo eterno; se estuvo alguna vez en lo permanente, se cae en el devenir, pero se tiene la posibilidad de retornar a una cierta forma de eternidad. La existencia temporal es precisamente temporal, lugar de paso que con una conducta correcta, en la fe o en la filosofía, puede ser abandonada; se vive en el tiempo haciendo todo lo posible para, en algún momento, prescindir de esa condición. Cada uno de nosotros debe hacer lo correcto a fin de sustraerse de la temporalidad. Estar en el tiempo se entiende como castigo, como degradación de un estatuto ontológico superior en el que originariamente se estaba. No cuesta mayor esfuerzo entender el tamaño de la pérdida comparando la vida que, se postula, llevaba el ser humano en la eternidad y la que lleva en el tiempo. Pérdida, se dice, recuperable. Mala jugada o lugar de prueba que el destino nos puso en el camino, susceptible de reversión a partir de la inversión correcta, sacrificando todo aquello que ponga en riesgo la posibilidad de la ganancia; ontología económica de la inversión y la ganancia. Inversión de la

³ Al menos así lo leyó Platón en el diálogo *Sofista*, en donde se da a la tarea de poder “superar” esa postura con el famoso parricidio contra Parménides. Cfr. Platón (2015).

vida temporal para conquistar la vida eterna. Cálculo usurero en donde la vida terrenal se vive o debe vivir con una estrechez miserable en pos de una plenitud pos terrena: *se vive en el tiempo, pero sobre todo contra el tiempo*.

La pregunta se hace inevitable: ¿qué experiencia de la existencia se necesita para poder crear semejantes explicaciones de nuestro existir? Sin duda alguna la de precariedad extrema en todos los sentidos. El antiguo testamento está plagado de pasajes de escasez, los judíos experimentaron hasta la saciedad la carencia; en diversos momentos su relación con Yahvé se niega o se afirma en función de mendicidad o plenitud. La geografía griega no suele considerarse rica en recursos y los productos obtenidos nunca pudieron satisfacer las necesidades de su población (Finley, 1995). A partir de esta experiencia se explica su anhelo por llegar a un lugar en el que no se tenga que sufrir o seguir experimentando las limitaciones. El tiempo se vuelve el vehículo para preparar este retorno al paraíso y sirve para alejarse de todo aquello que impediría el feliz retorno. La imagen del jardín milenario o del mundo de las ideas, en cualquiera de las dos tradiciones, apuntan hacia esta vida ajena a la precariedad, a la carencia. Plenitud que se postula con pretensiones de eternidad, nunca más volver al tiempo, nunca más volver a padecer la carencia. Ciertamente una en el ámbito de la fe, otra en el ámbito de la razón, pero en ambas se trata de un retorno a la plenitud. Huir del tiempo como huir de la peste. Tiempo como enfermedad y como recurso de convalecencia para llegar a la gran salud, y sólo susceptible de experimentar en la eternidad. Gran salud y eternidad se complementan como tiempo y enfermedad.

De ahí que no se ponga énfasis en otra cosa, sino en separar con toda contundencia lo que en nuestra constitución como seres humanos temporales se mezcla sin distinción alguno: la corporalidad y el alma; la idea y lo material (Blanco, 1997). Sólo para el ejercicio de la criba, la decantación, la separación de lo eterno (alma) y lo temporal (cuerpo) el tiempo tiene una cierta relevancia. El tiempo y el cuerpo deben ser negados al final del recorrido; maldición y tránsito que todo sujeto de razón o fe debe efectuar para su posible retorno a la eternidad y a la pureza del alma.

El tiempo moderno

La modernidad nos da una elaboración del tiempo distinta. La física newtoniana, y Kant explicando filosóficamente esa física, nos habla de un tiempo

uniforme como sentido interno. El tiempo es igual para todos y cada uno de nosotros, ajeno a cualquier maldición, degradación, extravío o preparación para una vida eterna. La eternidad se *encarna* en el conocimiento sintético *a priori* como *necesario*, es decir, que no cambia, culminando con esto una tradición muy añeja de considerar lo eterno como externo al ser humano; la verdad permanente está en el sujeto que conoce y nada más. Ahora bien, ¿qué debe hacer la humanidad con ese o en ese tiempo? La respuesta es simple: acumular, primeramente, conocimientos que a su vez le permitan alcanzar su mayoría de edad y pueda decidir el sentido de su existencia.

De sobra es conocido que una de las ideas que mejor complementan esta visión del tiempo uniforme es la de *progreso*. Progresar es acumular. Se progresa en el conocimiento en cuanto más saber se acumula, en lo económico en cuanto más dinero, en lo material en cuanto más propiedades, y así en cualquier ámbito de la vida. De ahí que una de las frases preferidas de nuestra época sea: *el tiempo es dinero*. Afirmación que condensa el tiempo moderno, el tiempo uniforme como el medio por el cual habremos de acumular recursos, si es que lo sabemos aprovechar. Las jornadas laborales de 16 o más horas, de las que muchos suelen sentirse orgullosos, no son sino expresiones cabales de esta manera de concebir el tiempo. Hoy día, en cuanto el capitalismo ha llegado al extremo de pagarnos por hacer lo que nos gusta, esas jornadas suelen extenderse a horarios indiscernibles entre el vivir y el trabajar. ¿Quién de nosotros no ha experimentado el gusto de levantarse a las cinco de la mañana para ponerse a leer con la convicción de que en este horario está más aguzado para la comprensión?, o ¿quién no se ha quedado leyendo hasta las 2 o 3 de la madrugada? Nuestro afán de acumular nos lleva a verdaderos extremos.

Acumular no puede pensarse, sino como sustracción de un lugar para llevar a otro, a donde se tenga la seguridad de lo acumulado. Actividad que se realiza tanto en el ámbito intelectual como en el material. Acudir a la biblioteca y abrir los libros no consiste sino en sustraer los recursos mediante los cuales posteriormente, transformándolos, cuando así sucede, daremos lugar a nuevos productos que pondremos a la venta al mejor precio. Acumulación que se efectúa a través del hurto y el engaño. Hurtamos las verdades, los conocimientos de autores pasados, los maquillamos y los vendemos, a los incautos, a precios elevados para producir la ganancia, no estaría mal empezar a hablar de los banqueros intelectuales, de pasarles la factura a los expertos que hurtando de otros lugares obtenemos ganancias con el dinero muerto de los ahorradores.

Lo mismo que se efectúa en cualquier otra actividad. La minería, por ejemplo, no hace sino sustraer los recursos de la naturaleza, la mayoría de las veces por medio del robo, si no miremos el caso de México, o a precios risibles para después venderlos a niveles exorbitantes, todo ello aprovechando el tiempo. Imagen que se reitera lo mismo en la relación entre países como entre individuos, lo importante es que con el tiempo del que disponemos podamos llevar a cabo la mayor acumulación de bienes, ya sean intelectuales o materiales. Las postales de las autopistas, de los trenes de alta velocidad, de los aviones y de las naves espaciales con su pretensión de alcanzar la velocidad de la luz para llegar más pronto a su destino son la expresión más actual de este afán de aprovechar el tiempo; todo parece ocurrir como si la naturaleza estuviera a nuestra disposición para que, en el tiempo que tenemos, podamos apropiarnos de la mayor cantidad de bienes.

De ahí que no haya ofensa mayor que estorbar el aprovechamiento del tiempo. El tráfico de la ciudad es tan molesto como un inoportuno que nos quita nuestro “*valioso*” tiempo, pues no se percata que con el retraso hemos perdido la posibilidad de acumular algo más.

La *competencia* culmina esta visión moderna del tiempo. Entre los otros y yo no existe ninguna otra relación, sino de rivalidad; el otro, el que está ahí cerca de mí, tiene como objetivo apoderarse de aquello que pretendo, es mi enemigo, mi rival, haré hasta lo imposible para impedirselo, no importa a que bajezas recurra. Sociedad de los rivales, de los enemigos, a los que si pudiéramos los exterminaríamos como lo hizo Odiseo con quienes pretendieron apoderarse de lo que ya había acumulado. ¿Será por eso que siempre vivimos en un estado de guerra, ya sea entre vecinos, colegas, pueblos o naciones?

El tiempo vacío, el de los sujetos modernos, implica la urgencia de llenarlo, de colmarlo. Independientemente de la actividad con la que se pretenda hacerlo, conlleva los siguientes supuestos: 1) uniformidad del tiempo; 2) la urgencia para que lo ocupemos; 3) la disposición de algo para que lo acaparemos; 4) la rivalidad de los otros respecto a esta acumulación; 5) necesidad de ocuparlo al máximo en este ejercicio de usura, de hurto. Todos nosotros, en algún momento, hemos sido presa de esta imagen del tiempo y sabemos el tipo de ser que supone.

El consumismo es la manifestación más propia de nuestra época que a su vez requiere de la producción intensiva para satisfacer a los consumidores compulsivos en los que nos hemos convertido, en ocasiones, pasivamente, pero

en la mayoría de los casos, activamente. La cada vez mayor cantidad de mega tiendas de artículos que aparecen hasta en los pueblos con pocos habitantes, las plazas que reúnen en su interior la gama más amplia de productos para los ávidos consumidores, que cubren la mayor diversidad de intereses (belleza, hogar, oficinas, ropa, calzado, librerías, juguetes, sexualidad, mascotas, etc.), así como el surgimiento de la tiendas virtuales que nos muestran al mundo como un mercado inagotable al alcance de un simple aceptar, por medio de un botón o tecla, señalan con toda claridad la apuesta inevitable del tiempo moderno. Si a eso le sumamos la lista interminable de revistas que se encargan de mostrar a los hombres más ricos, poderosos, innovadores, triunfadores, que no es otra cosa que los hombres que más han acumulado, dependiendo el enfoque desde el que se les presente: dinero, poder, creatividad, entre otras, vemos que la dinámica del tiempo moderno funciona a su perfección; un tiempo vacío que seres vacíos tratan de colmar con la más lujuriosa irreflexión de la estupidez que conlleva.

Vaciedad que no colma nada ni a nadie. El afán necio de querer llenar ese tiempo vacío con compras, vacaciones, experiencias al por mayor, etc., nos lleva al desvarío de querer volver todo mercancía como si en el comprar se concretase nuestra humanidad, de ahí la urgencia de producir cosas nuevas y de mentalizar a los compradores, a través de la educación, para adquirirlas a la brevedad, lo que genera muchos de los problemas (ecológicos, económicos, políticos, sociales, entre otros) que padecemos hoy en día hasta la náusea.

Tiempo festivo mexicano

Distinta es la experiencia del tiempo festivo recuperada por Octavio Paz en el ensayo titulado: “*Todos Santos, Día de Muertos*”. Observando a los mexicanos, conociendo su comportamiento en las grandes festividades se percata de algunos rasgos constitutivos de nuestro celebrar. En las siguientes líneas trataremos de mostrarlos confrontándolos con las dos concepciones desarrolladas en los apartados anteriores.

Nuestro amor por las fiestas, nuestro apego irrestricto al calendario religioso (que sólo ha sido aparente desde los primeros días que entramos en contacto con la religión cristiana hasta nuestra época, porque en los primeros tiempos debajo de la imagen de la virgen o el santo sólo se ve al dios o a la diosa prehispánica y en los tiempos actuales sólo se ve, en la festividad dedi-

cada a los mismos, la ocasión de no trabajar, de dar gusto a la corporalidad o para el exceso que nada tiene que ver con la fe) o cívico de festividades conlleva una pugna directa contra el tiempo uniforme, contra el tiempo de la modernidad o el desarrollado por la filosofía platónica o el cristianismo, es más, su efectuación es una clara contraposición a estas concepciones. Es cierto que festejamos a santos o a héroes, pero lo hacemos como pretexto para manifestar algo más profundo, más propio, algo distinto.

Lo mismo en el pueblo que en las ciudades un día de festejo significa separarnos de la idea absurda de la acumulación, desprenderse del sometimiento al trabajo, de la pugna por ganarnos la vida eterna, en las cuales ni creemos o medio creemos; al mexicano, dice Paz (2008), tanto la vida como la muerte le tienen sin cuidado. *La vida no vale nada* canta el ilustre cantautor guanajuatense José Alfredo Jiménez. Expresión incomparable de un cierto modo de ser, y si la vida no vale nada, completa Paz, la muerte tampoco vale nada para el mexicano. Impugnación directa contra la idea de que la vida vale como tiempo de acumulación, certeza clara de que independientemente de nuestra riqueza o pobreza valemos exactamente lo mismo: *nada*. Cuestionamiento contra la concepción de que la muerte valga algo o para algo, de que posterior a la muerte nos esté reservada una plenitud. Ni acumulación terrena ni pos terrena, ni aquí ni en el más allá. Para una comprensión de la nada de la vida y de la nada de la muerte, la metafísica de la inversión no aplica; la vida no se invierte, no es susceptible de un ejercicio bancario en el que supuestamente hay algo que ganar, en el que se trate de acumular. Tiempo “redondo y perfecto, de danza y juerga, de comunión y comilona con lo más antiguo y secreto de México. El tiempo deja de ser sucesión y vuelve a ser lo que fue, y es, originariamente: un presente en donde pasado y futuro se reconcilian” (Paz, 2008: 35). Tiempo festivo que aniquila el anhelo religioso o filosófico de retorno, no hay nada hacia donde retornar en el futuro, pero tampoco hay ese progreso de un futuro sin pasado. *Experiencia del presente perfecto; danza y juerga, comunión y comilona*.

Danza como expresión de vigor, de plenitud, de potencia actual. En todas las grandes danzas de nuestro país, se danza para mostrar el vigor, ya sea en el norte o en el sur, siempre se muestra la plenitud del presente, es notoria la ausencia de danzas tristes entre nosotros; el baile es plenitud del ahora, quien no baila o baila mal manifiesta su miseria, su avaricia, la cual es superada con el impulso de la multitud, de la colectividad que arrastra y comparte su potencia, que embriaga y fortalece. La mayoría de nuestras dan-

zas son colectivas y esa colectividad es una fuerza que arrastra, incita, incluye y despliega potencia en acto a la cual ni los que no saben bailar se resisten, pues no se trata de forma, sino de fuerza, de despliegue de energía que todos poseemos sin restricción. No importa que no tengamos el más mínimo conocimiento de sus pasos, coreografías o vestuarios, la danza festiva contagia atrayendo irresistiblemente, haciéndonos partícipes del despliegue de una potencialidad singular. Potencia de la voluntad que nace de la corporalidad que todos nosotros poseemos sin menoscabo, sin graduación. Expresión viva de la corporalidad que muestra su potencia a través de las rítmicas melodías.

La potencia corporal, en la danza, se muestra como fuente inagotable de vitalidad. Bailando no hay un más o un menos respecto a esa vitalidad, todos la despliegan magnánimamente, sin restricción alguna; la danza colectiva diluye las formas singulares para convertirlas en un torbellino de potencia que arrastra a todos extrayéndoles su fuerza y, al mismo tiempo, dotándolos de una mayor potencia, lo cual puede constatarse en la duración de la misma.

Juerga como diversión animada. No paramos de divertirnos animosamente, lo mismo de nosotros que de los otros, nos reímos de todo y por todo, ridiculizamos todas las apariencias que el tiempo no festivo nos obliga a asumir; el cual es un gesto de gran salud que nos purifica de toda preocupación, de todo malestar, de toda responsabilidad. Quien no ríe en la fiesta es porque es presa del modo de ser aparente. La risa sale de los más profundo de nuestro ser y desacredita cualquier pretensión de seriedad. La risa arrastra todo aquello que estorba nuestra gran salud como los grandes torrentes que se forman por la lluvia, arrastrando todo aquello que estorba la salud del río. Ridiculizarnos es el medio más idóneo para dejar de estar sujetos a todo discurso de sometimiento, independientemente del origen que tenga, quizá por ello los que ríen no se estresan y saben, perfectamente, que por mucha seriedad que le pongan a su ocupación ésta no deja de ser risible, ridícula. Nada nos causa tanta gracia como aquél que se toma demasiado en serio lo que hace, como si no supiera que tanto la vida como la muerte no valen nada. Levedad del ser que no se gana con maquinaciones de otros modos de ser, como proponía Nietzsche (1999), sino con volatizar todo esfuerzo mental al terreno de las quimeras. Más allá del bien y el mal que no implica una conquista sino un modo de estar festivo, en lugar de imaginarlo, de conceptualizarlo, de crear nuevos valores, se trata de suprimir todo valor a partir de una risa que nos deja traslucir en nuestra insignificancia, trasluz que no causa dolor o angustia

alguna, sino levedad que conlleva un disfrute total de nuestra insignificancia ahora y en cualquier otro momento.

Comunión. Supera cualquier distinción implementada según esquemas estamentales absurdos. No hay superiores ni inferiores; experiencia de una auténtica ontología horizontal. Supresión de la verticalidad ontológica de los seres humanos tan valorada en la filosofía y la religión. Inspirada por la bebida conlleva a una degustación de todos los vinos disponibles. La variedad de bebidas muestra, más que distinciones, plenitud de recursos. El portador de la bebida hace coparticipe a la comunidad de asistentes y sabe que será coparticipe de las bebidas portadas por los otros, a los reacios a cierto tipo de bebidas sólo es cuestión de tiempo para que en su momento las ingieran, aunque al otro día se pregunten, ¿cómo fue posible?, si habían jurado en su vida no beberlas. Inspirada en el humor, la comunión es total. Todos ríen de los mismos chistes hasta el cansancio. La mofa no tiene reparo alguno respecto a ningún personaje, ciertamente los funcionarios de la comunidad suelen ser las víctimas preferidas, pero de ella no escapa nadie, ni el hijo de vecina, la propia vecina o el más mojigato. Cada uno, en su momento, habrá de padecerla e incluso la incentivará, pues la mayoría de las veces la mofa se hace en presencia de la víctima y ésta suele disfrutarla, suele reírse de sí mismo con una alegría contagiosa. Comunión de la risa, grito que disuelve lo formal y nos devuelve a nuestra condición primigenia de comunión sin forma, sin elaboraciones superficiales: *somos, valemos y disfrutamos de lo mismo.*

La *comida* complementa esta temporalidad redonda. Los alimentos se preparan en abundancia. Una fiesta miserable es lo peor que le puede pasar a la comunidad, a la familia o a la persona. Cuando se hace fiesta, se efectúa desde la majestuosidad de lo espléndido. Un buen anfitrión no es el que alimenta, sino el que sobrealimenta, el que hace comer hasta el hartazgo; hay para dar y regalar, sino no es fiesta. Comilona que efectúa la comunidad de los asistentes, pues deben comer lo mismo, sólo al enfermo se le perdona la alimentación distinta. Patrón, trabajador, amigo, vecino e incluso enemigo degustan los mismos platos, ese día se comulga con la totalidad de los asistentes a partir del pan y la sal. Supresión de cualquier diferencia económica, de origen o racial; se comparte y se reparte.

Todos estos rasgos denotan sobreabundancia, nada tienen que ver con la miseria del tiempo religioso o filosófico esbozado líneas arriba, ni con el tiempo de la acumulación. En el primero es imposible dar, no se tiene; en el

segundo no se da porque cuesta mucho acumular como para que, en un solo momento, se despilfarre.

¿De dónde obtenemos esta experiencia de la sobreabundancia? Inevitablemente de nuestro entorno. Basta mirar un árbol frutal, en cualquier región de nuestro país, para constatarla. Lo mismo la tierra, el mar o cualquier otra región natural e incluso el desierto nos da una experiencia majestuosa de la donación. Naturaleza que se dona en cantidades desbordantes en todas sus expresiones. Jamás comunidad alguna ha sido capaz de consumir la totalidad de los frutos que un árbol de manzanas *dona* desde la grandeza de su ser, al igual que con cualquier otro árbol frutal. Siempre tenemos presente la experiencia del exceso a partir de su propia vitalidad. Vitalidad que se renueva cada ciclo, no cabe duda de que hay ciclos pobres, pero en su mayoría son ciclos de abundancia. Donación que no distingue a quién reparte su fruto, cualquiera que lo desee puede coger lo mejor de la producción y disfrutarlo sin transacción económica alguna.

Enseñanza que la naturaleza efectúa y el mexicano aprende al dedillo, poniéndolo en práctica en sus festividades. Una y otra vez, cada que hay que efectuarlas, vemos la misma expresión de una ontología de lo magnánimo, de una donación sin limitaciones que irrumpe contra la miseria y contra la actitud avara de la acumulación y las arrastra en un despliegue de lo espléndido, sin dejar de mostrarnos nuestra insignificancia, nuestra nada.

Por el contrario, cuando Platón piensa la donación del Bien, la piensa desde la avaricia, una Idea de Bien que distingue donando gradualmente. Imaginemos una mesa en la que a los convidados se les sirviera de acuerdo al lugar que ocupan: los más cercanos mejor, los un poco lejanos menos y los más lejanos casi nada; experiencia deprimente de la donación que justifica, no obstante, gran parte de la historia de la humanidad, en donde siempre está implícito la posibilidad de que unos coman mejor, otros menos y unos casi nada; unos valgan más y otros menos; unos sean alfabetos y otros analfabetos a partir de acreditaciones quiméricas, abusivas y violentas.

La de la modernidad, al estar basada en el cálculo, indica una sola ración para cada invitado (son los clásicos eventos de salón con boleto numerado); la de la fiesta mexicana dona la sobre abundancia, el exceso, porque la naturaleza da con esa vitalidad que no tiene otra explicación que su propia potencia. La mesa de la fiesta mexicana reproduce la abundancia del entorno, variedad de platillos en cantidades desbordantes y el tiempo es un tiempo de consumo de

esa abundancia. Potencia que se reitera una y otra vez en cada ciclo. Por eso el mexicano no acostumbra a acumular o, al menos, no lo tiene como uno de sus hábitos preferidos, pues en el fondo sabemos que tanto la vida como la muerte no valen nada, lo único que podemos disfrutar es la danza, la juerga, la comunión y la risa en el tiempo redondo del presente que no se somete ni al pasado, ni al futuro, sometimiento que ha servido para justificar las aberraciones más absurdas a partir de la noción de trabajo que han considerado o una maldición (cristianismo) o una bendición (modernidad), ambas igual de absurdas y abusivas.

El gusto por la fiesta permanece como rasgo distintivo de nuestra manera de ser. No cabe duda de que el cristianismo y la modernidad han hecho mella en nuestro ser a partir del largo período en que hemos estado en contacto con sus prescripciones, pero tampoco cabe duda de que, cuando nuestra identidad festiva surge de lo más profundo de nosotros mismos, las quiebra sin miramiento alguno y nos permite la experiencia del tiempo como presente perfecto.

Bibliografía

Blanco Regueira, José (1987), *Diferir y comenzar*, La Coruña, Ediciós do Castro.

Finley, Moses (1995), *El mundo de Odiseo*, México, FCE.

Laercio, Diógenes (2007), *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friederich (1999), *Más allá del bien y el mal*, Madrid, Alianza.

Paz, Octavio (2008), *El laberinto de la soledad y otros ensayos*, México, Siglo XXI.

Platón (1997), *Diálogos*, Madrid, Gredos.

Rousseau, Jean-Jacques (2014), *Emilio o de la educación*. Madrid, Alianza.

Rousseau, Jean-Jacques (2015a), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Gredos.

Rousseau, Jean-Jacques (2015b), *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Gredos.

Simón Bolívar y “El discurso de Angostura”*

Robert Stingl

Universidad Autónoma del Estado de México

LA MAÑANA del 15 de febrero de 1819 inició con el estruendo de los cañones el Congreso de Angostura. Los venezolanos amaban los espectáculos, la marcha de los delegados se puso en movimiento por las calles de la ciudad que llevaría en el futuro el nombre del Libertador de América Latina. Al frente de la pequeña procesión estaba Simón Bolívar, seguido de veintiséis delegados. Su caravana estaba acompañada de simpatizantes que festejaban al pequeño grupo que tenía en sus manos el futuro del país, todos iban en camino al Primer Congreso de la Tercera República.

Simón Bolívar se había preparado exhaustivamente para esta reunión. Las críticas hacia su persona y a sus poderes “dictatoriales” no lo habían intimidado, porque sabía que el pueblo venezolano seguía dividido entre los leales a la corona española y los independentistas.

La batalla decisiva de la independencia acabaría para Bolívar hasta que se alcanzara la unidad nacional, por lo tanto, no se terminaron las amenazas interiores y exteriores, lo cual fue un proceso difícil. Pero ¿era acaso demasiado pronto para convocar una convención en vista de que estas fuerzas desafiantes estaban relativamente latentes? Su enemigo, el general Morillo, luchó ahí con éxito, aunque dejó a sus soldados más capacitados en Venezuela para prevenir la reconquista.

La Nueva Granada estaba bajo el control total de los españoles. El general español Morillo había tenido una gran campaña militar, a pesar de que había desistido de sus hombres en Venezuela con el fin de evitar que los independentistas retomaran el poder. Los españoles habían sufrido pérdidas pequeñas, pero tenían bajo su poder las áreas más grandes e importantes.

* СИМОН БОЛИВАР И «ДИСКУРС АНГОСТУРЫ»
Роберт Стингл
Автономный университет штата Мехико

El Ejército Popular de Liberación sólo fue capaz de retomar Guyana y las provincias en el este del Orinoco. La batalla se prolongaba cada vez más, por eso una junta constitucional no presentaba un peligro inmediato para los españoles, sin embargo, veintiséis de los delegados acusados (originalmente eran cuarenta) estaban dispuestos a crear un nuevo estado.

El Congreso tuvo una buena organización. Se creó un comité cuyo propósito era aclarar la cuestión de cómo los delegados podrían ser enviados desde sus provincias y las funciones que desempeñarían. Bolívar propuso que sólo los funcionarios militares tuvieran el derecho de voto, lo cual fue recibido con desagrado por los civiles, quienes quedaban fuera de sus consideraciones.

Finalmente el Congreso reconoció que todos los ciudadanos que fueran considerados como verdaderos patriotas y tuvieran por lo menos 25 años de edad podrían tener derecho al sufragio, siempre y cuando pertenecieran a la clase de los propietarios, de esa forma sólo la clase que contaba con bienes patrimoniales podría ser considerada como ciudadanía.

Su derecho a voto fue determinado por el género, la propiedad y la independencia. Asimismo, se confirmó la elección de los oficiales militares, los funcionarios del gobierno y los delegados, aquellos que formarían parte de la Tercera República. Pero al echar un vistazo a la lista de los que formaron parte de este encuentro, se aprecia que estos hombres fueron quienes decidieron el futuro de la nación venezolana.

El clero católico y los representantes más importantes de las clases bajas no fueron convocados a participar en el Congreso Constituyente. La iglesia quería ganar el apoyo de los republicanos, pero estos eran todavía leales a la corona española.

La guerra independentista requería el talento de la “libre empresa”. Las operaciones diarias de los líderes no concernían solamente a los actos de guerra. Los líderes militares tenían que asegurar fuentes de financiamiento, las remuneraciones a sus tropas y que contaran con suficientes recursos para continuar la campaña militar. Bajo estas condiciones precarias los líderes recurrieron al saqueo de instituciones particulares y donaciones, ya que no podían disponer de ingresos tributarios (impuestos).

Simón Bolívar sabía que su posición política y militar tenía que ser legitimada por un cuerpo elegido. Él requería que sus habilidades dictatoriales le fueran conferidas para poder dar la impresión de una dictadura militar, de ese modo, quienes lo acusaran de llevar a cabo una dictadura serían torturados,

pues resultaba necesario legitimar el poder del gobernante a través de la violencia. Durante los tiempos difíciles, Bolívar recurrió a las corrientes dictatoriales de gobierno por necesidad, no porque buscara instaurar un régimen de esta naturaleza o de forma permanente. A pesar de que era crítico con los ideales de la Ilustración, también rechazaba ciertas tendencias despóticas. Esa era la política del enemigo, no de un libertador.

El Congreso tuvo dos objetivos principales: ser la base para un cuerpo político y promover la formación de una sociedad civil. Pero ¿cómo debía aplicarse una nueva Constitución? Esta fue creada sin bases sólidas, no fue posible que tuviera efecto inmediato porque los españoles aún tenían el control de Venezuela. Desde su exilio en Jamaica, Bolívar se aferró a la idea de que debía instalarse la forma de gobierno más apropiada (realista acorde con las circunstancias), no necesariamente la mejor. La disputa que había polarizado el progreso político en Venezuela fue la que se dio entre federalistas y centralistas.

El nuevo gobierno tenía que rendir cuentas a todos los estratos sociales y a los partidarios políticos (federalistas y centralistas), con el fin de garantizar la paz y la prosperidad permanente. Este componente específico fue redactado por primera vez en una constitución latinoamericana. El punto de partida para la joven nación no solamente era complicado, sino único en la historia de la humanidad.

De un exilio a otro

Sólo unos pocos años después de haber regresado de su exilio en Jamaica, Simón Bolívar estuvo a punto de suicidarse. Llegó a un grado de desesperación en el que pensó que nada más podía hacerse. A partir de 1815, Morillo había pulverizado los movimientos independentistas en las colonias que buscaban liberarse de la corona española. Bolívar contaba con pocos recursos durante su primer exilio y fue condenado a un largo período de inactividad, pero fue capaz emplear su energía en la organización de la convención constitucional a distancia. Poco a poco creció su convicción en que alcanzaría la libertad sin mayores dificultades. En lugar de darse por vencido parecía fortalecerse cada vez más. Pero se presentaron importantes obstáculos en su camino hasta que el Congreso de Angostura se realizó.

Cuando Bolívar salió de Jamaica en diciembre de 1815, se le negó el apoyo de Inglaterra. Napoleón había regresado de su exilio y finalmente fue

derrotado en Waterloo. Al mismo tiempo, el gobierno británico todavía no quería hacerse cargo de las preocupaciones de los americanos. Los mismos ingleses prohibieron la venta de armas a Bolívar cuando él todavía estaba en Jamaica; afortunadamente para el venezolano, otra fuente de ayuda vino a rescatarlo. La población de Cartagena, asediada por las tropas de Morillo, le dio el mando supremo de defensor de la ciudad. Cuando él se dirigía hacia la ciudad de Cartagena, le llegaron noticias de que esta había caído ante las fuerzas españolas después de un asedio de cien días.

Su siguiente viaje fue toda una odisea. Bolívar no podía pensar en un puerto cercano donde no lo arrestaran justo al desembarcar. La suerte no estaba de su lado, su presencia era sinónimo de problemas, por lo tanto, tuvo que zarpar hacia Haití en calidad de exilio. El Presidente Alexandre Pétion le dio la bienvenida a él junto a muchos otros refugiados procedentes de la parte continental. El regente de la isla caribeña quedó impresionado por el movimiento de independencia, les dio refugio comprendiendo completamente la situación: recientemente él mismo había participado en una exitosa lucha por la libertad contra los franceses y sabía muy bien, en ambos sentidos, lo que significaba la esclavitud. Su país había sufrido gravemente mientras era una colonia y sus antepasados habían vivido la esclavitud cara a cara.

El encuentro de Bolívar con Pétion es memorable. Por un lado un presidente negro de un país libre; por otro, un caucásico criollo fugitivo que buscaba la independencia de su país. En Haití, Bolívar estuvo muy contento de recibir refuerzos suficientes por parte de las autoridades y del pueblo caribeño. En vista de que los haitianos percibían su lucha como legítima, a Bolívar se le entregó una pequeña fuerza militar de doscientos cincuenta soldados. De igual forma, Pétion le facilitó apoyos al venezolano con la condición de que erradicara la esclavitud en todos los países que se liberaran del yugo español. Consecuentemente, los independentistas acordaron un programa político que preveía la unidad del pueblo, un gobierno central y la convocatoria a un congreso. De nuevo Bolívar reemprendió la lucha para restituir América Latina a los americanos, liberándolos de la opresión extranjera.

La abolición de la esclavitud

La Familia de Bolívar fue una de las más ricas en América Latina y, por supuesto, poseía una gran cantidad de siervos. Estos fueron liberados antes del

inicio de la independencia que resultó en la formación de la Primera República. Los motivos por los que tomó esa decisión no son claros, puede ser que lo haya hecho para no cargar con responsabilidades que le impidieran poner su total atención en la campaña independentista. Ya fuera por motivos filantrópicos o por razones personales, no se puede encontrar la razón por la cual los sirvientes de la plantación de Bolívar fueron liberados. De cualquier forma, él quería seguir su misión de liberación sin que la aristocracia criolla pudiera disponer de esclavos.

La abolición de la esclavitud fue también una de las principales preocupaciones de muchos conspiradores en las colonias, ya que si dejaban que los esclavos tuvieran libertad estos podrían darle la espalda a la aristocracia y sacarlos del poder, como en la rebelión de Gual y España en Venezuela en el año 1797.

La mayoría de los simpatizantes independentistas pensaban que una revolución jacobina como la que se dio en Francia hubiera sido más fácil que en el caso latinoamericano, donde la respuesta de los aristócratas no fue bien recibida por ser tan radical. Si Simón Bolívar hubiese cumplido las promesas del presidente haitiano, su benefactor más grande, la aristocracia criolla le hubiera dado la espalda por implementar políticas tan radicales que atentaban contra los intereses de todos los poderosos. Así que Bolívar hizo una promesa vacía a Pétion para enriquecer sus tropas.

Su táctica consistió en liberar a los esclavos con la condición de que se unieran a las filas de su ejército. Su campaña independentista, aun sin tener la intención de cambiar radicalmente las estructuras sociales en sí, desencadenó cambios moderados que se plasmaron en el entusiasmo emitido por los esclavos, quienes creían que habían roto sus cadenas. Desafortunadamente para los cadetes, las expectativas de vida en el campo de batalla eran mucho más bajas que en las plantaciones de los aristócratas. Bolívar utilizó dicha estrategia de reclutamiento en varias ocasiones para ocupar los lugares de sus hombres caídos. A Pétion nunca le quedó claro si Bolívar liberó a los esclavos por caridad o si sólo los estaba utilizando como bienes materiales de guerra.

Bolívar sabía, en el fondo, que una nación libre sólo podía funcionar si todas sus partes eran libres, por lo tanto, abolió la esclavitud en la Constitución que se originó en el encuentro de Angostura; pero las elites impidieron que se llevara a cabo este precepto constitucional, ya que sus intereses correrían un riesgo muy alto, además, la aristocracia llevó la carga financiera

de la guerra. Bolívar estaba atado de manos, no podía hacer más en contra de la esclavitud.

El desembarco en el continente

En 1816 arribó la pequeña expedición de Bolívar en la isla de Margarita. Esta llegada culminó con el nacimiento de la Tercera República, ya que el Libertador llegó con el estandarte fundamentado en la restauración de la República, cumplió con la promesa hecha a Pétion y declaró la abolición de la esclavitud. Con esto, el proyecto de reclutamiento de tropas no encontró una solución inmediata que cubriera las necesidades militares de la Tercera República. La mayoría de los esclavos no fueron liberados o seguían luchando en el bando de los realistas, ya que se les había prometido su liberación después de pelear contra los insurgentes.

Bolívar tuvo pequeñas victorias durante este tiempo. La guerra iba tomando un rumbo diferente. La estrategia sería desgastar al enemigo y no invadir ciudades grandes, su ejército era demasiado pequeño para poder pelear en campo abierto, por otro lado, los independentistas utilizaron tácticas de guerrilla. Las tensiones entre los líderes se exacerbarían al punto de originar batallas a campo abierto. Mariño, su eterno enemigo, ya no estaba dispuesto a atacar a Bolívar. Las reuniones en las que ambos se encontraron dieron lugar a acalorados enfrentamientos y discusiones acerca del porvenir latinoamericano. Bolívar fue capaz de atenuar este conflicto al declarar que estaba dispuesto a abandonar sus pretensiones personales por la causa común, pero no permanentemente. Este encuentro en la ciudad de Ocumare encendió la mecha de la rebelión en contra de Bolívar.

En la ciudad de Ocumare los independentistas se enfrentaron a un grave problema estratégico: podían atacar a los españoles mientras formaban sus líneas de batalla o podían abandonar la ciudad, así ninguno de ellos perecería ante las fuerzas reales. Los insurgentes no se sentían capaces de emprender una batalla contra los españoles. La indecisión de los líderes militares mantuvo al ejército independentista en su posición a la espera de nuevas órdenes. Cuando Bolívar fue a inspeccionar los botes para evitar que escaparan a mar abierto, descubrió que la mayoría de los barcos ya habían zarpado. Las tropas y los oficiales nunca se dieron cuenta de esto. Los marineros eran mercenarios al servicio del Ejército independentista, pero no formaban parte de este. Su moral

les dictó que ellos no tenían que batirse directamente con los españoles, así que huyeron, por lo tanto, la salida de escape marítima estaba cerrada y se creía que se habían llevado las armas facilitadas por Petión. Fue durante este evento que muchos de los combatientes haitianos se separaron de Bolívar, aunque una fracción considerable se quedó en la playa. Una evacuación oportuna ya no era posible. El equipo haitiano fue muy valioso y de gran importancia. El impacto de su derrota ante los españoles hubiese sido fatal.

Conforme las tropas españolas se aproximaban a Ocumare, el pánico de la población crecía paulatinamente. El Libertador recibió ayuda de los habitantes que huían de la ciudad. Mientras las tropas independentistas esperaban las órdenes de Bolívar, él ya estaba en un barco para alejarse de Ocumare. Para él esto fue un fiasco militar, para sus rivales fue motivo para rebelarse en su contra. No es claro quién fue responsable de esta catástrofe. Una anécdota relata que Bolívar se había descuidado por un romance que tuvo en la ciudad, por lo que no tuvo tiempo de organizarse y dar una orden precisa para pelear contra los realistas. Otros dicen que sus órdenes fueron malentendidas. Para evitar un enfrentamiento armado entre los españoles y sus nuevos opositores, se exilió de nuevo en Haití.

Desde el exilio al Congreso

El presidente Pétiou recibió de nuevo a Simón Bolívar y le prometió ayudarlo nuevamente a pesar de que el primer intento de una campaña militar fue un fiasco total. Además, Bolívar no había puesto en práctica la abolición de la esclavitud como lo había prometido antes de zarpar. Por suerte para él, las fuerzas independentistas lograron escapar de los realistas en Ocumare, incluso llegaron a ganar algunas batallas con las tácticas de guerrilla. La resistencia no se había roto en Venezuela. Mariño aprovechó la ausencia del Libertador y pregonó que la culpa del fiasco militar en Ocumare recaía en Bolívar.

La conspiración en su contra se encontraba en pleno apogeo, todos los líderes rebeldes pedían su arresto inmediato. Mariño con todo gusto le hubiera disparado numerosas veces a su enemigo. Para que Bolívar no sufriera un fatal destino, tendría que correr con la misma suerte que tuvo de joven, cuando derrotó a Francisco de Miranda.

Después del fracaso de la Primera República, Miranda trató de echarlo por la fuerza, aunque antes de conseguirlo fue arrestado y entregado a las autorida-

des españolas. Los planes de Mariño fueron descartados por los simpatizantes de Bolívar, que en su mayoría eran oficiales militares; él siempre justificaba sus acciones como servicios a favor de la libertad, mientras las intenciones de Mariño fueron consideradas como meras estrategias políticas

Los oficiales militares designaron a Simón Bolívar como capitán general de las tropas. Este nombramiento elevó a su punto más alto el conflicto entre él y Mariño. A través del apoyo renovado de Pétion, Bolívar logró nuevamente reclutar un ejército. De nuevo desembarcó en la isla de Margarita, pero esta vez cambió su estrategia. Abandonó el plan de conquistar su ciudad natal de Caracas.

La conquista resultó ser demasiado complicada y otro fracaso habría significado el fin inmediato de la lucha por la libertad. Esta fue una decisión difícil para él, pero no se olvidó de la ciudad por completo. En el inicio de esta campaña se centró en la parte oriental del país, en la provincia de Guayana y el río Orinoco; el propio Bolívar estaba consciente de que cortarían las rutas vitales de suministro de los españoles si podía conquistar estas tierras. El río no era solamente la vía para muchos barcos provenientes de la Nueva Granada, sino la ruta principal del ejército español para suministrar provisiones a sus regimientos.

Además de reforzar su popularidad, Bolívar había cambiado su estrategia. Ahora podía someter a todos los líderes que no lo apoyaban fervientemente. Piar, el nuevo líder de los Llaneros, se vio amenazado por este apoyo y se opuso abiertamente al aumento de poder de Bolívar. Él dirigió su propia guerra sin alguien oponiéndose a sus objetivos sobre la independencia. Mariño tampoco estaba dispuesto a compartir el poder y la fama, porque podía asumir ambos por su propia cuenta.

Bolívar demostró ser uno de los mejores líderes militares del movimiento independentista, pero carecía de la voluntad de subordinarse a alguien más. Tampoco toleraba que alguien desafiara sus órdenes. Cuando su conflicto con Piar parecía no tener fin, Bolívar ordenó que lo fusilaran. La intensidad de esta medida fue interpretada por algunos como prueba de su prejuicio racial y fue una muestra de su sed de poder desenfrenado y de gloria. La mayoría interpretó esta ejecución como una reacción ante un levantamiento que implicaba una traición a la lucha por la independencia y amenazaba su integridad. El efecto previsto de la acción de Bolívar fue exactamente lo que él quería. Nadie se atrevió a oponersele abiertamente. Incluso su odiado rival Mariño no mostró resistencia alguna. La intención primordial del líder fue

restaurar su posición jerárquica. El lugar de Piar fue ocupado por Antonio Páez, quien más adelante se convertiría en un opositor todavía más fuerte.

El discurso de Angostura

Durante la época independentista, aproximadamente 6,000 habitantes residían en la ciudad de Angostura. Su base económica era fuerte y dependía del tránsito del río Orinoco. La táctica de Bolívar se enfocaba en la conquista de Angostura para que se expulsara a los españoles influyentes y se ocupara una posición estratégica importante. Una de las vías de suministros más importantes para los españoles fue cortada exitosamente.

Días antes de esta victoria militar, Bolívar se había dirigido a la recién creada Junta para informar a sus miembros y secretarios los planes concernientes al futuro de Venezuela. Se proclamó formalmente que se establecería una base política y social para asegurar la estabilidad del país. Su intención era que sus deseos se llevaran a cabo, pero en ese momento tuvo que apaciguar la tensa atmósfera política del movimiento, mientras aprovechaba la oportunidad para consolidar su liderazgo. La convocatoria a un Congreso calmaría la tensión que había germinado con sus propios aliados, pues muchos temían que cuando llegara al poder impusiera un régimen casi monárquico.

Durante este congreso cumplió con su promesa al presidente haitiano Pétion y pidió la abolición de la esclavitud. En esta ocasión, el reclamo de los aristócratas no se concretaría porque el ideal de la libertad le exigía a Bolívar cumplir con este compromiso. Parecía imposible (e incoherente) que una república libre se forjara mientras prevalecía en ella la esclavitud. Bolívar pedía, además, la indemnización de los soldados con productos nacionales. Esto habría traído muchos problemas a la lucha independentista, así que liquidar estas deudas era una obligación moral del nuevo gobierno.

El Congreso fue llevado a cabo con orden y precisión. Por decreto de la Junta, Simón Bolívar volvió a ocupar su cargo de capitán general. Con su apoyo, Francisco Antonio Zea fue designado como presidente por los miembros de la Junta. Zea fue uno de los “precursores de la independencia”. Antes de haber sido convocado por la Junta para ocupar la presidencia, Zea, junto con Antonio Nariño, peleó contra los españoles durante el estrago independentista de la Nueva Granada. Tenía reputación como excelente botanista, cosa que lo ayudó a evitar ser enviado a la cárcel. En vez de sufrir el mismo

destino de Nariño en prisión, Zea fue enviado a Madrid, ahí se le asignó al Departamento de Botánica en una universidad. Después de unos años, Zea regresó a América Latina con el fin de apoyar la lucha por la libertad; pero también fue él mismo quien conspiró, junto con Nariño, en contra Bolívar. Esta designación buscó germinar la reconciliación entre él y Bolívar.

El presidente Zea no dudó en decidir comunicar a todos los participantes del Congreso, lo que estos ya esperaban: Bolívar debía seguir gobernando con poderes dictatoriales. Los logros heroicos y las victorias militares de Bolívar justificaban esta decisión; pero esta no era la intención del Libertador. Él deseaba ser visto como un ciudadano responsable, no como un dictador, del mismo modo en que Rousseau, en su *Contrato Social*, abogó porque todos fueran considerados ciudadanos libres. Para conseguir esto, era indispensable dirigirse a todos los delegados en términos equitativos. La nueva Constitución no debía de ser redactada verticalmente, sino como resultado de un acuerdo entre iguales.

Prólogo

Simón Bolívar abrió su discurso explicando a sus oyentes que desistiría de usar sus poderes dictatoriales. Explicó lo aliviado que se sentía, pues aquello era algo que lo atormentaba mucho, su amor por la libertad era tan grande que se había visto obligado a recurrir a extremos para alcanzar el ideal. Reiteró su determinación de dejar el mando de la soberanía nacional. Los diputados tenían la tarea de establecer un nuevo Estado basado en las leyes y la racionalidad. Sólo como ciudadano libre podía hablar con los delegados.

Con el mismo aliento, Bolívar argumentó que sus acciones habían sido necesarias, que prácticamente estuvo obligado a ejercerlos por la cruel guerra y la anarquía que amenazaba con destruir el proyecto de nación; pero no había nadie que pudiese juzgarlo: si alguien lo hubiese hecho, como consecuencia, hubiese sido condenado, etiquetado como un enemigo de la independencia.

El enemigo era muy sencillo de identificar: los españoles. La influencia de la religión, la dominación extranjera y el sistema legal colonial empujaron a Bolívar para que unificara el nuevo futuro de Venezuela, la Tercera República, pero los representantes del pueblo todavía debían juzgar sus acciones. Mientras los ciudadanos juzgaran a los españoles como la raíz de sus problemas, Bolívar tendría el título de buen ciudadano y ya no sería esta figura mítica

del “Libertador”. Su deseo era morir como ciudadano, como muchos otros que están facultados con virtudes para representar a su pueblo. Después de la insurrección, quería vivir una vida normal y acudiría a servir a las fuerzas armadas en defensa del país.

Demostró ser un excelente orador, esto era otra prueba de su talento versátil. Su uso de los recursos retóricos fortalecía la confianza en su sinceridad, antes cuestionada por sus críticos. La nación requería su obligada dedicación y los resultados confirmaban sus perspectivas en relación con el gobierno.

¿Quién podría juzgarlo libremente si los grupos más poderosos se encontraban a merced de Bolívar? Incluso, cuando él se presentó al juicio de los españoles ante los representantes, lo hizo todo como una finta retórica. De cualquier manera nunca habría cambiado su título de “Libertador” por el de ciudadano libre.

El sacrificio de su renuncia al cargo para convertirse en un simple ciudadano de la República fue parte de una fachada inteligente. Consecuentemente su renuncia fue justificada: de esta forma Bolívar se convirtió en un demócrata: “La continuación de la autoridad en un mismo individuo frecuentemente ha sido el término de los gobiernos democráticos.” (Bolívar, 1995: 103) Pero ¿acaso Bolívar estaba de acuerdo con introducir elecciones populares libres y establecer una nación soberana como Rousseau lo había propuesto?

Él sentía que las raíces de la tiranía y la usurpación dimanaban del ejercicio de poder. Si el poder se concentra por mucho tiempo, los líderes se acostumburan a tener el mando y poco a poco los ciudadanos obedecen al orden hegemónico. Las virtudes de la verdadera libertad republicana se oponen irremediabilmente a los largos regímenes de poder; las elecciones populares libres y regulares son la base de una república libre.

“El hombre nace libre y al mismo tiempo se encuentra encadenado en todos lados.” (Rousseau, 2000: 4) Esta es la primera línea del *Contrato Social* de Rousseau. Pero el pensador francés no tenía una respuesta ante la cuestión de por qué un noble sí podía acceder a la libertad y un esclavo no. Simón Bolívar estaba en posición para formular una respuesta. La causa de esta inequidad era la inercia de las personas, era el hábito de la obediencia de los más vulnerables lo que los mantenía dominados.

Conscientemente o no, compartió la tesis de Kant sobre la “inmadurez autoimpuesta”. Simón Bolívar llegó a esta conclusión gracias a su conocimiento de los preceptos de la Ilustración. Sólo el principio de elecciones libres y

la soberanía del pueblo podrían asegurar la subsistencia de una nación libre. Pero no sería un logro fácilmente asequible.

Si Bolívar les daba a los ciudadanos la confianza para construir un gobierno que funcionara sobre la base de la soberanía popular, las acciones de este modelo serían cuestionables. Él era incapaz de concebir una democracia moderna en Venezuela. Incluso en el *Manifiesto de Cartagena* comentó su opinión sobre las irregularidades en las votaciones, la cual no había cambiado desde que: “La esclavitud es la hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción” (Rousseau, 2000: 5). Bolívar decía, como los aristócratas, que la democracia es igual que la anarquía. Debido a la carencia de virtudes necesarias para construir una sociedad democrática, él no concebía un pueblo sensato y capaz de dirigir un gobierno.

Bajo estas circunstancias se pidió a los legisladores tomar decisiones cuidadosas sobre la Constitución; este documento sería el pilar de la futura nación. Los representantes tenían que abandonar sus convicciones partidarias o sus intereses regionales para tomar las decisiones como patriotas de Venezuela. A pesar de todos los esfuerzos hechos en virtud de abolir la esclavitud, los obstáculos se impusieron y Bolívar sabía que no había nada que él pudiera hacer al respecto.

Necesidad de libertad

Simón Bolívar trató de explicar la situación en Venezuela, comparó la transición política de América Latina con el Imperio Romano después de su caída. Las provincias priorizaron sus intereses de acuerdo con su ubicación geográfica y sus necesidades primarias, pero en Latinoamérica las culturas y las tradiciones no se tomaron en cuenta antes de la llegada de los españoles. Él alude en este rubro a la posición de la población indígena.

En contraste con los Estados Unidos, los indígenas en América Latina estuvieron presentes dentro o en los márgenes de la sociedad. No hubo un aislamiento radical o una mezcla extensa con los caucásicos europeos. El hecho de que los europeos continuaran la opresión de los indígenas siglos después de haberlos conquistado le daba bases a Bolívar para construir la identidad americana. Al igual que en *La Carta de Jamaica*, reiteró que los americanos eran ascendientes tanto de los indígenas como de los europeos peninsulares (*cfr.* Bolívar, 1995: 105).

Este conflicto de identidad americana tuvo dificultades debido a que no se sabía con precisión si todos los preceptos se tomarían de las influencias europeas y en qué grado las costumbres o tradiciones indígenas serían contempladas en esta construcción. Adicionalmente habría disputas de tierras entre los grupos de mestizos que desatarían el desacuerdo nacional.

La razón de la injusticia social yacía exclusivamente en las leyes españolas, implícitamente en el ejercicio activo de la tiranía, siendo este uno de los temas abordados en *La Carta de Jamaica* como un motivo importante por el cual los americanos se habían mantenido lejos de los asuntos públicos, ya que no tenían ninguna parte en la vida política y, en consecuencia, era imposible que adquirieran experiencia. Este punto llevó a una inevitable contradicción en el movimiento independentista. Aunque los criollos no formaban parte directa de la gran tiranía, podían ejercerla a pequeña escala.

Casi todos los presentes, incluyendo a Bolívar, se habían hecho de sus riquezas y de su prosperidad económica gracias a la esclavitud. El padre de Bolívar tuvo una gran reputación por tener una considerable cantidad de esclavos que vivían en condiciones infrahumanas. Los frutos del poder y la tiranía suprimieron la integridad de los criollos. El argumento en contra de la abolición de la esclavitud consistía en que esa iniciativa iba en contra de las leyes de la naturaleza. Bolívar también evidenciaba sus posturas racistas.

Dado que los españoles mantuvieron fuera de los puestos políticos a los americanos, estos fueron categorizados como no plausibles o muy rebuscados. Los americanos estaban condenados por sus dominadores a nunca poder pensar por sí mismos. Bolívar recurrió a las potencias de la moralidad para resolver esta discrepancia. Una nación privada de su albedrío estaba destinada a perder su libertad rápidamente. Pero afortunadamente él tenía la visión y las virtudes para sacar a sus compatriotas de la decadencia moral y dirigirlos hacia la unificación espiritual de los latinoamericanos. Además predijo que si las raíces españolas seguían arraigadas en la cultura de los americanos, la posibilidad de una sociedad libre en estas circunstancias no era posible.

Él dio un paso más allá: “Nuestros débiles conciudadanos tendrán que en robustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad” (Bolívar, 1995: 105). Esta es una alusión directa a Rousseau, quien describía la libertad como “nutritiva” pero difícil de digerir. Bolívar no creía que todos los ciudadanos fuesen capaces de apoyar a la República.

¿Es posible que él haya elaborado esta propuesta de gobierno porque realmente pensaba que era lo mejor para su país o estaba buscando una excusa para establecer un régimen autoritario? En cualquier caso, de Rousseau infirió que el instinto de la libertad del hombre está dado por la naturaleza.

Si los hombres están encadenados, sus deseos de libertad son inexistentes. Todos los pueblos que ya han disfrutado de su libertad defienden y procuran la longevidad de este precepto, pero para muchas personas es más soportable, incluso preferible, el tormento de la tiranía antes que el esfuerzo que requiere mantener la libertad individual y colectiva en equilibrio, lo cual se traduce en la indiferencia de los seres humanos ante sus propios derechos.

¿Democracia o monarquía?

Sin lugar a dudas, el nuevo modelo de gobernabilidad significó un gran compromiso para Bolívar y para los diputados del Congreso, por desgracia la disputa entre los federalistas, los centralistas y republicanos paralizó cualquier avance hacia un acuerdo. Tanto las monarquías gloriosas como las democracias atesoradas no correspondían a las circunstancias reales de América Latina.

Asimismo, Bolívar estaba convencido de que no quería instaurar una monarquía, debido a que el continente acababa de salir del dominio español. Durante su búsqueda del mejor modelo de gobierno, él reconoció que la democracia no garantizaría la prosperidad, el poder y la estabilidad regional. Aun así la primera constitución republicana en Venezuela no fue monárquica. Los fundadores de la nación creían que sólo la libertad, la igualdad y la independencia eran las fuentes para asegurar la soberanía nacional.

Estos principios fueron necesarios para diferenciarse claramente de los componentes de un régimen monárquico. A pesar de que los fundadores habían redactado una constitución que abarcara los derechos humanos y el liberalismo, no se tomaron en consideración las verdaderas circunstancias del país y de sus habitantes.

Claramente recibió con disgusto la mala interpretación de sus percepciones sobre la democracia. Su discurso se perdía fácilmente, estaba en contra de la democracia y de la monarquía. En su *Manifiesto de Cartagena*, atribuía al espíritu liberal como la causa principal de la caída de la República venezolana. Su conocimiento de las circunstancias reales prevalecientes en Latinoamérica

explica su tendencia al autoritarismo y las condiciones reales del continente le conferían la razón. En la actualidad, Bolívar es reconocido como uno de los políticos más pragmáticos de la historia humana.

Bolívar consideró teóricamente al federalismo como la organización política más perfecta ideada hasta ese momento, pero los latinoamericanos eran incapaces de desarrollar adecuadamente ésta forma de gobierno. Los vecinos del norte lo habían implementado efectivamente al ser capaces de mantener el sistema, aunque este haya sido débil durante determinados períodos.

Basándose en lo anterior, se hace evidente su pensamiento: el sistema de gobierno más perfecto no siempre es el más fuerte. En los Estados Unidos el sistema federal se erigió con éxito, porque ya existían antecedentes importantes que educaron a la población sobre la conducta civil en una sociedad, aunque esto no significa que haya sido una transición libre de dificultades. Los norteamericanos tuvieron que hacerle frente a conflictos que amenazaron la integridad del sistema federal.

Las tensiones políticas resultaron ser parte de un proceso de aprendizaje necesario para los ciudadanos del Norte, incluso, tener que enfrentarse a una gama de adversidades como lo eran sus vastas diferencias geográficas. Bolívar supuso que el modelo estadounidense no podía ser emulado en América Latina; lo consideraba débil y complicado en el contexto latinoamericano y menos adecuado a las circunstancias, tal como el sistema inglés lo fue en España. Además, las libertades políticas, civiles y religiosas no eran las mismas que en Norteamérica y Sudamérica.

El pensamiento conservador español heredado por los criollos seguía enraizado en la idiosincrasia de los criollos. El sistema federal de los Estados Unidos permitía a sus ciudadanos dedicarse más a su felicidad individual. El desarrollo de Norteamérica y la tesis de Bolívar estaban en polos opuestos. En este punto, él cometió un error de cálculo. Quizás sólo expresó su aversión personal del sistema federal, porque prefería un modelo de gobierno distinto para América Latina y, por lo tanto, había fijado su atención en las diferencias entre ambos casos.

El espíritu de las leyes

Bolívar retomó la obra de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, cuando diseñó las leyes latinoamericanas, aunque las leyes de cada país debían formularse

dependiendo de sus circunstancias. Al igual que en la filosofía del derecho de Hegel, la cual también había influido a Bolívar, se tomó en cuenta la religión, la tradición, las preferencias de los ciudadanos, la riqueza, la población, el comercio y las costumbres. A partir de este punto, la constitución norteamericana no era compatible con las de los Estados sudamericanos, pues tanto las personas como el territorio eran completamente diferentes entre sí. Bolívar llamó a los miembros del Congreso para que redactaran leyes específicamente acordes con las necesidades latinoamericanas.

Durante la Primera República se habían imitado las estructuras legales de otros países en algunos puntos. A pesar de que estas fueran ingeniosas y de calidad, no estaban exentas de errores. Por otra parte, Bolívar sostuvo que no se elaboraron las leyes que resultarían verdaderamente indispensables para favorecer la nueva organización política.

Mientras que el Presidente de los Estados Unidos contaba con la capacidad de ejercer sus poderes ejecutivos plenamente, los líderes de la Primera República no pudieron llevar a cabo sus decisiones ni gozaban de potestad administrativa. En esta ocasión, el Congreso no confirió importantes poderes ejecutivos a una sola persona sino a un triunvirato. Esto sería provisional hasta que fuera posible llevar a cabo elecciones periódicas, mientras tanto el ejercicio de violencia legítima recaería en una persona. Si el control de violencia no era establecido y sistematizado, sería imposible responder de manera eficaz a los ataques españoles. Las principales debilidades del sistema eran que este había demostrado ser muy lento y no podía generar unidad, estabilidad y responsabilidad nacional.

Fue por lo anterior que Bolívar desarrolló el concepto de una presidencia robusta. Esta oficina no sólo contaría con amplios derechos ejecutivos, sino que aseguraría la oportunidad de dar continuidad política, por lo tanto, la oficina de la presidencia tendría una longevidad permanente. El Presidente debería justificar su amplio poder con su moral individual, misma que se convirtió en la cualidad indispensable y más importante para conseguir el cargo ejecutivo.

Las leyes propuestas por el régimen no pudieron satisfacer las demandas de las unidades provinciales. En consecuencia, él exigió nuevamente un fuerte poder centralizado que se anticipaba a cualquier regionalismo. Al mismo tiempo les pidió a los miembros de la Cámara reformar las leyes o derogarlas y, sobre todo, tomar en cuenta la naturaleza de las propuestas nacionales que estaban construyendo. Bolívar se refería particularmente a la diversidad racial considerando que la dominación europea había terminado.

El presente latinoamericano estaba conformado por una amplia diversidad étnica en la que se incluían los africanos, los criollos y otras razas. Incluso algunos españoles que radicaron en el continente no eran puros, sino de ascendencia mora. Por esto era necesaria una legislación que consiguiera satisfacer a la sociedad heterogénea de América Latina: “Que los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad, está sancionado por la pluralidad de los sabios; como también lo está que no todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos” (Bolívar, 1995: 110).

Esto significó que la república venezolana promovería la igualdad ante la ley, la protección de las personas y de sus bienes. Las leyes liberales tenían que garantizar el equilibrio social y político entre los individuos cuyo origen era diferente, pero no fue posible erradicar las diferencias entre todos los habitantes del territorio. En otras palabras, se crearon leyes que establecían la igualdad de condiciones, pero sin justicia. Esto condujo a un gran conflicto en el joven proyecto de nación. El mejor sistema de gobierno para Bolívar era uno que pudiera ofrecer a los ciudadanos la mayor posibilidad de felicidad individual bajo un vasto sistema de seguridad regido por una próspera estabilidad política. Sólo un gobierno republicano basado en la soberanía popular, la separación de poderes y la libertad civil podía lograr esto.

Esencialmente, Bolívar siguió las enseñanzas de la Ilustración europea en relación con la creación de leyes y la separación de poderes. Pero debían modificarse estos criterios acorde con la heterogeneidad presente en la sociedad latinoamericana que hacía necesario diseñar sus propios preceptos legales.

La nueva estructura legal debía corresponder al carácter de las personas y a su origen étnico, de lo contrario, la ley daría lugar a un mayor desequilibrio social. La diversidad de las personas y la cultura de los habitantes de América Latina de ninguna manera cumplían con las exigencias que implicaba la instauración de un gobierno republicano de tintes europeos. Bolívar reiteró esto en muchos de sus escritos políticos. El sistema requería un gobierno con un molde especial para poder balancear las necesidades étnicas de la región.

La República Bolivariana

Bolívar tenía en mente que no sólo se necesitaban leyes para crear un Estado, sino que también se requerían patriotas, hombres educados y capaces de liderar a la nación. En Angostura, él exigió esto claramente en la introducción de

la república venezolana, aunque esta estructura del Estado correspondiese, en cierto grado, con la estructura monárquica inglesa.

El poder legislativo en la República se conformaría por dos cámaras, mientras el ejecutivo sería liderado por un presidente en lugar de un rey. Él consideraba importante el hecho de que la monarquía inglesa se había formado por reglas fijas y no estaba influenciada por los excesos liberales provenientes de la lucha por la libertad. Estas leyes serían más apropiadas para el Estado venezolano.

En consecuencia, Bolívar recomendó a los emisarios del Congreso estudiar la constitución inglesa. También propondría agregar la libertad civil, la libertad de prensa, de expresión y de conciencia, y la separación de poderes en su propuesta constitucional. La legislatura se dividiría en una Cámara de Representantes y un Senado.

El primero determinaría el curso de la voluntad del pueblo, su deber consistía en estar al tanto de las problemáticas del país. Por otra parte, los miembros del Senado heredarían sus curules y serían la base y alma de la República. El primer Congreso elegiría a los senadores y el presidente los confirmaría. El Libertador y los patriotas que lucharon tan valientemente por la independencia tuvieron el privilegio de ser elegidos para el Senado. La República les debía a estos venezolanos su existencia, por esto, la votación de los emisarios era de interés público.

Sin embargo, Bolívar abandonó rápidamente el concepto de la Cámara de Representantes a pesar de haberlo propuesto. Reconoció que a pesar de que los representantes tuvieran la suficiente capacidad y la sabiduría para ejercer su cargo, no podrían establecer la soberanía popular: “Todo no se debe dejar al acaso y a la ventura de las elecciones: el pueblo se engaña más fácilmente que la naturaleza perfeccionada por el arte” (Bolívar, 1995: 115).

Después de esto enfocó toda su atención a la formación del Senado. Esta cámara representaría al poder legislativo de la nación y actuaría como mediador del equilibrio de poder. Bolívar atendería la demanda más ferviente del pueblo: la instalación de un poder que fuera un regulador neutro del Estado. Con el fin de garantizar la neutralidad de este organismo, esto se compondría por miembros que heredarán el curul. Bolívar consideraba que si estos miembros hubieran sido designados a través de elecciones libres, la volubilidad del pueblo afectaría en las decisiones trascendentes para la nación.

El Senado no sólo tenía el deber de proteger a la nación, sino el de hablar por el gobierno y por sus ciudadanos, así como ejercer el veto a ciertas iniciativas impulsadas por parte del Presidente. La meta de Bolívar era preservar la integridad de los senadores y sus herederos, ya que ellos serían en el futuro la fuerza moral del Estado. Si un senador no nacía con las virtudes necesarias, necesariamente este debía ser educado para cumplir con su cargo heredado.

Bolívar quería fundar una institución educativa especializada en enseñar a los futuros senadores sobre las artes, la literatura y la ciencia, aunque todavía tendría que pasar mucho tiempo para que estos jóvenes ejercieran su cargo oficial. La sutil diferencia entre el sistema venezolano y el inglés fue esta preparación educativa particular.

A diferencia del sistema de preparación de senadores propuesta por Bolívar, la Cámara de los Lores era liderada por una élite que aceptaba las reglas que venían con su cargo y no tenían una educación uniforme. Esta propuesta del colegio de senadores era una señal de la gestación de lo que llegaría a convertirse en un régimen totalitario.

Después de la experiencia en la guerra civil, Bolívar quería dotar al presidente de importantes privilegios para ejercer el poder ejecutivo. Con el fin de evitar un abuso de poder, él tomaría la silla presidencial y sus acciones serían reguladas por los ministros que él mismo designaría. Los ministros también estarían sujetos a las leyes del Estado y, por lo tanto, no podían confiar en su autoridad personal o la del Presidente, como era la costumbre entre los caudillos locales. Todos los Ministros serían personalmente responsables de sus actos. A pesar de que el Presidente era el comandante de las fuerzas armadas venezolanas y podía declarar la guerra, el ejecutivo dependía de la autorización presupuestal del Congreso para financiar las actividades militares.

Bolívar señaló que un país como Venezuela necesita un ejecutivo fuerte, plenamente capaz de mantenerse lejos de las influencias norteamericanas o inglesas, pero no especificó si el Presidente sería elegido por el pueblo o por los representantes del Congreso. El Presidente tenía en la legislación una mera función de asesoramiento. Montesquieu había propuesto la estricta separación entre un representante del poder legislativo y las funciones del órgano ejecutivo.

Debido a la mezcla de las funciones y los poderes ejecutivos fuertes, las exigencias de separación de poderes de Montesquieu no se materializaron en el esquema venezolano. Bolívar insistía, renuente, en que la autoridad del

Presidente debía tener el mayor alcance de todos, el Parlamento no debería tener ninguna influencia directa sobre él.

El Presidente también tuvo amplios poderes ejecutivos, ya que en la primera república todos conspiraron, en primer lugar, contra el poder ejecutivo y la riqueza; en segundo lugar, contra la figura que este representa, así como la fama y grandeza que lo acompañan. Un presidente republicano estaba aislado y constantemente expuesto a la hostilidad de la sociedad. La inconformidad del pueblo conllevaría a las constantes rebeliones que deslegitimarían un cargo tan importante como este.

A pesar del poder hegemónico del que gozaba, los abusos de poder serían frenados por el Senado, sus miembros y el poder judicial de la República. Estas eran las mociones del discurso bolivariano que buscó la necesidad de una presidencia robusta y dotada de amplios privilegios. Las tendencias del gobierno de este tiempo estaban inclinándose a dar una importante gama de poderes al Ejecutivo, pero la posición que Bolívar buscaba conseguir estaba todavía más cerca del totalitarismo.

Los sentimientos nacionales

Ahora, la tarea del Libertador era engendrar el *ethos* nacional como la base moral del Estado naciente. De esta manera podría moderar la voluntad general del pueblo y limitar el poder del Estado. Este *ethos* tenía el propósito de propiciar el equilibrio necesario entre el deseo de las personas y el ejercicio del poder por parte del gobierno. Por medio de la práctica y la teoría se conectarían los dos polos y se minimizaría el estrés. A través de esta vía, se estableció que la educación pública sería una de las prioridades del gobierno. La educación moral sería el reemplazo del pensamiento tradicional español. La moral y la educación serían los pilares fundamentales de la República. La supresión de las tradiciones españolas era necesaria para que los latinoamericanos comenzaran a obtener su autonomía y unificaran su espíritu nacional. El sentimiento nacional abriría paso a la unidad: la unidad del pueblo y la unidad entre el pueblo y los legisladores. Bolívar convocó a todos para hacer posible esta fusión.

La autoridad moral venezolana se fundamentó en las enseñanzas de Areópagos de Atenas, Esparta y Roma. Al mismo tiempo, Bolívar proclamó por un Areópago venezolano (Bolívar, 1995: 128), cuyo propósito sería erradicar la ingratitud de los jóvenes, la falta de patriotismo y la negligencia de

los deberes de los ciudadanos. La función primaria de las leyes era proteger los preceptos morales contra las influencias dañinas, como la corrupción y la decadencia moral. El Areópago era una especie de tribunal santo. Él siempre apreció los juicios y los recordó vívidamente como ejemplos de justicia absoluta e imparcial. De los juicios sobre la decadencia moral de los ciudadanos se derivó la creación de códigos que se convertirían en la base del comportamiento moral en Venezuela. Gracias a los decretos de Bolívar, todos estaban obligados a cumplir con los códigos éticos.

El Areópago estaría conformado por los ciudadanos y tendría que ganarse la confianza del Presidente. Éste cuerpo gubernamental sería dividido en dos cámaras de veinte diputados. La primera cámara se encargaría de los asuntos morales y axiológicos, mientras la segunda cámara manejaría todas las cuestiones educativas. Los miembros de ambas cámaras tendrían por lo menos treinta y cinco años y también tenían que contar con virtudes republicanas. Por separado las cámaras debían preparar sus propias propuestas y someterlas a evaluación en el pleno legislativo. Además, el presidente, los miembros de la Cámara de Representantes y el Senado tenían el derecho a interceder en los asuntos del Areópago. El honor de ser parte del Areópago les ganó a sus miembros el título de *Padres de la patria*. Su poder sería independiente y absoluto. Sus reuniones se difundirían en todo el país por medio de desfiles y celebraciones. Las ceremonias religiosas servirían como prototipo del alcance de celebración de esta junta.

La primera cámara del Areópago dirigiría el pensamiento político, la opinión pública y los asuntos morales de la República. Cada año se publicarían los códigos morales de los legisladores, de los jueces y de los ciudadanos. La segunda cámara estaría a cargo de la educación moral y complementaria. Desde el principio se consideraba como un deber de los padres de familia promover la formación moral de sus hijos dentro y fuera de sus hogares. Todas las escuelas del país estarían sujetas a las directivas de la cámara.

Otra función de la segunda cámara sería construir una universidad en cada provincia del país. En este colegio los estudiantes serían elegidos por sus habilidades, su inteligencia y sus virtudes independientemente de su origen. Los pupilos no solamente aprenderían a leer y a escribir, también se les enseñaría sobre las responsabilidades, el respeto a sus progenitores, el respeto hacia la autoridad gubernamental (y municipal), el patriotismo, la lealtad y las leyes éticas. La segunda cámara también tenía la función de proporcionar

a la opinión pública una respuesta a las inquietudes literarias. Para que esta institución filosófica pudiera ser establecida con éxito, se debía llevar a cabo una selección preliminar de la literatura apropiada para las personas y las ideas permitidas por el régimen. El Areópago era la propuesta de Bolívar para hacer madurar a los latinoamericanos, pero este diseño recordaba mucho a la Inquisición española. De todas formas, hubiese sido interesante observar este proyecto si se hubiera llevado a cabo y las posibles modificaciones secundarias que habría atravesado dicho órgano.

El papel del ciudadano se esbozó claramente en la República de Bolívar. Los principios rectores debían ser el trabajo y el reconocimiento del nuevo Estado para promover la justicia y la felicidad, por lo tanto, Bolívar delimitó las funciones del pueblo dependiendo de las capacidades de los ciudadanos activos y pasivos. Sólo los ciudadanos activos tenían pleno derecho a votar, también podrían ser elegidos para puestos públicos. Este sistema se caracterizaría por el deseo incontenible de las personas para participar en las elecciones, pero sólo una fracción limitada de la población tenía el derecho a votar. Únicamente los ciudadanos de sexo masculino con virtudes propias y valores morales tenían el derecho al sufragio. Por consiguiente, Bolívar erigió una combinación del derecho de voto con los criterios de la propiedad y de mayoría de edad. Este sistema hubiera significado que el 90% de la población sería excluida de las elecciones nacionales.

Tras introducir las leyes, Simón Bolívar les pidió a los diputados que siguieran su propuesta constitucional. El nuevo gobierno debería seguir el ejemplo de la monarquía británica. La herencia de los curules del Senado era una de las piezas centrales que cambiarían en la nueva estructura de gobierno; pero fueron puntos controversiales las propuestas de un cuerpo colegiado que regulara la opinión pública y que los miembros del Senado tuvieran periodos permanentes. El Presidente sólo debía haber estado capacitado para ejercer el poder Ejecutivo por separado del cuerpo legislativo. La división de poderes se cumpliría únicamente gracias a la completa autonomía de los tribunales legislativos, judiciales y ejecutivos.

Aunque Bolívar deseara poner en práctica la división de poderes, se rehusaba a aplicarla totalmente argumentando que la autonomía absoluta desequilibraría la estabilidad política. Consideraba que sólo un presidente fuerte podría desempeñar las tareas propias de un organismo consultivo. La base legal de esta función judicial sería el Areópago. Aunque este órgano no

podría determinar las leyes directamente, sus juicios morales sí adquirirían relevancia en el establecimiento de los parámetros morales.

Por los motivos expuestos anteriormente, el Congreso votó en contra de la constitución propuesta por Bolívar y los privilegios en el ejercicio del poder del Presidente fueron limitados. El proyecto del Areópago tuvo una recepción negativa por las semejanzas con las empresas de la Inquisición española. Sin embargo, Bolívar alcanzó otra victoria: La unión de Venezuela y Nueva Granada como un gran paso hacia la consolidación de la nación de la Gran Colombia. Para él este fue el primer paso hacia su meta: la unión continental.

Un nuevo capítulo en la vida de Simón Bolívar comenzó después del Congreso de Angostura, además, promovió sus éxitos militares gracias a la lucha por la independencia contra los españoles y sus logros políticos-filosóficos al elaborar un diseño de organización para las primeras repúblicas latinoamericanas. Bolívar se había convertido en un apasionado defensor de sus ideas políticas y la unidad continental.

Conclusión

Simón Bolívar sabía de la dificultad de la aplicación de los ideales europeos de la Ilustración en el continente americano, cuestión que no era tan fácil de resolver. Diferentes grupos étnicos, idiomas, culturas y religiones dieron forma a la sociedad, que también estuvo marcada por una historia de violencia y alienación. Esta falta de homogeneidad generó un discurso sobre la identidad que aún no se ha aclarado, aunque todavía se necesitan con urgencia respuestas para resolver los conflictos sociales que aún se hinchan. Sin embargo, la filosofía contemporánea estaba vinculada a las condiciones europeas y no contemplaba esta configuración particular, por lo tanto, ella sólo podía proporcionar respuestas a su tiempo y espacio, mas no a una sociedad caracterizada por un ascendente histórico diferente.

Bolívar, como conocedor de ambos mundos, era consciente de este hecho, por eso rechazó una implementación idéntica. Estaba pensando más en un proceso de desarrollo y acercamiento a las ideas de la iluminación, lo que debería lograrse a través de la educación. Su programa político, además de su visión para el continente, estaban orientados a las circunstancias reales del tiempo y las necesidades de las naciones jóvenes, no a una implementación utópica de los ideales.

Bibliografía

Bolívar, Simón (1995), *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
Rousseau, Jean-Jacques (2000), *El contrato social*, México, Gernika.

La búsqueda de la identidad de los pueblos originarios de América Latina, a través del pensamiento del obispo Samuel Ruiz García*

Juan Monroy García

Universidad Autónoma del Estado de México

ESTE CAPÍTULO tiene como objetivo analizar los rasgos esenciales del pensamiento teológico del obispo Samuel Ruiz García, quien buscó la conservación de la identidad cultural de los pueblos indígenas a través de su labor evangelizadora dentro de la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Los pronunciamientos de la diócesis señalaban al gobierno del Estado de Chiapas como responsable de la problemática económica, social y política que aquejaba a la región (regido por una élite autoritaria que impedía la efectiva participación política de la mayoría de la población), y a la oligarquía que se enriquecía a costa de la sobreexplotación de campesinos e indígenas marginados.

El obispo Samuel Ruiz emergió como la gran figura de la Iglesia durante estas décadas, después de un largo silencio frente a los gobiernos autoritarios y la oligarquía. Con paulatina valentía señaló las contradicciones entre el régimen autoritario y la fe cristiana comprometida. Cuestionó los procesos electorales amañados y fraudulentos en Chiapas. Denunció la aterradora represión de los caciques y el gobierno. Terminó por declarar que, si los espacios de participación política se cerraban, sólo quedaba como solución la inminente insurrección que cumplía con las condiciones de la ética cristiana para ser declarada derecho legítimo del pueblo.

La crisis económica de la década de los ochenta, derivada de la conjunción de factores internos y externos fue de las más graves después de la sus-

* ПОИСК ИДЕНТИЧНОСТИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ МЫШЛЕНИЯ ЕПИСКОПА САМУЭЛЯ РУИСА ГАРСИЯ
Хуан Монрой Гарсия
Автономный университет штата Мехико

citada por la gran depresión de 1929. Los programas de estabilidad y ajustes estructurales ordenados por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, como reducir el tamaño del Estado y estabilizar la economía, generaron mayor pobreza y problemas sociales, entre ellos, desempleo, incremento del trabajo informal y la caída del salario real.

La crisis política tuvo sus orígenes en el autoritarismo que limitaba el ejercicio democrático del poder. En general, los grupos gobernantes fueron muy intransigentes, por lo que en Chiapas la insurrección se impuso como única vía para alcanzar una mayor apertura democrática. También se debía a la concentración de la tierra, lo que generaba gran pobreza.

Hasta antes del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de 1968, en Medellín, Colombia, la Iglesia católica en Chiapas mantuvo un papel de legitimador moral de los gobiernos autoritarios y de los cacicazgos regionales. Esta alianza (trono-altar) no excluyó al clero secular y regular. La escasa oposición al poder político, por parte de algunos sacerdotes, obedeció principalmente a razones familiares, no por convicción religiosa. Con el transcurrir del tiempo algunos sectores católicos se convencieron de la necesidad de transformar la sociedad. Aquí aparece la teología de la liberación. Relacionadas con este movimiento nacen las comunidades eclesiales de base, la misa dialogada y la aplicación del Evangelio a la realidad de opresión y pobreza.

En la diócesis de San Cristóbal de las Casas, a finales de la década de los setenta del siglo pasado, bajo la influencia del CELAM, se efectuaron diversos encuentros pastorales en los que trataron de aplicarse las categorías principales de la Conferencia de Medellín, así como los principios emanados de las conferencias de obispos celebradas en Puebla, en 1979 y Santo Domingo, en 1992. El fomento de dichos conceptos estuvo a cargo de los sacerdotes jóvenes. En los encuentros pastorales afloraron los antagonismos entre dos posiciones: la innovadora, representada por sacerdotes jóvenes, así como algunos laicos de tendencia renovadora; y la conservadora, personificada por la jerarquía católica mexicana, que seguía comulgando con los caciques de la región.

La Iglesia católica en Chiapas, hasta ese momento, era una élite que tenía poco contacto con el pueblo, ausente de la vida comunitaria. En muchas parroquias seguían los métodos tradicionales; las innovaciones litúrgicas y de apostolado (desprendidas del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín) seguían siendo letra muerta.

A partir de la década de los setenta del siglo pasado, la temática de los cursillos cambió poniendo énfasis en la problemática político social, tratando de estimular la participación del pueblo en asuntos políticos y sociales. En diversas parroquias surgieron las primeras comunidades eclesiales de base. El trabajo pastoral de los sacerdotes jóvenes fue claro ejemplo, para la nueva Iglesia, por su destacada labor en la formación de líderes laicos, edición de boletines informativos y encuentros matrimoniales. Se buscaba también fomentar la identidad cultural de los pueblos originarios de esta región.

Las comunidades eclesiales de base adquirieron un compromiso con la sociedad. Estos organismos de la Iglesia, creados desde la comunidad de laicos, trataron de formar un nuevo católico con mayor compromiso social. Para lograr ese nuevo perfil católico, se incrementaron los cursos bíblicos, prematrimoniales, de introducción a la vida cristiana y la creación de cooperativas.

Es necesario señalar que la jerarquía católica mexicana dividió en tres diócesis el territorio del Estado de Chiapas: San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez y Tapachula que, además, en su ejercicio pastoral fueron muy disímiles. El nombramiento de los obispos de las diócesis de Tapachula y Tuxtla fue pensando en contrarrestar la acción e influencia del obispo Samuel Ruiz, de la misma manera, sucedió con el nombramiento del obispo auxiliar de la diócesis de San Cristóbal.

Por otra parte, sectores progresistas de la Iglesia católica han jugado un papel muy importante en el proceso de democratización en México, entre otros motivos, por la defensa de los derechos humanos, por los planteamientos de desarrollo humano y bien común, así como por la pacificación de Chiapas.

Uno de los problemas fundamentales que enfrenta México es el del fortalecimiento o consolidación de la democracia, en particular, en los Estados del sur del país, incluido Chiapas, lo cual no sólo involucra a los partidos políticos y los poderes del Estado, sino también a la totalidad de la sociedad civil, pues la generalización de los valores y los comportamientos democráticos entre la ciudadanía es un elemento fundamental para esta consolidación. Y, sin duda, el papel de la Iglesia católica sigue siendo determinante para los procesos políticos y sociales de la región, así como del país.

El concepto de democracia que hemos tomado en cuenta alude a diversas facetas humanas, pero sobre todo los grandes desafíos de los Estados del sur del país se pueden sintetizar a través de dos conceptos: *desarrollo humano* y *democracia*. El primero alude a la posibilidad de disfrutar de bienes y servi-

cios mejores, tanto para las generaciones actuales como para las venideras. El segundo se refiere a una organización de la convivencia humana: más justa, respetuosa de los derechos humanos en general, incluyendo mayorías y minorías. En cuanto más democracia exista, más armónicas serán las relaciones entre las personas y más posibilidades tendrán estas de realizarse.

Samuel Ruiz García

Samuel Ruiz García fue nombrado obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en 1959. Esta diócesis se caracteriza por su extrema pobreza y por tener una población mayoritariamente indígena, así como por fuertes contrastes sociales, con unas cuantas familias en la opulencia y, por otra parte, amplios sectores de población pauperizada. Durante sus primeros años de arzobispado estableció un sistema de ayuda para la población indígena y marginada.

Desde un principio nos dimos cuenta que habíamos sido traídos por el Espíritu de Dios, a través del mandato ministerial, a una diócesis conformada principalmente por pobres, cuya mísera condición no podía menos que movernos a compasión, más después de constatar los fuertes contrastes sociales de la sociedad chiapaneca (Ruiz, 1999:11).

El obispo afirmó que durante los primeros años de su magisterio predicó de igual manera para los diversos grupos sociales, tratando de unificar a la sociedad chiapaneca, evitando la discriminación y tratando de atenuar las diferencias sociales, sin embargo, rápidamente se convenció que la oligarquía en el poder difícilmente daría alguna concesión que beneficiara a los indígenas o los grupos marginados:

Favorecimos la actuación de personas notables de la sociedad local en la presidencia de las organizaciones tradicionales de la Iglesia (preponderantemente la Acción Católica). Les pedimos que encabezaran acciones sociales en favor del indígena y campesino a través nuevas organizaciones (Cooperativas, DESMI, A.C). Aceptamos con gusto la invitación a ser padrino de sus hijos. Buscábamos formar una gran familia con la participación entusiasta de todos bajo la acción privilegiada de los mejor dotados según el mundo (Ruiz, 1999: 12).

Desarrollo Económico y Social de Los Mexicanos Indígenas, Asociación Civil (DESMI, A.C.), se fundó en San Cristóbal de Las Casas, el 12 de junio de

1969, como un organismo sin fines de lucro, laico y autónomo, a iniciativa del obispo de San Cristóbal y de un grupo de laicos interesados en la labor social en beneficio de los indígenas. Los trabajos se iniciaron con la apertura o mejoramiento de carreteras y transporte, con la idea de cambiar el entorno de las comunidades marginadas. Fueron fundadas también cooperativas agrícolas y ganaderas, se impartieron talleres de oficios, se establecieron dispensarios médicos, se introdujo agua potable y alcantarillado, así como otros servicios en las comunidades de la población preponderantemente indígena, marginadas durante décadas. Así, a finales de los años setenta y principios de los años ochenta, fueron atendidas sobre todo las áreas de salud, educación y trabajo solidario, impulsando conjuntamente la economía familiar de los grupos explotados y marginados, se establecieron relaciones sociales de apoyo mutuo, fomentando las cooperativas y la agricultura ecológica.

Por otra parte, el Obispo reconoció que los catequistas indígenas que habían sido formados inicialmente en español transmitían sus enseñanzas usando sus lenguas maternas. De esa manera, Ruiz comprendió la necesidad de aprender las lenguas, pues formaban una parte fundamental de la identidad cultural:

Pronto nos percatamos que los *catequistas indígenas*, que habían sido formados en castellano, al realizar su misión en medio de su gente y usando sus propias lenguas maternas, eran *más eficaces* y comunicaban *más profundamente* el núcleo del mensaje evangélico a las comunidades. De allí que el aprendizaje y conocimiento de las *lenguas indígenas* se convirtiera en una *prioridad*. Al mismo tiempo que muchos sacerdotes y religiosas, yo mismo empecé a estudiarlas (Ruiz, 1999: 18).

Al mismo tiempo, Ruiz adecuó la liturgia al contexto de la cultura y religiosidad indígena y se cercioró de que la oligarquía chiapaneca oponía fuerte resistencia al reconocimiento de los derechos y libertades de los indígenas, impidiendo en todo momento romper las cadenas de explotación y opresión de los trabajadores del campo a manos de los caciques:

Pronto chocamos con actitudes racistas y egoístas que impedían un trabajo amplio, desinteresado, cristiano, en favor de los más desprotegidos. Nos impactaron profundamente las experiencias de explotación inhumana a que estaban sometidos nuestros hermanos indígenas, muchas veces bajo pretexto de mejor servir a Dios (Ruiz, 1999:12).

Don Samuel también reconoció la religiosidad de las culturas indígenas y los elementos culturales de los pueblos originarios, por ser parte esencial de su identidad:

Así fue como nos encontramos con *el valor teológico de las culturas*, como procesos milenarios que expresan la experiencia religiosa de los pueblos. Por ello los agentes de evangelización que servían en la diócesis de San Cristóbal de las Casas cobraron interés y se adentraron en el conocimiento de la cultura como una de las herramientas necesarias para su trabajo en la construcción del Reino de Dios (Ruiz, 1999: 19).

También destacó don Samuel que su trabajo pastoral siempre tendió a respetar las tradiciones culturales y religiosas indígenas, por ser parte importante de su identidad, y de acuerdo con los principios y recomendaciones del Concilio Vaticano II. “Nos dimos a la tarea de promover *el estudio de la Sagrada Escritura teniendo presentes las tradiciones culturales y religiosas de los indígenas*. En el Concilio Vaticano II, se despertaría un gran interés por las culturas y su valor en la evangelización” (Ruiz, 1999: 20).

El prelado se propuso reivindicar y valorar la pluralidad cultural del país, sobre todo, en Chiapas, por lo que cuestionó abiertamente la posible existencia de una cultura nacional y los valores de dicha cultura, impuestos a través del poder del Estado y correlativamente buscó favorecer la identidad cultural de las comunidades corrigiendo los errores de la intervención religiosa, apoyándose en estudios sociales (Ruiz, 1999: 21-28).

Teología indígena

Don Samuel explicó la transición de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, exponiendo sus características:

Como lo explico más en el apartado que dedico a la pastoral, todo este proceso nos encaminó a pasar de una pastoral indigenista, hecha por no indígenas en favor de los indígenas, a la pastoral indígena, hecha por indígenas para indígenas. En ésta los no-indígenas somos sus servidores eclesiales, con la finalidad pastoral de que los mismos indígenas lleguen a ser los principales sujetos de su propia promoción integral y su evangelización (Ruiz, 1999: 24-25).

La concepción indígena de la fe religiosa está vinculada, para don Samuel, a su actuación política y social; es una visión compleja e integral de la vida en

comunidad orientada por el bien común: “Además, es un hecho constatado por todos los que han servido alguna vez a las comunidades indígenas: los indígenas no desarticulan su experiencia religiosa y de fe, de su experiencia político-social cotidiana” (Ruiz, 1999: 30). Así destacó como los pueblos originarios tomaban las decisiones transcendentales para su comunidad en forma colectiva, en asamblea pública, buscando siempre el bien común (Ruiz, 1999: 40).

Don Samuel también hace referencia a la concepción de la historia de la cultura maya y su coincidencia con los principios fundamentales del Concilio Vaticano II:

Esto, para los indígenas mayas de la diócesis, representaba prácticamente una encarnación de la fe en su historia y su cultura que, en su tradición milenaria, se han entendido como pueblo constituido por diversos aportes humanos que van convergiendo hasta llegar al culmen de su civilización. En esta visión de la Iglesia se daba, por un lado la continuidad con el propio proceso maya, y por el otro, la novedad de la filiación divina en la dignidad y la libertad (Ruiz, 1999: 41).

El religioso también señaló con toda precisión la manera como se justificaba la discriminación y explotación del indígena, a través de una ideología bien estructurada, que manejan los mestizos y criollos, y que trata de imponerse como una ideología habitual del país:

En parte a causa de la educación oficial en México y, muchas veces también por la educación católica, muchos de quienes pertenecen a la población mestiza ven como ignorantes, inferiores, flojos y viciosos a los indígenas. En el fondo es una actitud puramente ideológica, en el sentido de que justifica y hace aceptable una situación discriminatoria y dominante (Ruiz, 1999: 42).

Así podemos considerar que el pensamiento del obispo de San Cristóbal coincidió frecuentemente con el de los pueblos originarios.

Concepción religiosa de los pueblos originarios

Ruiz tuvo la iniciativa de recuperar la religiosidad de las culturas originarias, destacando el contenido profundamente humanista, haciendo notar el sacrificio mutuo entre los dioses y el propio ser humano. Dicha concepción religiosa es parte fundamental de su identidad como pueblos originarios de América:

Los indígenas, en cambio, creen firmemente que el reino se les ha dado a todos los bautizados, que constituyen el pueblo mesiánico, y que ese reino *se manifiesta en la persona misma de Cristo ...quien vino a servir y a dar su vida para la redención de muchos*' (Cfr. Mc 10,45; Lumen Gentium, 5.) Este principio teológico echa profundas raíces en las culturas de origen mesoamericano, en cuanto que tenían ya noticia de que el Redentor, prefigurado en Quetzalcóatl, realizaría su obra mediante obras de penitencia (Ruiz, 1999: 44).

Por otra parte, hay una concepción de la historia de las culturas originarias, donde el ser humano hace posible un mundo nuevo, bajo los ordenamientos y designios divinos:

los pobres, ya evangelizados, creen firmemente que es Dios quien hace que su reino venga a la tierra, (*Ad gentes*, 42) por lo cual lo sienten interesado en los avatares de la historia, pero, al mismo tiempo también, están convencidos de que *a los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios* (*Lumen Gentium*, 31.) (Ruiz, 1999: 44).

La concepción del mundo entre los indígenas es integral y sistémica, comprende aspectos económicos, sociales, políticos, culturales y religiosos. Su forma de comprender la vida es global y compleja, donde se involucran diversos elementos, en un mismo escenario y en un solo acto. Se complementa con su noción del tiempo y el espacio:

Los indígenas tienen una actitud integral, no separan lo económico de lo social, ni lo político de lo cultural y religioso. Por eso son más *cautelosos, a todas las cosas les dan su tiempo, y ellos mismos se toman su tiempo*. Por eso todo lo hablan de manera minuciosa y pormenorizada. Esto, que pudiera parecer arcaico, es realmente una actitud cultural *que les ha permitido sobrevivir, resistir, resurgir, plantearse alternativas y tener esperanza* (Ruiz, 1999: 46-47).

Los pueblos originarios viven su religiosidad de manera propia, de forma también integral y comprometida, con gran responsabilidad; no obstante, su situación de pobreza, discriminación y nuevas formas de esclavitud a que son sometidos, dicha visión del mundo y la vida ha permitido a las comunidades indígenas subsistir a través del tiempo:

En medio de esa realidad de cambios, de crecimiento, incertidumbres, hambre, miseria, agudas tensiones políticas, sociales y raciales, fuerzas contrapuestas,

distintas ideologías y nuevas formas de esclavitud, es necesario profetizar y hacer creíble que Dios es nuestro Padre, que Él es nuestro Salvador (Ruiz, 1999: 48).

Dentro de la concepción del mundo de los pueblos originarios, existía un Dios dual, hombre y mujer, masculino y femenino, creador de todo lo que existe, origen de la vida y también de la muerte:

Esto debido quizá a que tradicionalmente los pueblos mayas, por necesidad de sentido cultural, tuvieron una visión de Dios como Abuelo-Abuela, Padre-Madre, cuyos símbolos privilegiados fueron el Sol y la Tierra, o la Vida del Firmamento y la Vida de la Tierra: "Jícara Azul-Jícara Verde". Mientras que Dios Padre lo experimentan como creador, providente y señor; la experiencia que hacen de Dios Madre es de vida total, presente y actuante en las fuerzas de la naturaleza, en la tierra, en la humanidad y en el pueblo (Ruiz, 1999: 49-50).

El Obispo percibe que existe un fundamento prehispánico en la religiosidad de los pueblos originarios, complementada con el arribo del catolicismo. También comprendió el error del proceso de evangelización y los equívocos de la jerarquía católica, cuando afirma: "Durante mucho tiempo, por razones y ambigüedades de todos conocidas, la pastoral y la evangelización habían combatido tenazmente, casi sin ningún éxito, los aspectos autóctonos de su fe como si fueran ignorancia, superstición y hasta brujería" (Ruiz, 1999: 51).

Por otra parte, el religioso hace una exposición argumentativa en favor de la libertad del ser humano, empleando citas textuales de los documentos emanados del Concilio Vaticano II, además, hace referencia subrayando la libertad religiosa que debe poseer el indígena en particular:

Los indígenas libremente han de abrazar el cristianismo. Estamos convencidos de que los indígenas tienen esencialmente libertad de vivir según sus tradiciones religiosas porque *La libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre, (Gaudium et spes, 17.)* el Concilio declaró que *La persona humana tiene derecho a la libertad religiosa; Dignitatis humanae, 2)* también defendemos que *la orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad* (Ruiz, 1999: 52).

El obispo de San Cristóbal también se pronunció contra la violencia que los conquistadores españoles ejercieron en contra de los indígenas a lo largo de tres siglos de coloniaje. Asimismo, condenó la explotación y la marginación de que fueron objeto los pueblos originarios durante estos trecientos años de

avasallamiento. De igual manera, denunció que después de que el país obtuviera su independencia, las condiciones sociopolíticas y económicas de dichos pueblos no habían cambiado substancialmente. Que persistía la explotación y marginación de forma sistemática, aunado al despojo de sus tierras:

Esto último queda ampliamente ilustrado por las violencias de la conquista española, la explotación y postración de la colonia, que duró trescientos años, y por la sumisión, marginación y continuación de un sistema sociopolítico, cultural y religioso que no se les propuso, sino que se les impuso a los indígenas durante los doscientos años que siguieron. Hoy esto quiere decir que los indígenas, verdaderos descubridores y civilizadores que vinieron a este continente hace más de veinte mil años, han sido despojados de las tierras en donde los puso el Creador (Ruiz, 1999: 53).

Por otra parte, el obispo se pronunció en favor de la autonomía de los pueblos originarios, cuando aseveró que todo se les impone de manera violenta y forzada: organización, gobierno, cultura, lengua y religión. Impidiendo la posibilidad de autodeterminación y disfrute pleno de sus libertades individuales y colectivas. Aseveró que los grupos indígenas seguían siendo marginados, explotados sus recursos naturales, así como su fuerza de trabajo:

Hoy esto significa que no pueden determinar libremente su forma de organización, gobierno y autoridades para la búsqueda de su bien y alegría; porque siempre se las imponen, incluso muchas veces, a sangre y fuego. Hoy esto se traduce en desprecio a sus propias lenguas y al sentido que le dan a su vida. Hoy todo ello implica también que su manera de dirigirse a Dios es cuestionada por muchos como superstición e idolatría (Ruiz, 1999: 53-54).

La diócesis de San Cristóbal de las Casas, bajo el obispado de Samuel Ruiz trató de respetar la pluralidad cultural de sus feligreses, revindicó a los indígenas como la parte más antigua y fundante que pobló la región, reconoció que el proceso de conquista le había arrebatado sus tierras y riquezas, así como su dignidad humana:

El pueblo de Dios, que peregrina en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, está formado de muchos pueblos, que lo adornan con el mosaico vital de muchas culturas. Los más antiguos son los indígenas, que [...] están representados principalmente por los pueblos mayas *Choles*, *Tzeltales*, *Tzotziles*, *Tojolabales* y *Lacandones*. También contamos con población de cultura *mestiza* (Ruiz, 1999: 55).

Samuel Ruiz afirmó que su trabajo pastoral estaba fundamentado en los principios de la teología de la liberación, especialmente, en la opción preferencial por los pobres. Por otra parte, indicó que su labor también había retomado los fundamentos de la pastoral indígena:

He procurado hacer mía la visión conciliar de que *los Obispos... al enseñar la doctrina cristiana... consagren cuidado peculiar a los pobres, a quienes los envió el Señor para darles la buena nueva.*(*Christus Dominus*, 13 Cfr. EA 18) Por ello, una de las características de nuestra diócesis ha sido *llevar, con esperanza y fortaleza, el mensaje de salvación del Evangelio a todos los hombres, especialmente a los más pobres y olvidados;* (Puebla 12) es decir, nuestra labor es evangelizar con una *opción por los pobres* que basábamos en varios principios evangélicos que los obispos de la Comisión Episcopal para Indígenas habíamos estado proponiendo como fundamentos para *la pastoral indígena en México* (Ruiz, 1999: 56).

El obispo también aseveró que su trabajo pastoral estaba fundamentado en la palabra y el ejemplo de Cristo, en especial, cuando Cristo predicó en favor de los pobres, los oprimidos, los excluidos:

En primer lugar, decidimos seguir el ejemplo de Cristo quien inicia su misión proclamando: *El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los presos y dar la vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a anunciar el año de gracia del Señor.* (Lc 4, 18-19) (p. 57). ... Cristo mismo se ha identificado con los pobres, y es el servicio a los pobres el que Él ha establecido como criterio de salvación. ... *Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de estos hermanos míos, los más humildes, por mí mismo lo hicieron* (Mt 25,31. 34-36. 40.) (Ruiz, 1999: 58).

En 1979, las diócesis de México fueron organizadas por regiones para una mejor cooperación y apoyo. Así la diócesis de San Cristóbal de las Casas quedó integrada a la Región Pastoral del Pacífico Sur. En ese mismo año, los obispos de dicha región publicaron una carta pastoral, bajo el título muy sugerente: *Nuestro Compromiso Cristiano con los Indígenas y Campesinos del Pacífico Sur.* Donde se asumían los postulados fundamentales del Concilio Vaticano II y de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Colombia, así como la de Puebla, México:

Allí analizamos la realidad que prevalecía en nuestra región, la iluminamos con la Palabra de Dios y con las enseñanzas del Magisterio, y propusimos líneas pastorales que ayudaran a nuestras Iglesias a caminar con los creyentes de manera que se confirmaran en la fe y crecieran en su promoción integral. De esa manera estábamos dando cauce a nuestra *responsabilidad de pastores*, aplicábamos las directrices del *Concilio* y de las *Asambleas del Episcopado Latinoamericano*, todo desde una *perspectiva específica que tomaba en cuenta las culturas indígenas, campesinas y mestizas* (Ruiz, 1999: 84).

A partir de esta carta las comunidades indígenas y campesinas se sintieron incluidas y participes de nueva evangelización, provocando un mayor acercamiento entre las comunidades y los obispos de la región, creando una confianza mutua. El pueblo creyente solicitó con frecuencia asesoría sobre diversos temas de índole jurídico, político y social. “Muchos grupos solicitaron talleres sobre recuperación de su memoria histórica e identidad cultural. Nosotros proporcionamos estos servicios como parte de la evangelización, constatando que con *la evangelización, la Iglesia renueva las culturas*” (Ruiz, 1999: 86).

El obispo Samuel Ruiz explicó cómo el episcopado de la Región Pacífico Sur había redactado diversos documentos tomando en cuenta la problemática social y política del sudeste del país, donde se analizó la realidad de esta región, ofreciendo alternativas de solución a partir de la organización de las propias comunidades indígenas: “Así, durante un largo tiempo, servimos la fe y el caminar del pueblo con otros documentos pastorales como *Vivir Cristianamente el Compromiso Político, El Alcoholismo, Narcotráfico y Pastoral, Evangelización de los Bienes Temporales, Paternidad Responsable*” (Ruiz, 1999: 85).

Las temáticas abordadas en las cartas pastorales fueron cuestiones torales de los pueblos originarios. El obispo además destacó el trabajo de traducción de la Biblia a diferentes lenguas indígenas, asimismo las aportaciones de la diócesis a la cultura, ofreciendo al público en general el acceso a los archivos parroquiales:

Colaboramos con el Archivo General de la Nación para el registro micro-filmado de nuestro archivo diocesano, apoyamos la traducción de la Biblia al Chol y Tzotzil, el Nuevo Testamento al Tzeltal y Tojolabal y otros libros de la Sagrada Escritura, de catequesis y educación a lenguas indígenas, como p. e. al Tzeltal y al Tojolabal; se publicaron vocabularios y gramáticas en varias lenguas; instalamos el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, y apoyamos otras muchas iniciativas culturales para beneficio tanto de las culturas indígenas como de la mestiza (Ruiz, 1999: 86-87).

Samuel Ruiz en todo momento defendió el pluralismo cultural y abogó por el respeto a las culturas de los pueblos originarios, pronunciándose en contra del avasallamiento y destrucción de las culturas de los pueblos originarios:

En muchos momentos de la historia de los indígenas, la cultura nacional dominante ha implementado diversos programas de integración, que tienden a destruir las culturas de estos pueblos. Sin embargo, no obstante todas las acciones en contra, los indígenas son cada vez más, y cada vez cobran más conciencia de su identidad. Pero esto se llevaba a cabo en un ambiente inhumano de choque y agresividad cultural (Ruiz, 1999: 87).

El obispo Samuel Ruiz hace hincapié con frecuencia, en el respeto a los derechos humanos de los pueblos originarios y sobre todo el derecho a preservar sus culturas:

según lo enseña el Concilio, que uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo de los cristianos, es el de trabajar con ahínco... para que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social (Ruiz, 1999: 87-88).

Además, el obispo hace referencia a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se efectuó en Medellín, Colombia, en septiembre de 1968, donde los obispos y teólogos trataron de sensibilizarse, asumieron una visión crítica frente a los problemas que aquejaban en ese momento la región, resultando un acontecimiento muy importante para el trabajo pastoral en América Latina. Asimismo, menciona a la III Conferencia General del Episcopado, llevada a cabo en Puebla, México, en febrero de 1979, como la continuación de los documentos y postulados emanados de Medellín, los cuales vinieron a dar un perfil propio a la labor pastoral en el subcontinente. Además, esta III Conferencia forjaría la idea de una reunión episcopal latinoamericana para reflexionar sobre la realidad de la región, a la luz de los principios del Vaticano II.

Los Pastores latinoamericanos, reunidos para la III Conferencia General del Episcopado, en Puebla, retomando las opciones de Medellín, nos enseñan que la Iglesia tiene una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres. (Puebla 1134.) *Como* ya es una tradición pastoral en América Latina, y lo afirmamos también nosotros, se referían ellos a los pobres sociales que carecen

de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría. (Puebla 1135, nota 2) Por el solo hecho de la pasión y muerte -de Cristo- donde llegó a la máxima expresión de la pobreza, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en la que se encuentre (Puebla 1141, 1142) (Ruiz, 1999: 58).

El Obispo abunda refiriéndose a los documentos emanados de Puebla, donde se subraya la opción preferencial por los pobres, los oprimidos, los explotados. El religioso también tenía la claridad de que, al poner en práctica esta opción preferencial por los pobres, causaba molestia y enojo entre los terratenientes y caciques de la región, causantes precisamente de la pobreza y marginación:

Como ya lo anticipaban los obispos en Puebla, que no todos nos hemos comprometido suficientemente con los pobres; no siempre nos preocupamos por ellos ni somos solidarios con ellos; (Puebla 1140) incluso, por hacer esta opción evangélica hemos tenido que soportar la *hostilidad de otros* (Puebla 113.) particularmente de parte de quienes gozan de una situación holgada. Por ello, entendemos perfectamente la urgencia del llamado que con voz firme nos hicieran nuestros hermanos obispos en Puebla: *Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral* (Puebla 1134.) (Ruiz, 1999: 59).

Don Samuel destacó las condiciones de pobreza y marginación de los pueblos originarios, los cuales han soportado por más de 500 años el despojo de sus propiedades, la explotación de su fuerza de trabajo, así como la discriminación permanente. Dicha situación de opresión permitió al obispo de San Cristóbal pronunciarse en favor del pluralismo cultural, argumentando, además, por una teología indígena y en apoyo de la opción preferencial por los indígenas:

En la categoría social y teológica de pobres caben los indígenas, que son la mayoría en nuestra diócesis, pero hablar de ellos solamente como pobres no basta. Los indígenas, durante 500 años han soportado el despojo, la explotación económica, y la opresión social y política. Pero además están sometidos a marginación, discriminación, racismo y otras muchas formas de exclusión, a veces también religiosas, por el solo hecho de que le dan a su vida un sentido cultural diferente y porque hacen de manera autóctona la experiencia de Dios (Ruiz, 1999: 60).

El obispo de San Cristóbal de las Casas encuentra los fundamentos en favor de la opción preferencial por los indígenas, en los documentos emanados de la reunión episcopal de Puebla:

Por eso, con los obispos reunidos en Puebla, sostenemos que *los indígenas... viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres* (Puebla 34). La opción por ellos nos pone una urgencia entrañable, al mismo tiempo que nos reta a encontrar respuestas que vengan a nutrir la fe de quienes no se encuentran en la misma situación y que, a veces, la causan (Ruiz, 1999: 61).

El religioso cita también al Papa Juan Pablo II, así como las palabras del arzobispo Bartolomé Carrasco Briseño:¹

la recomendación del Papa de otorgar a los indígenas *la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado*, por otro lado debíamos aceptar el reto evangélico de que, en una situación de pecado social, al mismo tiempo es necesario llamar a todos los católicos *a que se le quiten barreras de explotación... contra las que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción* (Juan Pablo II, *Alocución a los Indígenas*, Oaxaca 5) [...] Como lo creemos firmemente con nuestro hermano Don Bartolomé Carrasco, esos días arzobispo de Oaxaca: *Nuestra opción por los pobres no es exclusiva ni excluyente, sino involucrante*. (Palabras de bienvenida a ss Juan Pablo II, Oaxaca.) (Ruiz, 1999: 61-62).

Ruiz insistió con frecuencia en reconocer que su diócesis era pluricultural y multiétnica, por lo tanto, su trabajo pastoral tenía que adaptarse a tales condiciones. “Reconocemos insistentemente que la nuestra es una diócesis multiétnica y multicultural, con culturas también no indígenas, lo cual es un *desafío y un estímulo para la Iglesia [...] que reconoce que en nuestra labor no puede haber distinción de razas ni de culturas*” (Cuilapan 4.) (Ruiz, 1999: 65).

El religioso fundamenta su pensamiento a través de diversos documentos, entre ellos, las homilías del Papa Juan Pablo II, donde expresa su apoyo a los desvalidos y explotados, los sin voz y a quienes se les reprime al expresarse libremente:

Punto central de la posición teológica del Papa lo constituye el testimonio que nos da: *Haciendo mía la línea de mis predecesores Juan xxiii y Pablo vi, así como del Concilio... y en vista de una situación que continúa siendo alar-*

¹ Bartolomé Carrasco Briseño, sacerdote nacido en Tlaxco, Tlaxcala, el 18 de agosto de 1918. Estudió humanidades y filosofía en el Seminario Palafoxiano en Puebla, posteriormente estudió teología y derecho canónico en la Universidad Gregoriana en Roma. Fue ordenado sacerdote el 31 de marzo de 1945. Y nombrado obispo de la diócesis de Huejutla, Hidalgo, el 19 de agosto de 1963, por el papa Pablo VI, donde permaneció hasta 1967. Después fue cambiado a la diócesis de Tapachula en Chiapas y el 11 de junio de 1976, el papa Pablo VI lo nombró obispo de la arquidiócesis de Oaxaca. Murió en Oaxaca, el 7 de enero de 1999.

mante... y a veces aún peor, el Papa quiere ser vuestra voz, la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimientos prolongados y de esperanzas insatisfechas (Discurso a los campesinos, 23. 8. 68; Cuilapan 9) (Ruiz, 1999: 66).

El obispo dirige sus palabras a quienes detentan el poder económico y político para que tomen conciencia de su responsabilidad social con los oprimidos y explotados, en particular, con los indígenas.

Por parte vuestra, responsables de los pueblos, clases poderosas que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta: la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido, y sobre todo la voz de Dios, la voz de la Iglesia os repite conmigo: no es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas. Hay que poner en práctica medidas reales, eficaces, a nivel local, nacional e internacional [...] Y es claro que quien más debe colaborar en ello, es quien más puede [...] (Ruiz, 1999: 66-67).

Samuel Ruiz exigió el respeto de los derechos humanos de los indígenas, también demandó que dejaran de explotarlos y excluirlos. El religioso fue permanentemente un defensor de los derechos humanos de los pueblos originarios, asimismo, criticó enérgicamente la explotación y despojo de que eran objeto dichos pueblos.

El indígena tiene derecho a que se le respete, a que no se le prive -con maniobras que a veces equivalen a verdaderos despojos- de lo poco que tiene; a que no se impida su aspiración a ser parte de su propia elevación. Tiene derecho a que se le quiten barreras de explotación, hechas frecuentemente de egoísmos intolerables y contra los que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción (Discurso a los campesinos, 23. 8. 68; Cuilapan 9.) (Ruiz, 1999: 66-67).

Defensa de los derechos humanos

Como corolario, Samuel Ruiz subrayó la importancia del respeto a los derechos humanos de los pueblos originarios, haciendo notar el valor incalculable al haber impulsado la fundación del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, como una organización civil que empezó sus funciones a partir de 1989. Por otra parte, el obispo también menciona que el respeto de los derechos humanos está vinculado a los derechos y soberanía de la nación:

por lo cual decidimos erigir el *Centro de Derechos Humanos* que pusimos bajo los auspicios del ilustre evangelizador y predecesor nuestro Fr. *Bartolomé de Las Casas*. Hemos logrado en muchos casos restablecer la justicia y el derecho; y no obstante que perseveramos en atender los casos que se nos presentan, hemos experimentado, por la evolución de los eventos de los que hablaré después, que es un hecho significativo y confirmado repetidas veces por las experiencias de la historia, cómo la violación de los derechos del hombre va acompañada de la violación de los derechos de la nación, con la que el hombre está unido por vínculos orgánicos como a una familia más grande (Ruiz, 1999: 70).

El obispo de San Cristóbal de las Casas cita palabras del Papa Juan Pablo II para argumentar en favor de los derechos y el desarrollo humano de los indígenas: “*Tienen derecho a la ayuda eficaz -que no es limosna ni migajas de justicia- para que tengan acceso al desarrollo que su dignidad de hombre y de hijo de Dios merece*” (Cuilapan, 9-10).

La diócesis de San Cristóbal apoyó a los grupos más necesitados, en particular, a los indígenas a través de cooperativas. “Por todos lados se formaron *cooperativas de consumo y producción*, las de consumo por sus precios mucho más bajos significaron *ahorro* tanto en la *adquisición* de productos básicos y de primera necesidad, como *su venta y distribución* entre los miembros de las comunidades” (Ruiz, 1999: 74).

En dicha diócesis también existió una preocupación por la salud de sus habitantes y organizó dispensarios médicos, farmacias comunitarias y hospitales, como el de San Carlos, fundado en 1969, ubicado en el municipio de Altamirano, precisamente en la entrada de la selva chiapaneca, servicios de salud fundamentales para las comunidades más pobres y alejadas. Este proyecto religioso fue fortificado por las comunidades laicas, como la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, corporación constituida en septiembre de 1985 y que apoyó en forma decidida la herbolaria y la medicina tradicional de los pueblos originarios como una alternativa de salud, ante la privatización de los servicios médicos y hospitalarios:

También destaca el apoyo que proporcionamos a la formación de promotores de salud y el equipamiento de pequeños dispensarios y farmacias comunitarias, así como el respaldo a la obra que las hermanas de la Caridad realizan en el Hospital de San Carlos, Altamirano y el apoyo a la *Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas* que, inspirados en sus propias tradiciones curativas y de salud, no solamente imitaron a *Jesús que sanaba a los enfermos de distintas enfermedades*, sino que esa actitud mesiánica la desplegaron lle-

vándola a la raíz de sus culturas, por lo cual establecieron huertos medicinales en comunidades estratégicas, recuperaron sus propios conocimientos y prácticas terapéuticas, se capacitaron en diversas especialidades médicas autóctonas y se organizaron en comités de salud comunitaria al servicio de las poblaciones (Ruiz, 1999: 75).

Don Samuel Ruiz planteó con absoluta claridad la necesidad de una reforma agraria efectiva en Chiapas, haciendo notar el problema de la tenencia de la tierra, concentrada en unas cuantas familias, quienes se apropiaron de grandes extensiones de tierra a través de engaños y artimañas, despojando a sus legítimos dueños: los indígenas. La diócesis ofreció también asesoría y apoyo jurídico por medio de los agentes de la pastoral, con el fin de defender los derechos agrarios de los indígenas, así como de los campesinos pauperizados:

Nos han solicitado y, mediante la disponibilidad de los agentes de pastoral, han obtenido asesoría jurídica para defender y recuperar sus tierras de las que habían sido despojados. En esto vivimos el principio de que la Iglesia defiende sí, el legítimo derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menos claridad que sobre toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social, para que los bienes de la creación sirvan a la destinación general que Dios les ha dado. (Discurso en Cuilapan, 12; *Populorum progressio* 24.) Apoyados por el Centro de Derechos Humanos Fr. Bartolomé de las Casas, en diversas instancias, hemos insistido en la realización plena de la Reforma Agraria, que en nuestro Estado ha tenido sólo vigencia relativa (Ruiz, 1999: 77).

El religioso advierte que su forma de pensar y actuar produciría reacciones encontradas, con quienes comparten sus puntos de vista, que intentan cambiar la situación y los que pretenden mantener sus privilegios económicos y políticos a costa de la explotación de la mano de obra de los indígenas, pisoteando los derechos humanos de los pueblos originarios.

En todo ello se han manifestado claramente dos vertientes: la de conservar el *status quo* para aquellos que resultan beneficiados, y la de cambiar la situación actual con claras características autóctonas que permitan que los indígenas sean gestores y agentes de nuestro propio adelanto ya que ello es una justa e irrenunciable aspiración (Discurso en Lacatunga III, 3, 4.) (Ruiz, 1999: 79).

Tomando como base las palabras de Juan Pablo II, pronunciadas en Lacatunga, Ecuador, el 31 de enero de 1985, Samuel Ruiz manifestó una vez más su

pensamiento en favor de la autonomía de los pueblos originarios y declaró que debían respetarse sus formas de convivencia humana, de organización social, así como sus propias formas de gobierno: “como lo pedía Juan Pablo II en aquella misma ocasión, *sea tomada en cuenta la forma de gobierno de vuestras comunidades, ya que puede enriquecer no poco la convivencia humana dentro del conjunto de las exigencias y equilibrio de una sociedad*” (Discurso en Lacatunga III, 1, 2.) (Ruiz, 1999: 79).

El Obispo resalta las características peculiares de la diócesis, donde persisten diferentes formas de exclusión del indígena, lo que provoca su resentimiento y rebelión contra las formas de opresión:

A veces nos parece que por las condiciones históricas, los rezagos económicos y sociales, y por su posición geopolítica que sirve de bisagra entre América del norte y la América del Sur, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas es una especie de signo sensible de lo que sucede en el mundo. Allí confluyen todos los intereses, todas las fuerzas y todos los conflictos. Y de entre esos conflictos los más dolorosos que tenemos que iluminar con la luz y la sensibilidad de la fe son los de *la insolencia, la intolerancia, el racismo y la xenofobia, que orillaron a muchos indígenas al resentimiento y la rebelión* (Ruiz, 1999: 82).

El religioso retomó los ideales de fray Bartolomé de las Casas, con el fin de argumentar la existencia de una sola humanidad sin distinción o exclusión; además, abogó por el respeto a la libertad religiosa. “Como *Bartolomé de las Casas*, junto con la Iglesia que siguió, continuamente han predicado que *una es la raza humana, y que hay un único modo de atraer a los pueblos a la verdadera Religión, a saber, en la libertad*” (Ruiz, 1999: 82).

Ruiz estaba consciente de la discriminación que ejercían sistemáticamente en su diócesis los mestizos en contra de los indígenas, lo cual repercutía sobre sacerdotes y religiosos que defendían las causas indígenas.

Por esto algunos de entre los mestizos han desarrollado una animadversión hacia la Iglesia Católica y sus ministros. En la diócesis generalmente aceptamos esta situación como la vivencia concreta de las palabras de Cristo: *Dichosos ustedes cuando por causa mía los maldigan, los persigan y les levanten toda clase de calumnias. Alégrese y muéstrense contentos, porque será grande la recompensa que recibirán en el cielo. Pues bien saben que así trataron a los profetas que hubo antes que ustedes* (Mateo 5, 11-12) (Ruiz, 1999: 83).

Ministerio Samuel Ruiz

El religioso también reitera su compromiso con los pobres y se lo inculca a los sacerdotes de su diócesis. Considera que los sacerdotes se convierten en guías espirituales, así como en líderes sociales de sus comunidades. Los de la diócesis de San Cristóbal lo fueron con presteza, criticando la explotación y marginación de los indígenas:

En mi diaconía episcopal *de consagrar cuidado peculiar a los pobres*, he procurado insistentemente que el presbiterio haga suya la opción *preferencial por los pobres*. Los sacerdotes muestran de muchas maneras, sobre todo por su testimonio en las zonas más difíciles, *que el que es mayor se portará como si fuera el último, y el que manda como el que sirve*. La inmensa mayoría de la población, en particular los indígenas, efectiva y afectivamente los consideran *como imágenes de Cristo*, y les guardan una reverencia y un respeto admirables (Ruiz, 1999: 91-92).

También hace referencia a la formación de los futuros sacerdotes, a los principios y valores que les imbuyen, destacando la opción preferencial por los pobres:

Cuando en el seminario la mayoría de las vocaciones eran de extracción urbana aplicábamos la *ratio studiorum* de manera estricta, incluyendo aspectos específicos de la realidad histórica, pluriétnica y pluricultural de la diócesis, así como la articulación de la opción preferencial por los pobres” (Ruiz, 1999: 93).

Ahonda explicando con mayor detalle la preparación que recibían los seminaristas: conocimientos de historia, religión, lenguas y costumbres de los pueblos originarios como de culturas vivas y presentes, pero, además, con un bagaje histórico cuantioso:

Dada la configuración de la población, la formación que les proporcionamos a los futuros sacerdotes trata de muchas maneras de que los candidatos lleguen a alcanzar el conocimiento ordinario sobre pueblos, culturas y religiones, no sólo referido al pasado, sino también a la época actual. Aprecien debidamente el patrimonio, las lenguas y las costumbres. Hemos querido que la formación espiritual esté estrechamente unida a la doctrina y pastoral (Ruiz, 1999: 94).

El conocimiento de la realidad nacional y regional en particular fue fundamental en la formación de los nuevos sacerdotes. Sus acciones tomaron como

base los conocimientos de la comunidad y del ser humano, el respeto de la dignidad de la persona, a sus costumbres y su cultura. Otro valor fundamental conculcado a los nuevos sacerdotes fue la búsqueda del bien común y el respeto a la identidad cultural:

Por ello es necesario que conozcan adecuadamente el mundo actual en el que realizarán su misión. La realidad en la que se desarrollarán como ministros del Pueblo de Dios y de Cristo es una realidad de cambios, desequilibrios, aspiraciones e interrogantes que a veces afirman y otras niegan la dignidad, la libertad y la verdad esencial de la humanidad. En esa realidad tendrán que defender la índole comunitaria y la interdependencia de la persona en la sociedad, promover el bien común, el de las personas, y la igualdad esencial de todos los miembros de la familia humana (Ruiz, 1999: 98).

Se infundió pertinazmente en los seminaristas el respeto a las culturas indígenas y al pluralismo cultural:

Sin embargo en una situación multiétnica y multicultural, es necesario cumplir el deseo del Papa manifestado a los indígenas en Latacunga, de alentar a los sacerdotes y religiosos a evangelizar, teniendo bien en cuenta vuestra cultura indígena (Ruiz, 1999: 100-101).

Ruiz revela el trabajo pastoral de su diócesis, destacando la labor evangelizadora de los sacerdotes y laicos indígenas, y su trabajo voluntario en diferentes áreas, en particular, la defensa de los derechos y desarrollo humano:

Entre nosotros se han desarrollado especialmente los ministerios indígenas, que dan un aporte valioso e insustituible a la vida de fe de las comunidades. Actualmente son 311 diáconos permanentes y aproximadamente 10,300 laicos (en su mayoría varones): catequistas, ministros extraordinarios de la Eucaristía, promotores de salud, catequistas de niños, animadoras de las mujeres, coordinadores de jóvenes, promotores de derechos humanos. De hecho el trabajo de estos agentes de pastoral seculares determina en gran medida las características específicas de la diócesis (Ruiz, 1999: 102).

Incluso el episcopo de San Cristóbal también destaca y explica detalladamente cómo las comunidades indígenas se identifican con los ministros y laicos originarios de sus propias comunidades:

Con los ministerios eclesiales se fortalece la vida al interior de la misma Iglesia, con los ministerios de nueva evangelización los laicos buscan dinamizar las estructuras sociales con su presencia y sus servicios, y con los ministerios indí-

genas, los indígenas sirven a sus comunidades para que tanto las personas como los grupos puedan realizar sus objetivos sociales y eclesiales siempre desde una perspectiva de fe. En los dos primeros participan muchas personas de extracción urbana mestiza e innumerables indígenas. En los últimos, sólo los indígenas, apoyados por agentes de pastoral, y también por laicos (Ruiz, 1999: 102-103).

Comentarios finales

A partir de su arribo a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, don Samuel Ruiz observó la explotación y marginación de los indígenas, así como la concentración del poder económico y político en una oligarquía local. Eran unas cuantas familias que poseían grandes extensiones de tierra y que explotaban a peones a cambio de miserables sueldos. Las mismas familias que detentaban el poder político, gobernando con despotismo y violencia, actuaban con frecuencia con fuerza desmedida en contra de las comunidades indígenas.

Esta realidad contrastante de concentración de riqueza, poder y amplias masas pauperizadas fue la fuente de inspiración del obispo de San Cristóbal. Esto propició un pensamiento crítico y propositivo, fundamentado en las ideas y argumentos de la teología de la liberación, así como en la teología indígena. Sus encíclicas y homilias denunciaron con frecuencia la explotación y marginación indígenas.

La evangelización emprendida por Samuel Ruiz se fundamentó en el Concilio Vaticano II y en las reuniones episcopales de Medellín, Colombia y Puebla. Uno de sus pasos fue formar sacerdotes, delegados de la palabra y catequistas, quienes tuvieron la encomienda de organizar cursos y seminarios para anunciar los principios y fundamentos de la teología de la liberación. Fueron integradas en este movimiento comunidades de base, las cuales organizaron a las comunidades indígenas en cooperativas y asociaciones de ayuda mutua. Es de destacar que el obispo de San Cristóbal impulsó la traducción de la Biblia a los diferentes idiomas de los pueblos asentados en el territorio chiapaneco con el propósito expreso de conservar también la identidad cultural de las comunidades.

Bibliografía

Ruiz García, Samuel (1999), *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas*, México, Ediciones Paulinas.

II. REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Identidad personal y devenir humano. Breve reflexión a partir de la fenomenología dialéctica*

Roberto Andrés González Hinojosa

Universidad Autónoma del Estado de México

LOS ORÍGENES del presente trabajo hunden sus raíces en la preocupación filosófica por el ser del hombre. Se ha intentado una reflexión antropológica a partir de dos nociones clave en la configuración temática del ser de éste: por un lado, la idea de identidad y por otro, la idea de devenir. Consideramos que el aporte de la presente meditación consiste en que se investiga rigurosamente la noción de identidad personal, pero desde el horizonte del cambio. Esto resulta un poco inaudito, ya que en la tradición el pensamiento se había acostumbrado a operar separando el devenir respecto de la permanencia. No obstante, consideramos que desde el planteamiento que se esgrime en el presente trabajo se torna susceptible la idea de que la identidad llega a ser posible, habida cuenta de que ésta es correlativa y hasta producida por el mismo devenir. Aclaremos que esta meditación se ha desarrollado a partir del camino abierto por la fenomenología dialéctica. La secuencia de nuestra exposición está estructurada básicamente en dos momentos: primero se aclara escuetamente la noción de fenomenología dialéctica y después se hace una exposición de corte ontológico acerca del problema de la permanencia y el cambio, pero con un énfasis marcado en el relieve o geografía del ser del hombre.

* ПЕРСОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И СТАНОВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА. КРАТКОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ, ОПИРАЮЩЕЕСЯ НА ДИАЛЕКТИЧЕСКУЮ ФЕНОМЕНОЛОГИЮ
Роберто Андрес Гонсалес Инохоса
Автономный университет штата Мехико

En este sentido, consideramos pertinente comenzar esta exposición aclarando brevemente la noción de fenomenología dialéctica,¹ toda vez que semejante término se encuentra anunciado, desde el inicio, en el título que encabeza la presente investigación. Así, esta nomenclatura es el resultado de la entreveración de dos nociones preminentes de la filosofía: la fenomenología y la dialéctica, reactualizadas de una manera novedosa y audaz por Eduardo Nicol (1907-1990). Cabe mencionar que este último, en aras de la configuración de un nuevo comienzo para la filosofía, se ha atrevido a reorientar y renovar el sentido de los términos referidos, de tal suerte que ha bautizado, en su época de madurez, a su propia propuesta filosófica bajo este nombre, pues desde su punto de vista “la filosofía no ha sido dialéctica y fenomenológica cabalmente” (Nicol, 2001a: 155), o al menos no en el sentido en que lo va a plantear. Pero ¿cómo se lleva a cabo este sesgo, en donde la filosofía contemporánea se va a abrir paso justo a través de la fenomenología dialéctica? Para comprender un poco esto, vale la pena aclarar que la posibilidad de esta postura filosófica se va a fundar en la confección de una manera ingeniosa de dos acepciones:

En primer lugar, en el reconocimiento de la visibilidad (que vale decir *fenomeneidad* —estado de presencia—) del ser, en el entendido de que “el ser como tal no es misterio para el hombre, sino que es la más primitiva y segura de nuestras posesiones” (Nicol, 1957: 207). Esta afirmación resulta inquietante, pues parece navegar a contracorriente invirtiendo el orden del discurso del método y de los términos de la búsqueda, colocando como lo más inmediato al ser en cuanto que visible. El ser es la primera de nuestras posesiones y la más segura: la evidencia de la presencia del ser se encontraría en la base como punto de partida para cualquier suerte de búsqueda ulterior: “En verdad lo que percibimos primero es la presencia del ser” (Nicol, 2003: 77). Para tener al ser como lo primero en el orden de lo dado y en el orden del conocer, Nicol tiene que llevar a efecto tremendos ajustes al método y verse enfrentado contra la tradición, pues desde esta última se había concebido habitualmente al ser como un problema o bien como una instancia ulterior de llegada. En *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón* (1950), el autor se ve orillado a cimentar un nuevo camino o proyecto para el porvenir del pensamiento filosófico, caracterizado por la recuperación del

¹ Para quien desee ahondar más en esta noción puede consultar nuestro texto *Estructura de la ciencia y posibilidad del conocimiento*, p. 159ss. Ahí hemos realizado un estudio exhaustivo y minucioso de esta noción en medio del contexto del concepto de método desde la obra de Nicol.

tiempo como la forma propia de lo dado, en otras palabras, intenta devolver la temporalidad al ser, ocasionando la restitución de la visibilidad como la forma común del ser, en virtud de que lo percibido es aquello que deviene (el devenir queda constatado desde la misma percepción común), pues lo que vemos es al ente transcurriendo; devenir y ser no pueden desglosarse, ya que el devenir patenta de suyo el dato de la efectiva presencia del ser, la cual no puede ser escamoteada o devaluada trasponiéndola detrás de lo que se ve o detrás de lo que deviene: para Nicol no hay dos realidades, una traspuesta a la otra, sino una, la cual está explayada sin más en el horizonte del devenir. El epílogo del título de la obra en cuestión revela que la temporalidad es una nota intrínseca al ser y la razón. Por ello, Nicol insiste en que el ser, lejos de ser un misterio, es un fenómeno (es un dato —punto de partida—) y equipara la fenomenología con “nuestro sistema natural de conocimiento y expresión” (Nicol, 1990: 268), porque no hay dos seres y porque el sujeto se encuentra siempre en medio y frente al fenómeno de lo dado.

En segundo lugar, está el reconocimiento de que la dialéctica no es ninguna alternativa u opción en filosofía “es antes bien la operación natural de la razón” (Nicol, 2001a: 180). Cabe aclarar que el adjetivo ‘dialéctica’ es conveniente exclusivamente con el ser del hombre y no con lo dado o con la naturaleza, la cual es efectivamente devenir y evanescente, pero no dialéctica, puesto que la noción misma de dialéctica anuncia de suyo un contraste entre dos logos, es decir, nos habla del acoplamiento entre dos seres lógicos o simbólicos. En manos de Nicol ésta es la novedad del término y lo desarrolla cabalmente en su obra *La metafísica de la expresión* (1957). En este trabajo ya se anticipa la posibilidad de un nuevo inicio y refundamentación de la filosofía; se lleva a cabo el reconocimiento de que el ser del logos es de suyo dialéctico, esto es, siempre está expuesto y en interacción con otro ser simbólico, el logos es tras-logos: “el logos es como un organismo viviente, procreado para innumerables fines expresivos. Desde la simple identificación nominal de un objeto, hasta el discurso científico más elaborado, el fin del logos es la captación del ser” (Nicol, 2001a: 228). Esto quiere decir que si bien el ser, en cuanto fenómeno, es la más segura de nuestras posesiones, esta adquisición no la logra cada cual de manera aislada, sino mediante el concurso del otro: la evidencia se consigue mediante una operación dialéctica, o sea, simbólica. Así la filosofía habrá de volverse dialéctica, porque no se hace nunca a solas, y ha de ser fenomenológica, porque su consigna consiste en dar razón de aquello

que aparece (fenómeno). En Nicol la fenomenología se vuelve dialéctica, y la dialéctica fenomenología, es decir, fenomenología dialéctica. “La fenomenología obedecería a la forma de ser y aparecer del objeto, mientras que la dialéctica obedecería a la manera de realizar la descripción de ésta por parte del sujeto. El ser está presente, es el logos quien mediante la palabra gestiona dialécticamente la evidencia” (González, 2010: 162). De aquí, deriva otra consecuencia: para el autor, el hombre ya sea de ciencia, ya de la calle es de suyo fenomenólogo, pues tanto uno como el otro, da cuenta al otro de lo dado: “todos hablamos de lo que vemos. Todos hacemos fenomenología” (Nicol, 1990: 267). Si bien es cierto que para Nicol todo hombre procede fenomenológica y dialécticamente ante lo dado, también resulta verdad que hay un punto de quiebre en el que se distingue el conocimiento científico del conocimiento vulgar, tal punto está marcado justo por la vocación.² Todo conocimiento es de suyo fenomenológico, no obstante, sólo el que está en su base promovido por el amor a la verdad se le puede adjetivar como conocimiento científico: filosófico. De esta manera se traza uno de los más grandes empeños del autor: no en trastocar a la filosofía en científica, sino que la ciencia retenga el insigne título de *philo-sofía*. Este es el noble plan enderezado hacia la reforma de la filosofía, la cual es abordada en su obra *La reforma de la filosofía* de 1980, en la que se separa de la tradición, haciendo ver que el camino del porvenir de la filosofía no es la emulación de la ciencia (Kant, Husserl), sino restituir el amor a la verdad como fundamento existencial tanto de la ciencia como de la filosofía.

Ahora bien, hasta aquí hemos realizado este pequeño excursus con dos propósitos: demarcar terminológicamente el significado de la fenomenología dialéctica y despejar el camino hacia el problema de la identidad personal. Toda vez que semejante planteamiento nos sugiere la reflexión de la identidad, pero desde el horizonte del devenir. Nos encontramos en medio del augusto problema de la permanencia y el cambio. Lo propio del esfuerzo presente estaría matizado por el hecho de que semejante planteamiento estaría empeñado específicamente en torno al fenómeno del ser del hombre.

² En nuestro trabajo mencionado, *Estructura de la ciencia...*, justo en el apartado titulado “Una palabra en torno al sistema de los principios de la ciencia” p. 112ss, hemos tematizado con mayor profundidad el sentido de la noción de vocación. Esta noción se revela como el principio que propicia la unidad justamente del conocimiento científico, pues para el autor un conocimiento científico para ser tenido como tal no es suficiente que sea riguroso o exacto, hace falta además que esté fundado sobre el principio vocacional (amor a la verdad). La restitución de la vocación como fundamento de la ciencia, es el planteamiento principal en su obra titulada: *La reforma de la filosofía* (1980).

Es sabido que una de las principales fuentes de donde abreva y se nutre la fenomenología dialéctica es Heráclito, ya que su pensamiento parte del reconocimiento tanto del devenir como de la pluralidad del ente; sus datos son los primeros que dibujan la posibilidad de la investigación de la naturaleza; no son construcciones de teoría, puesto que la razón sólo da cuenta de lo que le sale al paso en tanto que diverso y cambiante: todo lo que es, es decir, todo ente (es de suyo diverso y cambiante) se transforma. Ahora bien, si todo está en devenir, ¿de qué manera se podría columbrar lo que permanece?, el mismo efesio ha insistido en que en medio de la vorágine del devenir hay algo que se sustrae al cambio. ¿Qué es aquello que se sustrae al cambio? Heráclito contesta a esta cuestión bajo los siguientes términos: “Al cambiar reposa” (B 84);³ esta proposición, hace referencia a la ley del cambio. Todo cambia en el orden de lo real con necesidad absoluta, excepto la misma ley; lo único permanente en el orden de lo real es el cambio mismo. Hay que entender que lo que cambia, siempre deviene con orden y medida, siendo esta medida lo que permanece en el cambio mismo. Por su parte, Nicol asume cabalmente este legado afirmando que “todo cambia menos la ley que rige el cambio” (Nicol, 2003: 41), porque permite el cambio de lo que cambia, y al soportar el cambio gana su no-cambio (permanencia). Lo que permanece y lo que cambia, no se pueden separar, ambas formas de ser están irremisiblemente referidas una a la otra, aunque no son reductibles a una misma cosa. Lo que cambia es una cosa, mientras que el devenir no es una cosa.

Nicol responde la pregunta por la razón del cambio de las cosas, apelando a la naturaleza contingente del ente, es decir, para éste todo en el orden de lo real deviene en virtud de su insuficiencia. El devenir y la insuficiencia del ente constituyen un hecho, y la razón del porqué de este concierto evanescente radica en que ningún ente, en cuanto tal, es necesario ni suficiente: “diríamos que el devenir es la insuficiencia puesta en marcha: la limitación del ente no es meramente periférica, sino razón interna del dinamismo” (Nicol, 2001b: 218). No obstante, el dinamismo del ente no es una invención de teoría, sino un dato del cual tiene que partir cualquier investigación en torno de lo real.

Con base en lo inmediatamente esgrimido nos encontramos frente a tres datos: la pluralidad de lo que es, el devenir de lo dado y la ley del cambio que,

³ Empleamos aquí la versión de Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, la notación es de Diels Kranz. Cotejado a su vez con, Heráclito en, *Los filósofos presocráticos I*, versión castellana de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, Biblioteca Clásica Gredos.

no siendo una cosa o ente, se sustrae al cambio mismo. Tanto el devenir como la pluralidad son objetos inmediatos de visión, no así la ley del cambio, la cual no se ve, pues no es una cosa, sino que se entiende a partir de lo que se ve y no más allá, porque no hay en Heráclito dos seres o dos realidades: el ser es uno: “este cosmos es uno y el mismo para todos” (B 30). Decir que todo se transforma a excepción de la ley que rige el cambio, es afirmar que el fluir de las cosas no acaece sin racionalidad, sino que todo al cambiar mantiene una regularidad o un orden. Todo lo que deviene acontece conforme a razón. Heráclito decía que “lo común a todo es la razón” (B 1), “pues todo deviene conforme al logos” (B 2), en otras palabras, lo común en el ser es el cambio y su forma, la cual nos revela que lo permanente no es un ente, sino la forma precisamente del cambio.

Todo lo que es cambia, se transforma y por su contingencia ninguna existencia es indispensable o necesaria, todas son posibles, pero una vez instaladas en el claro del ser ocuparán cada cual su lugar y serán “llevadas a pastar mediante latigazos” (B 11), la posibilidad de ser en el claro de las cosas de la naturaleza desaparecerá al arribar a la existencia: las cosas son como son, según su naturaleza y no más. Es el logos quien constriñe su decurso en el ser y no permitirá que se abismen de su cauce, como dice Heráclito: “El sol, pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo” (B 94). No obstante, si bien es cierto que en el horizonte de la naturaleza la posibilidad está agotada cuando el ente ha advenido a la existencia, y su despliegue le será marcado irremisiblemente por el logos; también resulta cierto que Heráclito reconoce que el devenir en el ser del hombre procede de otra manera: “es propio del alma un logos que se acrecienta a sí misma” (B 115), esto significa que la posibilidad de ser (cualitativamente) persistirá en el horizonte del ser del hombre, el cual no se atiene a la pura necesidad natural, sino que tiene que vérselas a fin de acrecentar su propio ser. Y en esto se marca la gran diferencia entre el ser natural y el ser humano, ya que el ente natural, una vez instalado en el cosmos, carecerá por completo de “posibilidades”. Éste será en sí algo completo en movimiento; será como es y no podrá ser de otra manera. Por el contrario, el hombre es un ente condenado a recorrer (ampliar) existencialmente mediante sus propias fuerzas los confines de sus límites a lo largo de toda su vida, ensanchándolos conforme a sus posibilidades, capacidades y disposición.

Es importante subrayar que el cambio en los diferentes órdenes del ser puede ser atestiguado por la experiencia común, vemos como cambian las

estaciones del año, como fluye el agua de un río y como un ser humano se va transformando con el paso de los años. Sin embargo, el cambio no acontece de la misma forma en la naturaleza que en el hombre. Dice Nicol que se debe distinguir la forma del cambio en los entes naturales y en el hombre, ya que no se esencia el tiempo en todos los entes de la misma manera.

Veamos esto con un poco de más calma. El tiempo en el ser del hombre adquiere cierta peculiaridad, de tal manera que “la ‘forma’ es una constante del ser, no obstante, la forma en y del hombre es de tal suerte que se transforma” (Nicol, 1981: 5). En este punto, podemos encontrar la pieza clave que marca la diferencia específica entre lo humano y lo no humano, además de que se nos ha abierto el camino para la investigación de la identidad personal a través de la tematización del fenómeno del cambio. Al afirmar que la forma en el ser humano se transforma es reiterar lo dicho por el efesio, cuando afirmaba que le es propio al alma un logos que se acrecienta a sí mismo. El crecimiento no le viene impuesto al hombre desde afuera por una ley natural ni por orden divina, sino que es producto de su propia promoción.

Esto nos habla de que para Nicol una de las pautas viables para la investigación del ser del hombre y sus posibilidades es a través del contraste con lo que no es él mismo, es decir, entre el orden de la *praxis* respecto al orden de la *physis*, toda vez que estas constituyen los dos órdenes de lo real, la primera es histórica, mientras que la segunda sería ahistórica. Ambas comparten en común el devenir, pero en cada una sucede de una manera diferente, de tal suerte que por el devenir se distinguen y al mismo tiempo se reúnen. En el proceso de cambio de cada una de ellas se suscita la *permanencia*, la cual para una vale como una especie de aval de “reiteración” en su ser completo pero cambiante, mientras que en el orden de la *praxis* le vale como testimonio fidedigno de su “mismidad”, le marca pauta para atisbar aquello que aquí nos hemos propuesto bajo la noción de *identidad personal*, pues cada hombre, siendo muchos por el abanico de posibilidades en su propio despliegue, es uno mismo.

Vale la pena aclarar que el autor catalán, imbuido en el proyecto de su reforma y revolución⁴ en la filosofía, se ve compelido metodológicamente a distinguir entre la noción de ‘mismidad’ y la noción de ‘identidad’, pues ‘idéntico’ sería aquello que se sustrae al tiempo, mientras que la mismidad

⁴ El principio de la *revolución* en filosofía, Nicol la plantea bajo los siguientes términos: ‘el ser no es problema sino punto de partida’, este empeño aparece bien dibujado en su obra titulada, *Crítica de la razón simbólica, la revolución en filosofía* (publicado en 1982), *passim*.

sería una cualidad que se va adquiriendo y ganando sólo en el decurso del tiempo. Destacamos que aun cuando Nicol se resiste al concepto de ‘identidad’, el uso que hace de la noción de mismidad da cabal cumplimiento a nuestro anhelo temático, ya que nos abre el camino hacia la idea de la ‘identidad personal’ y creemos que no se violenta el espíritu del autor cuando usamos esta otra noción, toda vez que este concepto se encuentra enderezado única y exclusivamente hacia el ser del hombre; esto es, cuando aludimos a esta noción de identidad personal no queremos insinuar que el ser del hombre esté sustraído al tiempo, sino que insistimos en que el hombre, en el proceso de su construcción, va atravesando por diferentes posibilidades, las cuales le van confiriendo la unidad de un rostro propio, y éste sería justamente su identidad. Afirmar que el ser del hombre posee una identidad, no implica que sea idéntico, sino que es una tarea en proceso.

Ahora bien, con respecto a la distinción entre la forma del tiempo de la naturaleza y la forma del tiempo del hombre Nicol comenta: “En la naturaleza, que es ser cambiante, lo permanente es la forma del cambio. Por esto su devenir es previsible, [por el contrario] en el ser vocacional [el hombre] el devenir es la forma: la forma de ser es la constante renovación. El cambio de este ser es la historia [...] no es un cambio previsible” (Nicol, 1980: 187). Un rasgo distintivo entre lo humano y lo no humano es que en lo no humano resulta posible el establecimiento de leyes que permiten la predicción; sobre este supuesto se funda la posibilidad de la ciencia causal. Mientras que en lo humano el devenir mismo es la forma (la forma del tiempo del hombre es la historia, o viceversa), la historia es el nombre que cualitativamente adquiere la forma del tiempo del ser del hombre. Esto complica e inhibe la posibilidad de una estricta predicción de los fenómenos humanos, ya que el hombre por naturaleza es impredecible. Por esto mismo, la noción de “ley histórica” habrá de utilizarse con ciertas restricciones, ya que en el orden de lo histórico muy poco caben las predicciones por la ambigüedad peculiar y exclusiva del cambio en el ser del hombre: éste es de suyo un ser imprevisible y desconcertante.

El devenir en el ser del hombre se da con cada uno de sus actos, el cual acontece estructuralmente en el claro de una serie de relaciones cuyos polos son inalterables,⁵ pero en el acto de definición de cada relación se torna mul-

⁵ Hablamos aquí de los extremos relacionandos o polos de referencia, los cuales, en efecto, son inalterables, ya que cada hombre, cualquiera que sea su situación, se encuentra en cierta relación con alguno de estos polos: la divinidad, la naturaleza y el semejante. Esta inalterabilidad de polos no pone en

tívoco. El hombre “puede relacionarse con el prójimo, con la naturaleza y con los dioses” (Nicol, 2003: 29). Todo hombre tiene que vérselas con estos, tal es el caso del ateo, quien al no creer en dios está confirmando su relación con la divinidad. Lo mismo puede decirse del pietista, quien al asumir como norma de su conducta la existencia de dios, define con ello su relación con la divinidad. Este “trinomio” de posibles relacionandos es siempre el mismo, pues cada hombre estructura su existencia en medio de semejantes referencias. El hombre siempre vive en relación vital y no puede existir, sino relacionándose con el prójimo, con la naturaleza y con la divinidad; estas alternativas son las únicas y constantes posibles. El “modo” de definir cada relación en cada situación es siempre distinta y única para cada sujeto.

Podría decirse que el sujeto se va singularizando temporalmente; se individualiza en el orden del tiempo. A través del modo de estrechar y de definir en cada caso sus relaciones, es como cada individuo se torna y se erige singular, es decir, diferente y único respecto a los demás. En cada momento y situación su estar relacionado es único, exclusivo e irreplicable. Con cada acto el sujeto se torna en una diferencia, respecto a sí y respecto a los demás también; siendo así que cada cual nunca vuelve a ser lo que ya fue, porque nunca vuelve a hacer lo que ya hizo. No obstante, la pluralidad de sus acciones o decisiones le van marcando la pauta para la unidad de su identidad.

Todo acto es histórico, porque deviene humanamente en el tiempo, lo cual indica que todo acto es un cambio histórico, porque todo cambio histórico se lleva a efecto a través de un acto.⁶ Para comprender a detalle este cambio, vale decir cambio cualitativo, efectuado por el ser del hombre, el cual nos lleva finalmente hasta el umbral del “proceso histórico”, tiene que realizarse una pequeña radiografía de la fisonomía del acto mismo, desde la perspectiva del autor mexicano-catalán, mediante la comprensión de este mecanismo existencial puede explicarse la unidad e identidad del ser humano.

El autor ha intentado exponer con lujo de detalle la fisonomía de la estructura del cambio (o acto) y del proceso de la historia. En alguna parte nos dice que en todo acto se encuentran involucrados de una forma interactiva

entredicho el devenir del ser del hombre, por el contrario, sirve para demarcar la estructura de la ruta de su dinamismo y desenvolvimiento en el tiempo y el espacio.

⁶ Vale la pena aclarar que, para Nicol, acto es algo que de suyo pertenece exclusivamente al ser del hombre, esto es, sólo el hombre es el único ser que posee actos, pues es el único que necesita actuar para ser. *Cfr.* Nicol, 1997: 10.

tres factores: “la necesidad”, “el azar” y “la libertad” (Nicol, 2003: 60ss). La *necesidad* es lo dado como condición de nuestro ser y no depende de nuestra voluntad, pues llega a nosotros de una manera externa, pero también puede operar de una manera interna: la necesidad biológica de nuestro cuerpo, sus necesidades fisiológicas, tipo de sangre, etc. Así también, el pasado (que ya fue) que nos alcanza, que no depende de nuestro arbitrio y que es la herencia milenaria de nuestro pasado constituye la necesidad que nos afecta y que llega a nosotros de una manera externa. El otro factor implicado en cada acto es el *azar*, el cual puede entenderse como lo imprevisible o lo inesperado, lo que sucede fortuitamente sin aguardarlo; sin embargo, está ahí como latencia y como realidad afectando la biografía de cada uno de los mortales: el azar es una constante en la vida de cada uno. El tercer elemento es la *libertad*, la cual es el horizonte abierto para el despliegue del ser del hombre. La libertad pregona el estado de abierto en el horizonte de posibilidad para la construcción del ser en el tiempo. El hombre puede adjetivarse a sí mismo como libre en virtud de que su vida no ha sido preestablecida ni por los dioses, ni por la naturaleza, sino que se ve todos los días compelido, por su propia naturaleza contingente e insuficiente, a reinventarse permanentemente.

Todo acto se da condicionado tanto por la necesidad natural como por el pasado irremediable de nuestro presente; sin embargo, el hombre no se atiene sólo a esta necesidad, sino que a partir de lo dado se despliega ese “lujo” buscador de los confines de su ser mediante la *praxis*. En toda acción se da una promoción positiva del sujeto, ya que participa afectiva y activamente de sus transformaciones: “El hombre aparece ahí como causante y como receptor a la vez: es el efecto primero de esa causa que es su propio acto” (Nicol, 2003: 31). La transformación que se opera en el ser del hombre no le viene ni le es impuesta por lo que le condiciona desde “afuera”, sino que es promovida por su misma iniciativa. El ser del hombre no consiste sólo en “ser”, sino en “poder ser”: “La verdadera clave del proceso radica en una relación dialéctica, la que se establece entre esa causalidad natural, que es necesaria y la causalidad eficiente de la acción propiamente humana, esta integración dialéctica de la libertad y la necesidad” (Nicol, 2003: 32).

Afirmar que cada hombre es una diferencia, es aseverar que cada cual es diferente a cada instante respecto a sí y respecto a los demás. Esto puede entenderse toda vez que, a través de cada acto, el sujeto se trastoca en algo distinto de quien antes fue y respecto de lo que los demás son. Se sobreentiende

que aquí subyace un dejo de peligro en pos de la disolución del ser del hombre, pues si no acotamos bien los términos para el despliegue del ser, lejos de dar con la identidad personal, nos encontraremos ante un escenario caótico caracterizado por la fragmentación irreductible. No obstante, el peligro de la disolución adquiriría sentido sólo si la libertad quedara opuesta a la necesidad, cosa que no acontece en el pensamiento del autor catalán.

Por contraste a este peligro, Nicol nos proporciona una imagen en donde el ser del hombre, a pesar de su evanescencia y sus declinaciones singulares en el orden del tiempo, puede continuar siendo el mismo, en otras palabras, el ser del hombre como una unidad en el proceso del devenir. De esta forma, el proceso de cambio en el ser del hombre se explica por esta relación dialéctica entre necesidad y libertad. La necesidad es la plataforma para la libertad a propósito del modo en cada relación. El hombre cambia con cada uno de sus actos, pero este cambio no significa ruptura con el pasado, es decir, no por ser libre y cambiante se desprende de la necesidad (su pasado y su cuerpo biológico), sino más bien a través del presente queda rectificadada su integración en el acto. Toda experiencia es presente, pero no hay presente sin pasado, como tampoco existe un presente sin proyección al futuro. Pasado y futuro se encuentran integrados en el presente de cada acción: el pasado queda integrado, en cuanto que constituye la condición del ser actual; así también, el futuro queda anclado al presente en cuanto que toda acción ha venido a ser posible, debido a ese abanico inagotable de posibilidades. La integración del futuro al tiempo presente puede entenderse en virtud de que toda acción posee un sentido, una intención (un anhelo apresurándose hacia el porvenir): la acción se encuentra enderezada hacia el porvenir. En la acción se encuentran imbricados inexorablemente presente, pasado y futuro conforme a la línea inmediatamente esbozada.

Esto nos conecta con el problema de la permanencia y el cambio, pero en el horizonte del ser del hombre. Si la forma del tiempo del hombre es la historia, en este sentido, según Nicol, historia es 'herencia' y 'transmisión', esto es, continuidad, sobre-seguimiento en el tiempo. La historia tiene una estructura dinámica por la cual el cambio implica y produce por sí mismo la permanencia, la continuidad, la unidad y la mismidad en el tiempo. La unidad histórica procede a la diversificación modal de las relaciones del hombre con lo otro. El pasado (ya) no es, el futuro (aún) no es: ambos momentos del tiempo adquieren sentido y quedan integrados sólo por el presente. Este no-

ser no es negativo, sino positivo, ya que le pertenece ontológicamente al ser; en el hombre el no-ser es su pasado como “sido” y su futuro como “ser aún no sido”, que no es en acto; sin embargo, este no ser se integra en la estructura del ser del hombre a propósito del tiempo presente, es decir, el presente del hombre contiene íntegramente tanto el pasado como el futuro. A propósito de esto, Ortega también decía que “el hombre es lo que le ha pasado y ha hecho” (Ortega y Gasset, 2001: 55). Nicol asiente y completa la idea diciendo que el hombre es uno solo con sus posibilidades y sus hechos; en su obra no caben las disgregaciones ni las rupturas en la secuencia de la historia. La historia es vivida por cada uno, aun cuando se forja “comunalmente”, por ello, es una unidad cuyo rostro se va afianzando con el tiempo.

En la concepción de Nicol no hay tensión entre el tiempo pasado y el tiempo futuro, sino una *integración* en el presente. La historia simultáneamente es una herencia, una transmisión y una innovación, en otras palabras, una asimilación de lo “pasado” otorgada, a su vez, al latente “porvenir” que se va traduciendo en “presente”. El autor nos permite columbrar una conclusión aún más sugerente, basada en la idea de la imposible desarticulación o fragmentación del tiempo y la historia: *el presente de cada individuo contiene el pasado completo de toda la humanidad*, el cual será a su vez transmitido, en calidad de legado, al otro en la subsecuente generación para mantener la “tradicción” y así reafirmar la unidad de la comunidad de la razón y la continuidad de la historia. De esta manera cada hombre es el resultado y producto de toda la historia, en tanto que esta última resulta indesglosable. Cada hombre es resumen y síntesis de toda la historia. Con cada sujeto, al desplegarse, la historia misma experimenta un incremento. Cada uno al incrementarse provoca el despliegue de la historia; esto es, mi esfuerzo revierte afectando por entero el despliegue de la comunidad de razón.

La unidad de la historia se reafirma por la diversidad del ser en el tiempo. Se diría que la historia encuentra su fundamento ontológico, es decir, antropológico en la contingencia, ya que ha sido, en el origen, producto derivado de la insuficiencia constitucional del hombre que es común y por la cual éste se ha vuelto un diálogo. La historia es unidad, porque de suyo es un “diálogo”, el cual permite estructurar la secuencia de la tradición: “la actualidad ajena, sea pasada o presente, se abarca y se entiende como posibilidad propia. Sólo con esta apropiación puede establecerse diálogo con los contemporáneos, y mantenerlo con los predecesores” (Nicol, 2003: 28). La historia es un diálogo

que integra y reúne las posibilidades humanas, sin embargo, aun cuando es integrador, es incompleto, debido a que el hombre en su ser no está completo. De aquí se explica la necesidad de los contemporáneos de volver la vista al pasado para actualizarlo y luego transmitirlo a los que vienen. La insuficiencia ontológica del hombre es lo que explica finalmente el origen del 'lujo' buscador propio de un ser cuya naturaleza está caracterizada por la actuación, o sea, por la acción para poder ser.

La historia es un cambio consecutivo, esta transformación nos permite avizorar una suerte de permanencia en el mismo proceso. El cambio constante en la historia da su permanencia, la cual es producto de la evanescencia de los actos humanos. Vale la pena subrayar que *la permanencia va adquiriendo en cada singular la modalidad de mismidad*. En la fenomenología del ser del hombre existen tres conceptos que engarzan íntimamente y se continúan uno al otro: la permanencia (cambio), la mismidad (que se alcanza sólo en el tiempo) y la identidad (que es el rostro propio que cada cual, de acuerdo con su vocación y empeño, es capaz de alcanzar).

El hombre, a diferencia de cualquier otro ser, puede ganar para sí, en el proceso de su devenir y cambio temporal, su "mismidad". Las cosas son como son y no poseen alternativa. La mismidad es una "cualidad" que se va adquiriendo por las distintas situaciones y relaciones vitales. La mismidad va a dar de sí, en el proceso del despliegue del ser del hombre, la noción de identidad personal, esto es, podría entenderse como sinónimo de identidad personal.

Podría preguntarse, ¿cómo puede el sujeto ser el mismo, aun cuando siempre es distinto? Esto puede explicarse justo porque esta identidad, lejos de sustraerse al tiempo, se construye con trabajo mediante la integración de las diferentes declinaciones o diferencias del sujeto en el orden del tiempo. Éste cambia integralmente con cada uno de sus actos, pero mediante esto adquiere para sí mismidad, es decir, una identidad personal. El autor catalán reitera la idea diciendo que *"la mismidad es la continuidad en la mutación, el hombre es el mismo siempre porque nunca es el mismo"* (Nicol, 1981: 118). Esto quiere decir que la mismidad humana es la regularidad de la mutación en el ser del hombre. La identidad personal no es una conclusión, sino un semblante en movimiento o en marcha. Puede verse, desde esta perspectiva, que el problema de la conciliación entre la permanencia y el cambio, lejos de representar una aporía, más bien se requieren recíprocamente para dar

cuenta de la mismidad o de la identidad personal. El autor catalán acota esta consigna diciendo que “las mutaciones humanas no se explican sin una permanencia radical: sólo se puede hablar de cambio refiriéndolo a algo que sigue siendo lo que es, mientras cambia” (Nicol, 2003: 16). En el ámbito de lo humano, la permanencia explica el cambio y viceversa; puesto que el cambio, siendo lo que permanece, permite ver la unidad de la versatilidad de las transformaciones del ser del hombre. La razón de la mismidad o permanencia en el ser del hombre es su transformación en el cambio mismo. El hombre siempre es otro sin dejar de ser el mismo, mejor dicho, permanece siendo el mismo, porque siempre es otro. Puede sostenerse que el hombre es portador de una identidad personal porque siempre es nuevo cada día y porque al cambiar su ser reposa.

Bibliografía

- González, Roberto (2010), “La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol” en, *Dikaiosyne*, 25, Año XIII, Julio-Diciembre.
- González, Roberto Andrés (2010), *Estructura de la ciencia y posibilidad del conocimiento a partir de Eduardo Nicol*, México, UAEM.
- Heráclito (2008), *Los filósofos presocráticos I*, versión castellana de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- Heráclito (2009), Mondolfo Rodolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, versión castellana de O. Caletti, México, Siglo XXI Editores.
- Nicol, Eduardo (1957), *Metafísica de la expresión*, México, FCE.
- Nicol, Eduardo (1980), *La reforma de la filosofía*, México, FCE.
- Nicol, Eduardo (1981), *La agonía de Proteo*, México, UNAM.
- Nicol, Eduardo (1989), *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, FCE.
- Nicol, Eduardo (1990), *Ideas de vario linaje*, México, UNAM.
- Nicol, Eduardo (1997), *La vocación humana*, México, CONACULTA.
- Nicol, Eduardo (2001a), *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, FCE.
- Nicol, Eduardo (2001b), *Los principios de la ciencia*, México, FCE.
- Nicol, Eduardo (2003), *La idea del hombre*, nueva versión, México, FCE.
- Ortega y Gasset (2001), *Historia como sistema*, Madrid, Espasa Calpe.

Проблема практического бессмертия человека и его идентичности*

Игорь Вишев

Южно-Уральского государственного университета, Челябинск

Понятие «идентичности» является одним из ключевых в истории философии и науки в целом. Его роль и значение изменялись со временем в философских и междисциплинарных исследованиях, утрачивая или обретая актуальность, меняя смысл, подвергаясь различным интерпретациям в зависимости от уровня развития общества, соответственно отражаемого индивидуальным и общественным сознанием по мере совершенствования интеллектуальных способностей людей. В качестве наиболее значимого исходного примера уместно напомнить первый закон формальной логики, основоположником которой стал великий Аристотель (384-322 до н.э.), так называемой «закон тождества» — $A=A$, или $A \text{ есть } A$ [1].

Он, с одной стороны, фиксируя, абсолютную идентичность той или иной вещи, процесса, явления, с другой, — упускает их движение, тем более развитие. Скажем, данный конкретный человек на протяжении своей жизни остаётся самим собой, однако упускаются все её перипетии — возрастные изменения многое другое. Это справедливо в отношении народов, государств и иных более частных явлений.

Бразилия, например, занимающая пятое место в мире по населению и территории, характеризуется этими современными точками отсчёта для определения, с одной стороны, своей идентичности в данном отношении, а с другой, — экстраполяции движения, как в прошлом, так и в будущем, соизмеряя их с весом и ролью в истории человечества,

* **El problema de la inmortalidad práctica del hombre y de su identidad**
Igor Vishev
Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

особенно в Латинской Америке. Точно так же, для сравнения та же Мексикам, занимая соответственно одиннадцатое и тринадцатое место, тоже соизмеряет данные и другие параметры своей идентичности с местом, как в общей, так и региональной истории, ставя соответствующие задачи и цели. Особое значение в определении идентичности имеют культурные, в частности, этнические характеристики, которые нередко оказываются неточными, устаревшими, предвзятыми, порождая ненужные противоречия, предубеждения, непонимания в различных областях взаимоотношений. В таком же ряду находится и Россия.

Но особенно актуальной и острой за последние два–три десятка лет стала проблема идентичности человека, прежде всего, в связи с переходом современной науки, включая философию, на постнеклассическую стадию развития. Кстати сказать, представляется не очень удачным подобноназвание нынешнего этапа научно-технического прогресса, поскольку, по логике вещей, напрашивается определение следующего как «пост, пост» и так до бесконечности, что совершенно несуразно. Но главное, естественно, в том, какое содержание вкладывается в эту фазу, какие достижения имеются в виду, открывающие возможности и перспективы. Они порождают новые подходы и взгляды на природу человека, её лабильность, осознание реальной возможности воздействовать на нее методами модификации человека с конечной целью его телесного и духовного совершенствования. Особенно значимым аспектом модификации человека стал вопрос о возможностях продления человеческой жизни, вплоть до достижения реального личного бессмертия.

В связи с этим возникает масса сложнейших проблем (выявленных, но ещё неразрешенных противоречий), в том числе онтологических и аксиологических, а в предельно широком масштабе — мировоззренческих и методологических. Открываются неведомые ранее горизонты, поистине захватывающие дух, но вместе с тем возникают и серьезные опасения за возможность сохранения идентичности человека и будущее человеческой цивилизации в целом, причем, чаще всего с явным креном в сторону последних.

Внимание обычно акцентируется на антропологическом и прочих кризисах, грозящем коллапсе всей техногенной цивилизации, конце истории и т.п. Естественно, человек ведёт речь, прежде всего о том,

что его беспокоит, но в итоге образуется явный «перекос» в сторону преобладания пессимистических умонастроений, который, по закону обратной связи, серьезно усугубляет ситуацию, становясь в свою очередь ещё одной дополнительной опасностью. Между тем двигателем прогресса и общей оценкой его результатов является всё-таки оптимизм, а не пессимизм.

Как бы там ни было, с одной стороны, очевидно несовершенство отдельных органов и человеческого организма в целом, скоротечность жизни человека, что особо было отмечено ещё К.Э. Циолковским [2, с.292, 296; и др.]. С другой стороны, известная неспособность традиционной медицины и технологий существенно изменить к лучшему подобное положение вещей, например, радикально продлить жизнь человека, а тем более достичь реального личного бессмертия и восстановить человеческую жизнь в случае её утраты. Эта ситуация настоятельно требует научного поиска новых средств решения данного круга проблем. В этой связи возник целый ряд его направлений, что, в частности, настоятельно требует разработки современного понятийного аппарата.

Камнем преткновения стало, например, само понятие «бессмертие», хотя оно всё шире и настойчивее используется в научной печати и других средствах массовой информации. Тем не менее, оно до сих пор встречает преимущественно скептическое к себе отношение, во всяком случае, интерес к феномену смерти не соизмерим с интересом к достижению бессмертия. Свидетельством этому может служить тот факт, что в научной программе XXIV Всемирного философского конгресса в Пекине есть секция «Философия смерти», но нет секции «Философия бессмертия» или, по крайней мере, «Философия смерти и бессмертия». Такая ситуация становится всё более нелогичной, неоправданной, неадекватной.

Во многом такое положение дел в данной области вызвано своего рода недоразумением. Оно заключается в том, что рассматриваемое ключевое понятие, как правило, и к тому же чуть ли не автоматически, воспринимается в его абсолютном значении, в смысле бессмертия души, не разделяемого строгой наукой. Предлагаемые другие понятия не выражают суть проблемы. В геронтологической классификации люди до цифры 75 лет относятся к категории пожилых, до 90 — к старым, а сверх

этого возраста — к долгожителям. Понятие «сверхдолгожительство» и ему подобные отличаются неопределённостью, а главное — не несут в себе необходимую мировоззренческую смысловую нагрузку, альтернативную, прежде всего, соответствующему теологическому понятию.

Наиболее адекватным представляется понятие «практического бессмертия человека». Его специфика состоит в том, что оно обозначает не абсолютное, которое невозможно, а именно относительное бессмертие, поскольку предполагает реальную возможность обретения человеком способности, оставаясь молодым точнее, сохранив оптимальные параметры телесной и духовной жизнедеятельности жить неопределённо долго, без каких либо видовых границ, беспредельно, настолько долго, чтобы можно было констатировать, — человек стал практически бессмертным. Относительность же его заключается в том, что данное понятие не исключает возможности смерти как случайного события от той или иной внешней причины, однако вместе с тем предполагает после использования средств крионики, способности к жизни, восстановить её, чтобы снова жить бесконечно. Такое понимание бессмертия реалистично и вполне приемлемо как в мировоззренческом, так и в методологическом отношении.

Оно также согласуется с теми успехами и перспективами, которые достигнуты в области модификации человека. Так, несомненным основанием для оптимизма является тот факт, что всего лишь два десятка лет тому назад не было вообще никаких предпосылок для реального воскрешения человека, тогда как теперь метод клонирования делает решение этой проблемы вполне реальным. «Несмотря на сдерживающие законы, — отмечает В.С. Стёпин, — исследования по клонированию ведутся во всех развитых странах мира, причём всё идёт к неизбежному клонированию человека» [3, с.4]. Эта проблема сегодня уверенно выходит на передний край научного познания, как и проблема пересадки головы человека [4, с. 95-98].

Однако продолжающее сохраняться недостаточное внимание к ним, многочисленные препоны, возникающие в процессе их решения и т.п., порождают впечатление, что над учёными довлеют какие-то внешние влияния. Скорее всего, сказывается возрастающее влияние клерикализации общества, поддерживаемое на всех его уровнях, вплоть до самых высоких. Между тем религиозное мировоззрение

и связанные с ним ценности сковывают и дезориентируют полёт творческого воображения, в том числе и учёных, без которого не бывает революционного прорыва в развитии науки, смены доминирующих в данное время парадигм новыми, более прогрессивными.

В этой связи снова актуализировался давний вопрос об евгенике. Рассмотрению данного круга проблем, раскрывающих различные аспекты этой темы, включая как раз и евгеническую, был посвящён, весьма представительный и интересный Круглый стол, который состоялся в Институте философии РАН совместно с журналом «Человек». Один из его участников Л.И. Корочкин, член-корреспондент РАН, специалист в области биологии развития, утверждал: «Часто те идеи, которые пропагандировала евгеника, преподносятся у нас неправильно, как антигуманные и т.п.» [4, с.54-55].

В то же самое время, отметив различие понятий «клонирование» и «копирование», он более чем скептически оценил возможности и перспективы в этой области исследований, заявив, в частности, весьма созвучно как раз позиции религии, что «клонирование, как репродуктивное, на которое справедливо наложен мораторий, так и терапевтическое, не может быть использовано во благо человечества». И тут же уточнил: «По крайней мере, пока, а может быть, и когда-либо в будущем» [4, с.55]. В последующих высказываниях у него не раз звучали оговорки вроде «по-видимому» и т.п. В итоге возникает удивление, как это учёный может одобрительно относиться к мораториям на научные исследования, как же можно решить проблему, не решая ее. Разве можно спокойно ждать, пока другие учёные, наука других стран уйдут вперед, а мы затем кинемся вдогонку, с колоссальным напряжением сил, сокращая отставание, нами же добровольно допущенное, и преждевременно умирая по пути.

Можно отмеченное обстоятельство проиллюстрировать также на примере выступления А.М. Иваницкого, нейрофизиолога, специалиста в области науки о мозге. Он, как и многие другие, выдвигает возражения так называемого «этического характера», замечая при этом, что у него «даже само слово “модификация” в применении к человеку режет слух» [4, с.59].

Главный тезис Иваницкого в этой связи гласит: «Каждый человек — это личность, со своей душой, своим внутренним миром. И никто не

имеет право (с чем нельзя не согласиться) перепрограммировать чужое сознание («мять душу, как воск», по словам поэта Евтушенко), используя средства, которые сам человек, как объект воздействия, не контролирует» [4, с.59]. Против такого рода утверждений, действительно, трудно что-либо возразить, да и вряд ли имеет смысл это делать за исключением только странно звучащей в устах учёного, да и вообще в данном контексте, метафоры вроде «души». Это опять-таки порождает мысль о возможных идеологических факторах, определяющих его «неуверенность» и непоследовательность, как и ряда других исследователей.

Кроме того, Иваницкий подкрепляет свои сомнения ссылкой на примеры из истории, свидетельствующие о том, что научные достижения поначалу нередко используются «во зло», в данном случае указывает на возможность менять средствами модификации систему ценностей человека, его мысли и чувства в желательном для постороннего человека направлении, например, создание послушных и безжалостных солдат, готовых убивать. Тем самым ещё и ещё раз подчеркивается существование серьезных угроз для человеческой жизни, общественного и личного бытия, а значит — безусловно, насущная потребность обеспечения их безопасности. Вместе с тем он задается вполне оправданным вопросом: «Каков же цивилизованный, гуманный путь улучшения человека?» [4, с.59]. Следовательно, им не только в принципе не исключается модификация человека, но, напротив, как раз предполагается.

Обосновывая данную позицию, Иваницкий прежде всего отметил то несомненное завоевание современной цивилизации, что в развитии человека и человеческого общества практически перестал действовать «жестокый закон естественного отбора». Вследствие этого, что является несомненным достижением прогресса, стали выживать люди с физической и психической патологией, которая раньше обрекала их на смерть. Тем более ослаблены последствия, как замечает он, обычных причин инвалидности (глухота, слепота и т.п.). При этом Иваницкий справедливо подчеркивает, что каждый человек без исключения достоин сохранения и продления его жизни, а по возможности и устранения свойственных ему аномалий. Особые надежды вполне обоснованно связываются им с развитием нанотехнологий. Иваницкий уточняет: «Искусственный мозг здесь как бы идёт навстречу живому

мозгу. Уже созданы протезы на микросхемах, которые могут заменять некоторые органы чувств» [5, с.60]. Свидетельством этому могут служить вживляемые микрочипы, которые способны в перспективе восстанавливать слух, зрение и т.п.

Вряд ли кто-то возразит, что модификация человека, результатом которой становится замена личности глухого личностью, одаренной слухом, личности слепого — личностью зрячего человека и т.п., может, разумеется, только приветствоваться. Поэтому, естественно, никак нельзя не согласиться с итоговим выводом Иваницкого: «Таким образом, с одной стороны, искусственные модификации, проводимые без согласия человека, не должны иметь места. Но создание устройств и технологий, которые расширяют возможности нашего организма, нашего мозга, весьма перспективно» [5, с.61]. Безусловные требования, предъявляемые при этом, — безопасность и информированность, соблюдение прав человека и его польза, понятно, также не должны вызвать возражения.

Между тем, открывающиеся горизонты по своей значимости и масштабности поистине грандиозны. Под этим углом зрения опасения насчет возможности зомбирования солдат и прочих «страшилок» выглядят во многом, действительно, надуманными и преувеличенными. Во всяком случае, они вполне нейтрализуются при условии жесткого контроля со стороны международных и национальных, государственных и общественных структур всех уровней. В такой жестко контролируемой ситуации вряд ли кто-либо посмеет претендовать на право перепрограммировать чужое сознание, тем более масштабно, а возможные нелегальные преступления будут, в конечном счете, пресечены и наказаны.

В этой связи особое значение стало придаваться онтологическим проблемам человека. Так, участник этого Круглого стола И.К. Лисеев, руководитель центра био- и экофилософии Института философии РАН, говоря о проблеме модификации человека, поддержал её постановку и развернувшуюся дискуссию. При этом он заметил, что теперь необходимо вести речь также, по его словам, «о новой онтологии, о новом видении мира в новых условиях. О соотношении человека, природы и мира. О новых познавательных методах, новой гносеологии, ведь познавательные методы тоже меняются. Тогда новые этические нормы получают свое целостное оформление» [6, с.82]. Не может также не вызвать глубокого

удовлетворения оценка им этой темы как перспективной и высказанное намерение принимать активное участие в её дальнейшем обсуждении. Его высказали и другие участники этого Круглого стола.

Не менее отрадным фактом является тот, что на научных конференциях эта тематика звучит всё громче и заинтересованно обсуждается. Интересная дискуссия по проблеме «Человек, не-человек, пост-человек» состоялась на площадке кафедры философии и истории Российского государственного аграрного заочного университета (г. Балашиха, Московской области). Темой Круглого стола стала та же, что и на 5-м симпозиуме XXIV Всемирного Философского Конгресса в Пекине (Китай, 2018), согласно его программе: Будущее человечества в контексте проблемы «человек, не-человек, постчеловек».

В ходе дискуссии был отмечен, в частности, тот тревожный момент, что в условиях несомненных успехов развития технологий обнаруживается тенденция к понижению интеллектуальных, психических и физических способностей человека, навыков самостоятельного составления текстов, вычислительных способностей, общей грамотности, становится характерным клиповое мышление, теряется чувство сопереживания. Была особо отмечена опасность того, что направленность усилий на его модификацию с целью создания «кибернавтов» и «техноидов» вряд ли приведёт к их межкультурному диалогу, пониманию смысла и цели цивилизационного развития. В этой связи было высказано следующее убеждение: «У человечества есть будущее лишь в случае применения как человекообразующих, так и человекосохраняющих технологии» [7, с. 16].

В том же духе была выражена мысль, что человек должен быть не объектом, а субъектом исследований в этой области научных знаний ради своего блага и развития именно в этом направлении. На Круглом столе прозвучало также сомнение о возможной деградации нравственности в процессе развития техносферы и было высказано предположение, что в будущем нашей цивилизации главным станет творческое начало [7, с. 16-17].

Нельзя также не отметить и доклад С.М. Пекарской на Международной конференции в Волгограде, проведённой под эгидой ЮНЕСКО. Она различает: «1. Генетическое бессмертие (клонирование). 2. Информационное бессмертие (электронное бессмертие, которое

основано на механизме перевода личности человека на другой материальный носитель. Его называют Способом Постепенного Перемещения (спп)). 3. Квзиматериальное бессмертие (замена частей тела необходимых органов, в том числе и путем клонирования)» [8, с.638]. Автор этого доклада тоже придает особое значение новейшим технологиям. «Нанотехнология, — считает Пекарская, — имеет возможность манипулировать атомами и перерабатывать огромное количество информации, одной из предпосылок которой является достижение личного бессмертия за счет внедрения в организм молекулярных роботов, предотвращающих старение клеток, а также перестройки и «облагораживания» тканей человеческого организма» [8, с.639]. Ею был рассмотрен также и ряд других интересных вопросов, на которых здесь нет необходимости специально останавливаться.

Сегодня всё указывает на то, что настало время перехода от смертнической парадигмы к бессмертнической, от смертнической модели прогресса, предполагающей смену поколений, а значит смерть как условие развития, к его бессмертнической модели, от смертнического гуманизма к гуманизму бессмертническому, или иммортогуманизму. Тем самым шаг за шагом утверждается научно-оптимистическое мировоззрение, открывающее перед будущим цивилизации широкие и светлые горизонты. Человек должен стать и станет свободным в выборе между старостью и молодостью, между жизнью и смертью, между небытием и личным бессмертием.

Библиография

1. Бессмертие. Википедия (01.06.2018).
2. Циолковский К.Э. Животное космоса // Циолковский К.Э. Собр. соч. — М., 1964. Т.IV. (с.85-86)
3. Стёпин В.С. Философия и поиск новых ценностей цивилизации // Общество риска и человек в XXI веке: альтернативы и сценарии развития — Москва–Саратов: Издательский центр «Наука», 2006.
4. Вишев И.В. Проблема пересадки головы человека: философский аспект // Вестник Российского философского общества. — 2016. — № 2 (78).
5. Человек. — 2006. — № 5.

6. Человек. — 2006. — № 6.
7. Моисеева Н.А., Савицкая М.Т. Будущее человечества в контексте проблемы «Человек, не-человек, постчеловек» // Вестник Российского философского общества.— М., 2017. — №4 (84).
8. Пекарская С.М. Использование нанотехнологий (в поисках секрета бессмертия) // Человек в современных философских концепциях: Материалы Четвертой международной конференции, г. Волгоград, 28-31 мая 2007 г. В 4 т. Т.4. — Волгоград: Изд-во Волгу, 2007.

Взаимосвязь самоидентичности как критерия политического выбора с важнейшими методологическими атрибутами гендерной истории и истории повседневности*

В. А. Журавлева

Южно-Уральского государственного университета, Челябинск

Проблема самоидентичности является, пожалуй, одной из наиболее острых, и, в действительности, малоосознанных в глубинах обыденного уровня общественного сознания проблем российской современности. Показательно, что во время проведения последней Всероссийской переписи населения в 2010 г. в графе «национальность» были отмечены «люди Земли», «человек мира», эльфы, джедаи, гномы, самураи, готы и др. Число «сибиряков» выросло с 8 чел., зафиксированных Всероссийской переписью 2002 г., до 4166 чел. [10]. Будучи свидетельством в одних случаях ироничности, в других – инфантильности либо недостаточной образованности, самолюбования или невнимательности и др., явление в целом косвенно выступает маркером поставленной проблемы.

Более трети века реформирования, изменение геополитической обстановки и геополитического пространства России, трансформация содержания внешнеполитических конфликтов, резкие социальные потрясения, – всё это обуславливает востребованность в научном осмыслении проблем идентичности и ставит вопрос о целесообразности выработки государственной политики в этом отношении. Подобные вопросы из области «Кто есть я?» со временем стали приобретать, как

* **Interdependencia de la auto-identidad como criterio de elección política con los importantes atributos metodológicos de la historia de género y de la historia cotidiana**

Vera Zhuravleva

Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

правило, свою политическую подоплеку. Учитывая, что опыт XX в. есть не только опыт тоталитаризма, но и опыт мобилизации масс на выполнение различных социальных задач, важно осознание роли самоидентичности в структуре мотиваторов деятельности.

Различные критерии играют системообразующую роль, запуская разнообразные механизмы самоидентичности и самоидентификации личности. Ведущими и древнейшими из них являются, на наш взгляд, гендерный [9], территориальный [12; 4] и этнический [7; 13]. При этом исследователей привлекает в основном современный материал, они обращают свое внимание в первую очередь к «узлам конфликтов». Ценен вклад А. И. Зверевой, рассмотревшей проблему в общепhilosophическом плане [3].

Феноменологический анализ как составная аналитического метода предполагает вычленение в явлении содержания сознания с тем, чтобы исследовать сущность сознания. Категория самоидентичности представляет собой значимый фактор при формулировании тех или иных дефиниций различных методологических концепций. Осознание своей принадлежности к тому или иному полу, обусловленное своеобразием физиологического строения организма, и соответственно, особенностями ухода за ним, является, пожалуй, одной из самых ранних фундаментальных задач первичной социализации ребенка. Оно же лежит в основе формируемых в обществе механизмов поведения, являясь также мотиватором их принятия или неприятия. Противопоставление и взаимодополнение «мужского» и «женского» как неперенный атрибут сопровождает все основные исторические коллизии. Поэтому рассмотрим значимость категории самоидентификации в гендерной методологии и методологических конструктах истории повседневности.

Три важных понятия гендерной методологии – гендерная композиция, гендерный порядок и гендерный режим – наряду с термином «гендерная система» были предложены Рейвином Коннелом, профессором Сиднейского университета, в книге «Гендер и власть: Общество, личность и сексуальная политика», изданной в Кэмбридже в 1987 г. [14, р. 98-99].

Термины «гендерный порядок» и «гендерный режим», на наш взгляд, не имеют универсального характера, поскольку они были предложены для характеристики уже установившихся гендерных систем. «Гендерный

порядок» обнимает совокупность образцов властных отношений между мужчинами и женщинами на институциональном, идеологическом, символическом и повседневном уровнях.

Гендерная система – это наиболее общее понятие, гендерная композиция представляет собой вариацию гендерной системы на определенном этапе ее развития. «Гендерная система» понимается как совокупность отношений между мужчинами и женщинами, включающая идеи, формальные и неформальные нормы в соответствии с их положением в обществе. Таким образом, через «нормы» и «статус» понятие «гендерная система» прямо пересекается с «гендерной моделью», а через «идеи» и «предписания» (представляющие собой те же нормы) – с «гендерной композицией». Остались «отношения». Но косвенно отношения проявляются в деятельности. Через «деятельность» понятие «гендерная система» пересекается с «гендерной моделью», а через «поведение» – с «гендерной композицией». Таким образом, принципиальных различий между этими терминами нет.

Базовые характеристики гендерных отношений Р. Коннела – «труд», «власть», «катексис» – проявляются и в признаках «гендерной композиции», и в признаках «гендерной модели». «Труд» как производственные отношения представляет собой часть «деятельности» и «поведения». «Власть» как измерение гендерных отношений и основание практической политики осуществляет «нормотворчество», определяющее в том числе «предписанные нормы социальной роли». «Катексис» как сфера эмоциональных отношений связан с «деятельностью» и «идентичностью», поскольку эмоции проявляются в деятельности, а поведение, определяемое идентичностью, является её частью. Термин «катексис» производят или от греческого слова, означающего «удержание», «задержание», или от английского cathexis – «количество энергии», «энергетический заряд», «психосексуальная энергия». Как видно, одно не исключает другого. Структура катексиса подразумевает паттернизацию объекта желаний, символические структуры организованы как дихотомия, то есть как противопоставление мужчин и женщин при сведении множественных вариантов мужественности и женственности к двум стереотипным противоположностям.

«Гендерный режим» в рамках гендерного порядка характеризует положение женщин и мужчин в системах производства и

воспроизводства. Р. Коннел разрабатывал свою теорию применительно к условиям современного ему западного общества. В то же время многие исторические этапы невозможно квалифицировать как периоды с «установившемся гендерным порядком», поскольку на всём их протяжении существенное место занимали проблемы легитимации власти.

Так, в советский период истории России после окончания локальной и крупномасштабной Гражданской войны (октябрь 1917 г. – 1920 г.) стала формироваться новая гендерная композиция. Мы называем ее первой советской гендерной композицией. В ее развитии последовательно сменили друг друга три модели. Они складывались в обстановке социальных конфликтов. Об этом свидетельствуют как дискуссии среди российских историков о времени окончания Гражданской войны, так и усилия власти по подавлению вооруженных выступлений внутри страны, вспыхивавших под воздействием разных факторов в начале 1920-х гг. и начале 1930-х гг. Именно поэтому более приемлемым, на наш взгляд, будет применение при анализе подобных этапов категории «гендерная композиция».

Критериями сформированности «гендерной композиции» выступает, с одной стороны, степень распространения и восприятия в качестве личных мотиваторов новых взглядов, определявших новое содержание идентичности и обращение к новым видам деятельности, а также новые модели поведения, порождающие общественные статусы в условиях. С другой стороны играла роль также способность государства создать и поддерживать условия для реализации декларируемых прав и обязанностей, государственная поддержка новых видов деятельности, легитимирование новых статусов.

Рубежным периодом между первой (1920-е гг.) и второй (первая половина 1930-х гг.) гендерными моделями первой советской гендерной композиции мы считаем 1929-1932 гг. К концу 1920-х гг. сформировались общие черты советской идеологии в отношении женщин; были сформулированы новые предписания, сформированы новые ожидания и механизмы поведения, то есть новый рисунок гендерной роли. Модели поведения утвердились на практике, вызвав изменения в сознании значительных слоев женского населения, в первую очередь, молодежи. Они определяли самоидентификацию тех женщин, девушек, девочек,

которым исполнилось на момент революционных событий 1917 г. менее 3-4 лет. Эгалитарный характер советского государства породил его ведущую роль и целенаправленность влияния на личность: начиная с 1932 г. усилилась универсализация школьного образования и контроль за процессом самоидентификации ужесточился.

Дальнейшее общественно-политическое развитие вызвало изменения, которые повлекли за собой трансформацию прав и обязанностей, статусов и деятельности. Но изменения эти не носили коренной характер, они свидетельствовали о новом подэтапе, об отмирании прежней и появлении новой модели, функционировавшей пока еще при сохранении общих базовых параметров идеологии, роли и структур идентичности. Таким образом, общие черты двух моделей определяли их целостность. Накапливавшиеся количественные изменения, перераставшие в качественные, во второй половине 1930-х гг. привели к появлению второй советской гендерной композиции, которая функционировала с 1935 г. по первую треть 1950-х гг.

Мы понимаем под самоидентичностью процесс осмысления человеком своей индивидуальности, осознания особенного и общего в ней, процесс выделения себя из общей массы и определения принадлежности (через принятие фундаментальных базовых ценностей, механизмов поведения) к тем или иным социальным общностям.

Самоидентификацию мы представляем как совокупность самоидентичности, механизмов поведения личности в соответствии с принятыми нормами, а также интенцию (направленность сознания), определяющую сущность интерпретаций событий окружающего мира.

Внимание к человеку, особенностям его менталитета способствовало появлению «культурной истории». «Культурная история» стала естественным результатом процесса становления аналитической философии истории (наряду с ее онтологической или субстанциональной разновидностью) в процессе развития с конца XIX в. дисциплинарно организованной науки, в ходе которого происходило «опредмечивание» наук о природе и «наук о духе». Обращение к сложному взаимодействию разнообразных аспектов человеческого существования, связанных с поведением людей и технологиями, искусством и религией, бытовыми принадлежностями

и манерой говорить (словообразование – один из ярких маркеров самоидентичности), идеями и нормами общества позволяет последователям «новой культурной истории» осмыслить исторический опыт людей – главных участников исторического процесса, раскрыть механизмы передачи культуры через поколения, трансформации культурной памяти в истории. «Антропологический поворот» есть сдвиг исследовательских интересов к изучению ментальных представлений, стереотипов восприятия и поведения, моделей мышления, символических систем, обычаев, ценностей, в которых воспринималась и передавалась людьми прошлого современная им жизнь.

С изучением социальных микроструктур (малых сообществ – семьи, общины, прихода, соседства и т.п.) расширилось содержания самого понятия «социального». Исторический опыт «простых людей» вместе с содержанием их представлений о самих себе и мире вошел в орбиту исследовательского интереса. В русле антропологического поворота в гуманитарных науках возникший интерес к истории обыденной, повседневной жизни получил возможность реализации. В объекты изучения включались как «жизненный мир», так и «малые жизненные миры»; «социальная реальность», «серые зоны повседневности», «ниши повседневности», «исключительное нормальное», «мир человеческой непосредственности» и «обыденный здравый смысл», «структуры повседневности», «практический смысл» и др. В процессе их обсуждения наряду со становлением культурной истории, «новой социальной истории», «истории частной жизни», «истории случайностей» (“case studies”) и других новых направлений происходило формирование истории повседневности. В ней результаты деятельности выступали и как фактор, и как следствие самоидентичности.

В трудах трёх поколений историков школы «Анналов» во Франции (М. Блока, Л. Февра, Ф. Броделя, Ж. Дюби, Ж. Ле Гоффа и др.), Д. Лукача и представителей франкфуртской школы (с поиском методов познания уникальных явлений социальной действительности); в работах германских исследователей Х. Медика, А. Людтке и др., заявивших о «новой социальной истории» – Alltagsgeschichte (истории повседневности как истории рядовых, обычных, незаметных, «малых» людей) и изучавших связи, взаимоотношения и социальные идентичности; итальянских историков К. Гинзбурга, Д. Леви, Э. Гренди, отстаивавших

в русле микроистории ценность случайного и частного, в горниле столкновения мнений, дискуссий выявлялось общее и особенное в понимании дефиниции «повседневность» и подходах к её исследованию.

Поскольку наличие «мужского» и «женского» выступает неотъемлемым признаком, атрибутом социального пространства, постольку оно привлекает неизменное внимание и в рамках истории повседневности. Так, П. Бергер, Т. Лукман отмечали, что мужчины и женщины, принадлежа к довольно различным социальным мирам, выполняют функцию «значимых других», и в процессе первичной социализации передают особенности их реальностей ребёнку [1, с. 111]. П. Бурдье, рассматривая через телесные практики символическую действенность, обращался к оппозиции «мужского» и «женского», на примере алжирского общества. Говоря о европейских странах, как об обществе, где доминируют мужские ценности, он отмечал, что мужчине отводится политика, история или война, женщине – дом, романы и психология; что разговоры на сексуальные темы запрещены женщинам и всякая отсылка на собственные сексуальные «интересы» женщин исключена [2, с. 136-138, 151].

В монументальных советских справочно-энциклопедических изданиях определение понятия «повседневность» отсутствовало, хотя С. И. Ожеговым этот термин определялся как «быт», «бытовая сторона жизни», а «повседневное» трактовалось как «осуществляемое изо дня в день, всегда», или «бывающий всегда», «обычный». Дискурсивное формирование сферы повседневного как предметно-тематической области таких наук, как социология различных школ, психология, лингвистика, феноменология и социальная философия, социальная история, культурная история, микроистория, историческая антропология, культурная антропология и др., определило дивергенцию интерпретаций повседневности в разных философских традициях, породило терминологическую неоднозначность понятий «повседневная жизнь», «сфера повседневности» и т.п. Это существенно затрудняло понимание повседневности, поскольку оценки трёх её составляющих – повседневной реальности, повседневного сознания (знания) и «философии здравого смысла» – диаметрально расходились. Дискурсы познания категории «повседневность» развивались в двух основных направлениях.

Первое – это стремление сформулировать универсальное понятие повседневности – и это основное направление. Второе характеризуется отказом от подобных попыток и рассмотрением категории повседневности в различных её ипостасях в зависимости от конкретных задач той или иной науки или её отрасли.

И. Т. Касавин методологически трактует повседневность как результат аналитической процедуры, в которой осуществлён «синхронный срез культурной миграции»; трансцендентально – как «оповседневливание», «секуляризацию архетипа, или исторически априорных структур»; экзистенциально – как явление, сопровождающее социализацию, способное трансформировать пограничные ситуации в обыденные. Оценивая повседневность как диспозиционный предикат (то есть подчеркивая зависимость содержания предмета суждения о повседневности от контекста сопутствующих высказываний), И. Т. Касавин отмечает, что повседневность как реальность основана на относительной неизменности социальных условий оседлого существования, повседневность как сознание проявляется в относительном властвовании архетипов (коллективных социально-психологических структур), а повседневность как познание выражается в процессе когнитивной социализации, адаптации к условиям восприятия архетипов [5]. Ряд существенных признаков онтологически присущи повседневности как социальному феномену, как форме бытия. Это необходимость совершения определенных действий для реализации насущных потребностей человека; их повторяемость, доходящая до ритмичности; пространственная замкнутость места их совершения; консервативный характер; массовидность распространения; принадлежность к сфере частной жизни; усреднённость в значении общедоступности понимания задач и выполнения действий для «рядового человека» [6, с. 14-15].

Принадлежность повседневности определяется либо к форме бытия (в качестве элемента «картины мира», социокультурного «жизненного мира», процесса жизнедеятельности индивидов, онтологического явления, среза исторической реальности, состояния реальности и т.п.), либо к системе взаимоотношений («сфера человеческой обыденности», «взаимодействие действий и интерпретаций» и т.п.), либо к аксиологически-деятельностным и информационно-знаковым

системам («сфера “реальности в себе”», «система практических знаний»).

Особенности словообразования, лексическое многообразие порождают проблему абсолютной точности перевода с одного языка на другой в тех науках, в которых исследователи пользуются родным, а не символическим языком. Так, если используемое А. Хеллер в её лекции «Can Everyday Life be Endangered?» [15, с. 43-60] выражение “the intersubjective constitution of reality” [15, с. 44], которое обычно переводят как «реальность в себе», трактовать как «интерсубъективное состояние реальности» или «состояние реальности, присущее самому себе», поскольку одно из значений английского subjective есть «присущий подлежащему» (subjective to proper), а в число значений proper входят «присущий», «свойственный», тогда это понятие будет обозначать форму бытия, взятую в совокупности её признаков. Если же слово «intersubjective» трактовать, как «внутренне присущий субъекту, воспринимающему бытие», поскольку значения английского inter – «среди», «между», что синонимично русскому «в», «внутри», тогда этот термин будет указывать на систему отношений. А. Хеллер в данной формулировке не прибегает к слову immanent (имманентный, внутренне присущий), поскольку имманентность предполагает внутреннюю природу принадлежащих предмету, явлению признаков, а также постоянство их принадлежности. Одно же из лексических значений immanent в английском языке – «постоянный». Но, объясняя свои положения, А. Хеллер пишет «the shared modern life experience», что обычно переводят как «коллективный жизненный опыт». Полностью высказывание А. Хеллер звучит так: «It is not as though they were all discussing the same *thing*, however, because everyday life itself is not ‘some/thing’ but rather the shared modern life experience on which *our* intersubjective constitution of the world rests» [15, с. 43]. Однако «modern life» означает «современная жизнь», а «life experience» – «жизненный опыт», поэтому данную часть высказывания можно перевести и как «коллективный опыт современной жизни», и как «коллективный современный жизненный опыт» (в значении «коллективный жизненный опыт, выработанный современниками субъекта [живущего в данной повседневности] и воспринятый им [в качестве именно современника]»). Если же учитывать окончание фразы (the shared modern life experience on which *our* intersubjective constitution

of the world rests), то перевод может звучать как «коллективный опыт современной жизни, лежащий в основе нашего самовосприятия».

Подобная глубина смыслов заключена и в ряде других терминов. Так, «сферу человеческой обыденности» Н.Л. Пушкиревой [11, с. 3] можно трактовать как форму бытия, производя слово обыденность от «обиходности» через синонимичный «обиход» – «текущую жизнь в её постоянных, привычных проявлениях» и как систему отношений, если под «обыденностью» понимать свойство, отношение, то есть восприятие конкретным человеком среды конкретного окружающего мира как повседневного или внеповседневного (имея в последнем случае в виду верхний, новый, обновляющийся слой повседневной жизни или неповседневное, которое со временем на протяжении одного поколения становится повседневным, либо ситуации, порождаемые вертикальной мобильностью). Если же под обиходом понимать «уклад жизни», то через совокупность смыслов («устой» – «начала» – «принципы» – «нормы» – «предписания») выражение «сфера человеческой обыденности» включается в информационно-знаковую и аксиологически-деятельностную системы, поскольку для того, чтобы определить, является ли что-то обыденным, нужно включиться в действие.

В качестве типов признаков повседневности, выделившихся в результате предпринятого ухода от классического деления предмета изучения, свойственного позитивизму, обычно называют связанные напрямую или опосредованно с самоидентификацией коллективные и индивидуальные ценности, привычки сознания, стереотипы поведения, символику, ритуалы. Они выражены либо прямо (ценности, поведение, «действия», «матрица занятий»), либо путем перечисления (нормы поведения, знание порядка действий, правила и нормы обычного языка, правила и предписания для использования объектов), либо заключаются в трактовке более или менее общих понятий, таких как «субъективное», «система интерпретаций», «данный социум», «историко-культурный, этнический и конфессиональный контексты», «общеизвестные ситуации и самоочевидные ожидания», «правила и нормы человеческого общения» или обычаи, «общедоступность понимания задач и выполнения действий», «целостность», «социокультурность», «общая реконструкция» и т.п. Однако специфичность состояний или деятельности, порожденная их социальной функцией или уровнем

развития социума, всё же приводит, как правило, к указанию в качестве существенных признаков тех или иных основных подсистем: «разные социальные уровни», «матрица социальной стратификации», «матрица социально-экономических отношений», «матрица культуры».

В дискуссии о дефинициях повседневности мы присоединяемся к позиции И. В. Нарского, который, вслед за Х. Медиком, определяет повседневность как «культурно-оформленное взаимодействие действий и интерпретаций “действительности”, специфичное для различных слоев, на которое решающее влияние всё же оказывали и оказывают материальные условия и их изменения» [8, с. 22], где характер интерпретаций определяется содержанием самосознания.

После выделения восточных славян из праславянской общности к VI в. вопрос о том, кем ощущает себя человек, в России стал актуальным в историческом времени, вероятно, с эпохи принятия христианства. Язычник или христианин, сторонник Владимира I или его противник? Более 600 лет потребовалось для того, чтобы идеи христианства утвердились в общественном сознании. Несмотря на запреты круглой монументальной скульптуры в X в., преследования волхвов, борьбу со скоморошеством, идолы ставились в дремучих лесах Ростовской земли вплоть до XVI в. включительно. Секта краснобожников, молившихся красным идолам вместо икон, сторонники которой приносили человеческие жертвы, была обнаружена в Пермском крае (село Ильинское) в 1909 г.

Эпоха политической раздробленности и длившийся с XIV в. по первую треть XVI в. объединительный процесс вновь заставил делать выбор стороны. Что превалирует в индивидуальном сознании: Я-москвич, Я-новгородец, Я-рязанец, Я-тверич, Я-смолянич и т.п. или Я-русский? Формирование из древнерусской народности русских завершилось в XVII в. и в середине этого века религиозная реформа Никона расколола православнохристианскую общность в России на сторонников «старой» и «новой» веры: староверов (старообрядцев или раскольников) и никонианцев.

Уже в первой четверти XVIII в. линия раздела пролегла между сторонниками петровских реформ, направивших страну на намечавшийся еще со времени Алексея Михайловича Тишайшего путь европеизации, и его противниками. С XVIII в. содержание религиозности

как критерия самоидентификации существенно расширяется, пополняясь принадлежностью к католицизму, протестантизму, иудаизму, сектантству в рамках различных направлений и др. В каждой из социальных групп, объединенных подобной идентичностью, воспитание детей имело соответствующее содержание, четко выстраивая в самосознании большинства должные ориентиры.

Отметим, что именно с XVIII в., когда Урал стал формироваться в качестве крупнейшего промышленного района, сложились и основы идентичности уральских горнозаводских рабочих, называвших себя «заводскими». В плоскости исследований по региональной идентичности лежит вопрос о путях формирования уральского регионального самосознания, в том числе своеобразия менталитета женского трудового населения уральских городов-заводов. В чем заключались эти особенности менталитета женщин-жительниц горнозаводских округов, сохранявшиеся вплоть до конца 1920-х гг.? Во-первых, завод и себя они мыслили как единое целое. Во-вторых, относились к заводу, говоря «мой завод», как к предприятию, которое обеспечивало им условия для жизни, условия для существования. Поэтому работа на заводе для них была очень важна. И весь быт женщин был подчинен ритму работы мужчин на заводе, начинавшейся и заканчивавшейся по гудку. В-третьих, они отличались высокой трудовой дисциплиной, трудоспособностью, ответственностью.

Новым потрясением основ стала отмена крепостного права в 1861 г., последствия которой коснулись уже сознания не только узких элитарных кругов, но и громадных масс простого народа. Свобода, связанная с необходимостью самообеспечения, ликвидацией привычных отношений, требовала гибкости и личной инициативности. Кстати, именно после 1861 г., когда были отменены бесплатная выдача леса рабочим уральских казенных заводов, летние отпуска для рабочих, выдача 1-2 пудов муки мужчинам, девушкам (до замужества), детям, начал рушиться и горнозаводской менталитет.

Критические точки исторического развития, вызывавшие слом старых идентичностей, можно отметить в истории каждой страны. Так, события Гражданской войны 1861-1865 гг. разделило жителей британских колоний в Северной Америке на северян – сторонников аболиционизма, и южан – защитников рабовладения. «Бостонское

чаепитие» 16 декабря 1773 г. выделило среди американцев в Войне за независимость в США лоялистов и их противников. Так, 1854 г. («открытие Японии») и события «революции Мэйдзи» (1868-1889 гг.) поставили жителей Страны восходящего солнца перед выбором: поддерживать политику изоляции традиционалистов или солидаризироваться со сторонниками «реставрации», противниками сёгуната. Так Великая французская революция с 1789 г., разделив французов на роялистов и республиканцев, породила проблему самоидентификации их как гражданина или гражданки.

События октября 1917 г. нанесли сокрушающий удар по самосознанию российских граждан. Принадлежность к социальным группам, согласно традиционному сословному делению дореволюционного российского общества, была отринута. Стала формироваться идентичность «советского человека» и одновременно новая советская элита. Сокрушительную смену череды новых идентичностей можно наблюдать на примере женской истории раннего советского времени: старые большевички, большевички, партийки, новые партийки, троцкистки, женработницы (в том числе, женотделовки и делегатки), красные партизанки... Статусы сменяли друг друга в зависимости от проводимых долгосрочных или кратковременных кампаний.

Усилились изменения в структуре самоидентичности представителей уральского горнозаводского населения, особенно женщин. Еще с 1914 г. женщинам было разрешено работать на казенных заводах Урала. И когда – в начале 1920-х гг. в период восстановления после Империалистической войны, Гражданской войны и иностранной интервенции – возникла нехватка мужских рабочих рук, женщины больше стали приходить на работу «в завод». Через несколько лет на заводы стали стараться брать только женщин из «заводских». Но не потому, что они «свои», а потому что они трудились более добросовестно, нежели пришлые. Приход женщин на работу менял уклад их жизни. Например, в тех хозяйствах горнозаводских рабочих, в которых женщина работала в заводе, исчезала скотина: крупный рогатый скот, свиньи, овцы, – ухаживать за которыми теперь не было возможности.

Однако «советскость» как признание верности политики социалистического государства и ее поддержка до второй половины 1930-х гг. еще выступала водоразделом самоидентичности. Но со

второй половины 1930-х гг. открытый отказ от обращения «товарищ», открытое причисление себя к старым идентичностям, даже, к казачеству, провозглашение открытого протеста было уже небезопасным. Оно переходило на скрытый уровень.

В число условий, неизмеримо расширявших поддержку признаков новой советской женской идентичности, вошли меры по защите материнства и младенчества, резко сократившие смертность детей до 1 года, достигавшую ранее 50%, и детскую смертность в целом (в их числе – беспрецедентные государственные льготы по беременности и родам); вовлечение женщин в работу на руководящих государственных и производственных постах; возможность стать инженерами, геологами, маркшейдерами, трактористками, летчицами, машинистами паровозов и т.п., а также другие возможности получать заработную плату выше, чем мужчинам.

В перечне основных навязанных негативных идентичностей были «бывшие люди», «лишенцы»; репрессированные (в том числе спецпоселенцы или спецпереселенцы, ссыльнопоселенки, трудпоселенки, жеирки – жены изменников Родины, чесеирки – члены семьи изменников Родины) и др. При этом категория «враг народа» оказалась в числе отторгаемых сознанием несправедливо репрессированных по политическим мотивам и, таким образом, порождавших внутренний личностный конфликт в этой социальной группе.

Консолидирующим фактором, завершившим процессы самоидентификации в сторону признания принадлежности к общности «советский народ», стала Великая отечественная война и последующие крупные, широко пропагандируемые социально-экономические, научные и культурные достижения советского общества, отнесенные преступлениями нацизма. Структура идентичности расширилась, включая жизненные ценности, представления, позиции и оценки фронтовиков, как основной категории участников Великой Отечественной войны; затем «афганцев» и участников других военных конфликтов. Проблемы самоидентификации остро выступали в такие переломные этапы развития советского общества в послевоенный период, как эпоха преодоления последствий культа личности И. В. Сталина, перестройка и переход России к рыночной экономике. Закончилась эпоха советской идентичности. Черты «советскости» в

1990-е – 2000-е гг. постепенно стирались под массивным напором западной культуры (преимущественно американской культуры городского типа), а также по мере ухода из жизни живых носителей советской идентичности. Контрфорсом в этих условиях выступали усилия государства по формированию новой российской идентичности и деятельность различных конфессий, направленная не в последнюю очередь на контроль над сознанием посредством требования соблюдения соответствующего дресс-кода.

Таким образом, опыт советского периода российской истории показывает, что в структуре основных традиционных параметров, определяющих содержание самоидентичности и процессы самоидентификации в ходе первичной и последующих социализаций личности, возрастает роль политического фактора, превращая сферу идентичности в арену борьбы за личность. Значение политического фактора, болезненность и острота политического выбора в ходе самоидентификации усиливается в тех обществах, где тенденции этатизма превалируют над эгалитаристскими.

Библиография

1. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман / Пер. Е. Руткевич. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Бурдые, П. Практический смысл [Текст] / П. Бурдые / Пер. с франц.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. – спб.: «Алтейя», 2001. – 562 с.
3. Зверева, И. А. Идентичность как философская проблема [Текст]: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2010. – 27 с.
4. Карлова, Е. В. Территориальная идентичность населения в Центральной России [Текст]: Автореф. дис. ... канд. геогр. наук. – М., 2015. – 25 с.
5. Касавин, И. Т. Повседневность [Электронный ресурс] / И. Т. Касавин // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009: http://epistemology_of_science.academic.ru/595/ повседневность (дата обращения: 04.08.2015).
6. Касавин, И. Т. Анализ повседневности [Текст] / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. – М.: Канон+, 2004. – 432 с.

7. Мухлынкина, Ю. В. Этническая идентичность: сущность, содержание и основные тенденции развития [Текст]: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2011. – 21 с.
8. Нарский, И. В. Жизнь в катастрофе: Будни населения Урала в 1917-1922 гг. [Текст] / И. В. Нарский. – М.: росспэн, 2001. – 632 с.
9. Ожигова, Л. Н. Гендерная идентичность личности и смысловые механизмы ее реализации [Текст]: Автореф. дис. ... докт. психол. наук. – Краснодар, 2006. – 46 с.
10. Перепись выявила в России гномов и самураев [Электронный ресурс] // Вести.Ру. 16 декабря 2011 г.: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=663369&cid=1> (дата обращения: 06.05.2018).
11. Пушкарева, Н. Л. Предмет и методы изучения «истории повседневности» [Текст]: Н. Л. Пушкарева // Этнографическое обозрение. – 2004. – №5. – С. 3-19.
12. Самошкина, И. С. Территориальная идентичность как социально-психологический феномен [Текст]: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. – М., 2008. – 29 с.
13. Цалко, Е. О. Гендерный аспект национальной идентичности русских: социологический анализ [Текст]: Автореф. дис. ... канд. соц. наук. – Нижний Новгород, 2011. – 27 с.
14. Connell, R. W. Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics [Электронный ресурс] / R. W. Connell. – Cambridge: Polity Press, 1987. – P. 91–119. URL: http://www.nlobooks.ru/node/2278#_ftn1 (дата обращения: 10.05.2018).
15. Heller, A. Can Modernity Survive [Текст] / A. Heller. – University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1990. – 177 p.

Отчуждение и мечта об идентичности при капитализме и социализме: возможности понимания западного и российского общества. Человек в истории*

Станислав Некрасов

Уральского Федерального Университета

Капитализм прекрасно работает в условиях отчуждения и овеществления человека. Но речь идет о западном капитализме, европейском. После первой попытки взятия пролетариатом государственной власти Парижской коммуной социализм родился в России. Там же в ходе этой второй - через 70 сорванной практической попытки реализации социализма - стало ясно, что реальный мечта социализм не может реализоваться на основе отчуждения и несправедливости, и что преодоление отчуждения – основная проблема социализма. Обнаружилось, что различие культур России и Европы проявилось на фоне противоположности общественно-экономических формаций как различие типов личности, цивилизационных принципов капиталистической денежной цивилизации и социалистической цивилизации общественного благосостояния. Особенно резко это различие проявляется сегодня, когда на Западе был поставлен вопрос о всеобщем безусловном доходе, при котором людям придется платить за все, но уже подаренными государством деньгами. Для русского советского человека такое отношение личности и государство представляется абсурдным и несправедливым, тогда как для европейца-

* Enajenación y sueño sobre identidad en el capitalismo y socialismo: las posibilidades de la comprensión de la sociedad occidental y rusa. El hombre en la historia
Stanislav Nekrasov
Universidad Federal de los Montes Urales

буржуа вариант с выплатой безусловного дохода вполне соответствует психологии и траектории жизни рантье.

Построение социализма в СССР и Восточной Европе показало, что проблема отчуждения напрямую связана с социальной справедливостью и является витально жизненной для социализма не только потому, что историческая практика продемонстрировало множество деформирующий сущность социализма форм отчуждения, но еще и потому что незрелый коммунизм обладает «родимыми пятнами капитализма», по выражению К. Маркса. Именно эти пятна представляют формы отчуждения и деформируют социализм.

Э. Хобсбаум пишет, что если бы ему в 1991-1993 гг. сообщили, что 100 миллионов человек погибли в ходе марксистского эксперимента, он бы отрекся от марксизма. Сегодня ученый сообщает, что обстоятельства изменились и всем нам надо менять точку зрения. Во-первых, данные о 100 миллионах жертв И. Горовица завышены и ангажированы, во-вторых, массовые убийства времен И.В. Сталина, Мао Цзедуня и Пол Пота есть «особый вид случайности». Такие же массовые случайные убийства происходят от рака, от курения. Однако следует согласиться с тем, что всего в истории построения социализма было 15-20 миллионов жертв. О чем свидетельствуют эти данные? Они говорят о том, что эти утраты исторически оправданы и что рождение нового мира происходит в страшных муках и требует величайшего напряжения. Именно поэтому Э. Хобсбаум в ответ на вопрос о своей приверженности коммунизму сегодня, после кошмаров капиталистической глобализации и постсовременности говорит, что он марксист. [1]

Русский социализм как классовое и цивилизационное явление столкнулся с проблемой несправедливости и отчуждения людей друг от друга и сущностных сил от человека. Однако социализм не капитулировал от направленной ему в грудь палки копченой колбасы, как остроумно пишут поверхностные публицисты. Он столкнулся с проблемой отчуждения, которая не вписывалась в народную мечту и коммунистический проект. Почему столь долго была успешна советская коммунистическая идеология? Р. Плюта отмечает: «Самой «религиозной» частью советской идеологии было достижение коммунизма – великой мечты, залога существования государства. Коммунизм при этом подразумевался не иначе как будущий рай на земле. И на языке

христианской апологетики он вполне этому соответствовал: при коммунизме предполагалось отсутствие денег (еду и все необходимое можно будет просто брать бесплатно), отсутствие тюрем (преступлений не станет, так как общество станет единым братством), отсутствие болезней (наука, поставленная на службу простому человеку, достигнет небывалых высот, и все болезни будут легко излечиваться) и так далее». [2] Коммунизм, как и проект раннего христианства, нацелен на абсолютно справедливое общество.

Неомарксистская группа журнала «Праксис» в 60 гг. прошлого столетия обратила внимание на то, что каждая историческая форма отчуждения обладает своим содержанием и функциями, а потому все они не могут быть оценены и объяснены единообразно. Несмотря на то, что вся история есть преодоление отчуждения, некоторые формы отчуждения способствуют развитию человека в исторически ограниченных условиях. Отдельные формы отчуждения оказываются прогрессивными предпосылками развития человека в определенных условиях истории. Однако всеобщее отчуждение и безразличие, мультикультурализм и толерантность вкупе с политкорректностью, вмешательство общества в традиционные модели воспитания в семье тормозит социальный прогресс, создает паразитические и бесполезные слои западного населения.

П. Враницкий писал: «Когда новое историческое развитие открывает путь для освобождения человека от некоторых форм отчуждения, старые формы отчуждения становятся нетерпимыми». [3] Буржуазное общество вознесло развитие человека на небывалую высоту, но только в рамках превращения человека рыночного общества в часть всеобщей социальной машинерии и отношений денежной зависимости. Общество товарного производства превратило все в товар. В вещь.

Человек в таком обществе продает свою способность к труду, то есть рабочую силу, равно как всякий продает все, что находится в его распоряжении: товары, ум, идеи, торговлю, тело, талант. Те, кто считают, что такое положение всеобщей продажности в порядке вещей, принадлежат к либеральной идеологии и буржуазному обществу. Те, кто полагают недопустимым превращение человека в вещь, являются людьми новой формации и нового общества. А поскольку на планете только две развитые формации, то любые попытки социологов и

психологов решить эти внеличные конфликты, обречены на провал, заключает П. Враницкий [4]. Все эти попытки суть паллиативы для решения проблемы, которая не носит изначально психологический или технологический характер.

Возникает вопрос о создании нового человека, новой личности, владеющей своими сущностными силами – тем, что было зафиксировано в «Моральном кодексе строителя коммунизма». Очевидно, что социализм уткнулся в свою собственную ограниченность как незрелый и несовершенный коммунизм. В отличие от западного капитализма, который прекрасно развивается на основе отчуждения, тот социализм, который родился исторически в ссср, может существовать и развиваться только, если преодолевается и уничтожается несправедливость и исторические формы отчуждения.

Социалистический выбор или новый интегральный строй

Академик ран С.Ю. Глазьев, в работе «Социалистический выбор открывает перспективу включения нашей страны в ядро нового мирохозяйственного уклада» пишет: «Второй мир стран социализма после распада ссср хоть и сократился географически, но с учётом социалистической ориентации не только Китая, но также Индии и стран Индокитая стал абсолютно и относительно больше как по человеческому потенциалу, так и по ввп. Опережая по темпам социально-экономического развития страны первого мира в два-три раза, второй мир через десять лет будет доминировать на планете. Первый мир уже два десятилетия стагнирует, безуспешно борясь с нарастающими диспропорциями. Хотя он и поглотил пространство ссср, общий кризис капитализма, о котором любили писать советские политэкономы, не прекратился. Вывезенные из бывших социалистических стран 2-3 триллиона долларов и миллионы новых рабочих рук, нанятых западными корпорациями, лишь отсрочили обострение этого кризиса, который сегодня приобретает апокалиптические черты.

Правы оказались те критики рыночных реформ, которые предупреждали, что переход от социализма к капитализму для России закончится на периферии, среди стран Латинской Америки и Африки. Но также правы оказались и авторы теории конвергенции, предлагавшие

соединить хорошие элементы капиталистической и социалистической систем, отказавшись от плохих. Именно такой синтез осуществили китайские коммунисты, построив социалистическую рыночную экономику. П. Сорокин полстолетия назад назвал его интегральным строем, прогнозируя конец, как советского социализма, так и американского капитализма.

Интегральный строй сочетает централизованное планирование с рыночной конкуренцией, государственную собственность в инфраструктурных и базовых отраслях с частным предпринимательством в остальной экономике, социалистическую идеологию с возможностями личного обогащения. Поддерживая предпринимательскую деятельность, государство регулирует её таким образом, чтобы удерживать энергию частного бизнеса в русле общественных интересов. Оно интегрирует деятельность различных социальных групп и профессиональных сообществ таким образом, чтобы её результатом становился рост общественного благосостояния» [5].

С.Ю. Глазьев отмечает, что «более десятилетия назад мы обосновали идею прогрессивного социально-консервативного синтеза и разработали программу социальной справедливости и экономического роста. Какой получится сплав традиционных и модернизационных ценностей, социализма, гуманизма и патриотизма – зависит от практической работы идеологов государственного строительства. Важно к этой работе как можно быстрее приступить. Без соответствующей народному мировоззрению идеологии наша система управления будет напоминать басню Крылова «Квартет» [5].

Говоря о социализме, С.Ю. Глазьев подразумевает не то его реальное воплощение в СССР, которое имело место, но некий будущий «интегральный строй», который еще только может быть создан на основе выдвинутой идеи «прогрессивного социально-консервативного синтеза» и программы «социальной справедливости и экономического роста». Автор только надеется на будущую «практическую работу идеологов государственного строительства». Это значит, что реальный социализм не сумел в непрерывном преодолении противоречий победить накатывавший все выше вал отчуждения и несправедливости. Добавим, что особую роль в этом историческом поражении социализма сыграли те самые идеологи государственного строительства, которые выдвинули

и поддержали абсурдный тезис о развитом социализме и которые обоснование под лозунгом снятия диктатуры пролетариата реальную деконструкцию социализма в период 1961-1991 гг. При таком зрелом социализме не может быть противоречий, утверждали идеологи. Они стали понимать социализм не как переходный период от капитализма к коммунизму, а как особую длительно сосуществующую с капитализмом отдельную формацию. Похоже, что С.Ю. Глазьев как умеренный социалист или точнее социал-демократ в своей идее интегрального строя совмещает иллюзии бесконфликтного социализма и улучшенного в ходе конвергенции капитализма. Он готов второй раз наступить на исторические грабли. А, как известно, нерешенная историей проблема, нуждается в новом решении и в новой попытке решения.

В 1967 г. Гайо Петрович пишет: «Мы живем во время, когда даже дети повсюду в мире что-то знают о социализме, а теоретиками написаны горы и статей по этой тематике. Тем не менее, было бы неверно думать, что вопрос о том, что означает социализм, и какие перспективы он открывает, уже «решен» и потому не актуален».[6] Прошло 50 лет и вновь встает вопрос о моделях социализма и интерпретациях учения К. Маркса.

Русский социализм столкнулся с проблемой отчуждения, которое является средой развития западной цивилизации

При сохранении социализмом негативных черт старого общества, его идеология была принята массами как своя, как родная и выражающая их коренные интересы. Почему столь долго была успешна советская коммунистическая идеология? Она была успешна потому, что содержала в социалистической оболочке коммунистическое ядро. Некоторые авторы считают это ядро тождественным религиозной идеологии. Мы уже указывали на позицию Р. Плюта [2].

Другие авторы сам коммунизм рассматривают как религию. Наш знакомый московский философ М.К. Рыклин даже написал на эту тему книгу «Коммунизм как религия. Интеллектуалы и октябрьская революция».[7] Другие авторы рассматривают социализм как неподотребительское общество, состоящее из запуганных обывателей, а советский социализм как мутантную форму социализма, в котором

осуществляется отчуждение жизненных благ в пользу партаппарата. Очевидно, они имеют в виде общество, в котором произошла смена поколений победителей в великой войне, на детей победы. В Советской армии в этот момент в конце 60 гг. ушли последние понюхавшие порох военнослужащие, и воцарилась дедовщина, когда уже не ценилось боевое братство – это пришло на год сокращения службы в армии, когда встретились два потока старослужащих одновременно уходившие по демобилизации – трехлетники и двухлетники. На деле социализм оказался под угрозой хрущевских новаций, когда было отменено государство диктатуры пролетариата и провозглашено мифическое невозможное общенародное государство. Такой же кунштюк был сделан с партией, которая враз в 1961 г. оказалась не партией класса, но партией всего народа. Бедные советские коммунисты заметили эту подмену только через 30 лет в 1991 г при распаде ссср.

Теперь понятно, что социализм не капитулировал от направленной на него палки копченой колбасы, как остроумно пишут поверхностные патриотические публицисты. Он столкнулся с проблемой отчуждения. Эта проблема разрушила общий проект и общее дело граждан. Разбила его на фрагменты «иронии судьбы» и «служебного романа».

Проблема отчуждения во всемирно-историческом масштабе заключается в том, что вся человеческая история и все человеческие творения (государство, наука, религия и др.) является проявлением человеческой способности к творчеству. Сам человек при этом способен существовать лишь, отделяя эти вызванные им к жизни социальные силы от самого себя и обнаруживая эти силы противостоящими себе как особые материальные, социальные и идеологические сущности. Поскольку человеческая деятельность в развитом обществе, в общественно-экономических формациях существует как нечто противоположное человеку в форме политической сферы, религии, рынка, денежных механизмов, то эти внешние сущности начинают возвышаться над человеком как высшие внешние силы управляющие им. В сущности, здесь формируется проблема отчуждения. Она описывает состояние, когда всемогущий творец истории оказывается бессильным перед тиранией истории и ее продуктов.

Все эти тезисы были проговорены К. Марксом в ходе создания его материалистического понимания истории. Ранний К. Маркс в

«Экономическо-философских рукописях 1844 г.» продемонстрировал, что его марксизм изначально имел две формы.

Первая, ранняя форма марксизма К. Маркса - еще ненаучная и антропологическая концепция «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» - построена по модели «ореха» (схема «Гегель в Фейербахе»). Она изобилует чуждой зрелому марксизму терминологией из области психологического анализа общественных отношений, вроде «отчуждение», «личность», «человек». После «эпистемологического разрыва 1848 г.» (термин французского марксиста Л. Альтюсера) марксизм стал пользоваться понятиями: «эксплуатация», «индивиды как суппорты социальных отношений», «классовые индивиды». Сама теория «товарного фетишизма» в первом томе «Капитала» стала остатком прежнего ненаучного антропологического крена, экивоком и заигрыванием с гегельянщиной. Второй формой марксизма – зрелого и научного, где отсутствует проблематика личности – стали подготовительные рукописи к «Капиталу» и последующие труды К. Маркса и Ф. Энгельса. Встать на точку зрения признания марксизмом трудов раннего К. Маркса – значит стать последователем Р. Гароди, отвергнутого за ревизионизм Французской коммунистической партией еще в 1966 г. Уже в конце XX века Р. Гароди завершил свою творческую духовную эволюцию в облики модернизированного мусульманина. Перестройка СССР и перестройка в СССР начиналась с крена в рассуждения об общечеловеческих ценностях, личности, ее новом мышлении и о правах человека, использованных западными спецслужбами и манипулируемыми ими диссидентскими группами.

Мысль о том, что классовая борьба рабочих приведет к свержению господства буржуазии и власть возьмет в руки пролетариат, потрясает мир до сих пор, а процесс формирования пролетариата в класс и завоевания им политической власти может стать смыслом жизни передовой интеллигенции. Западные – историцистская впоследствии еврокоммунистическая, а значит, антикоммунистическая (А. Грамши) и структуралистская (группа Л. Альтюсера) – версии марксизма в XX в. настаивали на том, что диктатура осуществляется через гегемонию класса, через идеологические аппараты государства. Сталинизм подорвал веру в гуманистический марксистский проект. Вспомним, что замена диктатуры пролетариата диктатурой номенклатуры, разоблачение

культы личности и его последствий XX съездом КПСС поставили левых интеллектуалов Запада, особенно в Италии и Франции, в трудное положение: трудно было противостоять тогдашнему гуманистическому экзистенциалистскому «прибою» и иным формам штурма марксизма буржуазной идеологией.

Открытая К. Марксом новая наука об истории («мы знаем единственную науку – науку Истории», говорили классики) меняет ситуацию в теоретической области: она позволяет покончить с традиционным господством идеализма. В сущности стало ясно, что борьба классов может резюмироваться в борьбе за или против слова, в борьбе за термин. Опыт перестройки в СССР показал, что наиболее опасно слово «гуманизм» и связанный с ним термин «личность». Хотя коммунисты борются за свободное, справедливое общество, нельзя говорить, что марксизм – это гуманизм, ибо на практике термин «гуманизм» используется буржуазной идеологией для противопоставления понятию: борьба классов.

Философы-марксисты должны отказаться от выражения «человек творит историю» потому, что оно используется буржуазной идеологией в противовес пролетарскому выражению «массы творят историю». Философия, следовательно, сражается за понятия, за слова, за их верный смысл и его нюансы, и эта борьба является частью политической борьбы. А потому настоящий марксизм ведет бой и в сфере научных понятий («концепция», «теория», «отчуждение», «дискурс»), а также в сфере обычных, выражающих их терминов (не «личности» и «права человека», но «люди», «массы», «народ», «борьба классов»).

Люди, реально строившие ударным трудом социализм, были далеки от того, чтобы самостоятельно обнаружить в работах К. Маркса период (до 1845 г.), содержащий отрыв от буржуазной идеологии, и период созревания и становления марксизма (1845-1857 гг.). А после XXII съезда КПСС, когда съезд единогласно отказался от классового подхода и тезиса о диктатуре пролетариата это было вовсе сделать невозможно. Съезд взял на вооружение пропаганды партии и марксистско-ленинского образования в университетах марксизма-ленинизма работы и идеи раннего К. Маркса.

Съезд КПСС реально отказался от реального социализма, построенного как переходный период от капитализма к коммунизму

в середине 30 гг. Съезд КПСС не заметил этого реального коммунизма, построенного советским народом, и взял курс на построение социализма в десять лет и построение коммунизма в следующее десятилетие. Начался период, который завершился в 1991 г. установлением диктатуры буржуазии. В этот тридцатилетний период была раздроблена единая общенародная собственность, началась ее приватизация партийно-государственным аппаратом и сосредоточение в руках частных собственников.

Иначе говоря, в условиях разрушения реального социализма история XX в. показывает, что в начавшейся в СССР десталинизации, когда проблемы морали и политики вышли на первый план, в общественном сознании стала господствовать идеология молодого К. Маркса. Она способна временно заменять серьезную теорию построения коммунизма, отвергая сталинизм обозначенный как догматизм. Однако на самом деле так называемые «сталинские преступления» на самом деле - это не отклонения и деформации социализма, но продукт продолжающейся классовой борьбы и неизбежность хода истории. В сущности, сторонников И.В. Сталина следует называть не сталинисты, но сталинцы.

Все это оставшиеся аутентичные марксисты не могли рассказать студентам и слушателям, будучи связанными партийной дисциплиной и общим упадком марксизма в эпоху брежневистской сдачи позиций и понурого следование за губительным курсом, заложенным Н.С. Хрущевым. Разговоры в узком кругу о подлинном марксизме могли квалифицироваться как подрывная антисоветская деятельность.

Н.С. Хрущев был снят со всех постов в 1964 г., но курс его сохранился в новой экономической реформе 1965 г., в идеях его друга, «дедушки перестройки» Е.Г. Либермана, в дальнейшей деконструкции советской власти и реальной диктатуры рабочего класса. Стало понятно, что теперь в общем упадке и безмятежности необходимо преобразование оставшейся инерциальной практики масс в философские тезисы. И центральная задача здесь - критика гуманизма, ликвидация кантовского наследия путем устранения понятия субъекта, введение ленинской теории отражения. Именно поэтому вслед за удалением ревизионистской модели гуманизма из марксистской теории должно последовать ее выбрасывание из практики. Однако практика оказалась ложной. Не ложная теория, но ошибочная практика создавала ложные теории.

Гуманистический перелом в общественных науках

Гуманистический перелом в общественных науках привел к появлению марксистов, исходивших в своих построениях из тезиса о диалектическом тождестве личности и общественных отношений. Такая радикальная социологизация образа человека призывала отечественных философов к изучению потребностей человека и провозглашала вслед за ранними и незрелыми «Экономическо-философскими рукописями 1844 г.» грядущее торжество наиболее полного удовлетворения растущих потребностей не рабочего класса, а каждого советского человека и некоего советского народа как новой исторической общности людей. Впоследствии при капитализме эта несвязанная внутри себя общность был названа новой гражданской нацией. В этой общности люди связаны узкокорыстными интересами. Их интересы есть связь потребностей как свернутых общественных отношений в структуре личности и общественных отношений как развернутых вовне потребностей. Молодой К. Маркс писал: «Общество – каким оно выступает для политэконома – есть буржуазное общество, где каждый индивид представляет собой некоторый замкнутый комплекс потребностей и существует для другого лишь постольку, - а другой существует для другого лишь постольку, - поскольку они обоюдно становятся друг для друга средством» [8].

Вся хрущевско-горбачевская сугубо материалистическая перестройка исходила из необходимости демократизации для построения некоего «социализма с человеческим лицом» и потому была целиком навеяна работами раннего К. Маркса с его идеологией человека и воспеванием потребностей как скрытой и интимной формы существования общественных отношений в структуре личности. А все мы знаем слитность хрущевизма с волюнтаризмом, известны и подавленные силой армии «народные восстания против Никиты». Действительно. Расстрел рабочих в Новочеркасске в 1962 г. показал, что партия и государство перестали выражать интересы рабочего класса, они перешли на сторону партийной бюрократии, выступившей как эксплуататорский класс.

По отношению к образу социализма позднего Маркса-Ленина-Сталина такая перестройка объективно была ревизионизмом, а ее деятелями - ренегатами. Их ренегатство проявилось в полной мере

в контрреволюционном свертывании перестройки, разрушении реального социализма и приватизационном расхищении общенародной собственности сформировавшимися потребностями правящих материалистов – выходцев из партийного и комсомольского аппарата. В этом наглядно проявился вред гуманистического тумана философии раннего К. Маркса, узурпированного коммунистическими бонзами и протежированными ими приватизаторами. В результате в ссср во второй половине хх в. восторжествовал ранний К. Маркс, которого официально по аналогии с лукачевским образом «молодого Гегеля» стали называть «молодым Марксом». Именно идеи молодого К. Маркса определили вектор перестройки (вдохновили массы на демократическое дымовое прикрытие бюрократической революции аппарата) и привели в конце хх в. к формированию вождистской системы ельцинизма как власти буржуазии. И когда «Радио Пекин» в период «великой пролетарской культурной революции» называло кпсс ревизионистской партией, льющей воду на мельницу американского империализма. Тогда, в ссср нам странны были эти обвинения. Теперь выяснилось, что кпсс была ревизионистской партией, по определению кпк, Мао Цзедун был прав на 80 %. И потому мы как наследники красного советского проекта не желаем уходить в историю наследниками ревизионистов.

Исторический процесс как создание все новых форм отчуждения на основе ликвидации отчуждения

Неомарксистская группа авторов загребского журнала «Праксис» в 60 гг. прошлого столетия обратила внимание на то, что каждая историческая форма отчуждения обладает своим содержанием и функциями, а потому не могут быть оценены и объяснены единообразно. Это значит, что всякая ситуация отчуждения исторически оправдана и может быть преодолена только тогда, когда создаются условия для более свободного развития человеческих творческих сил и социальных связей. Несмотря на то, что вся история есть преодоление отчуждения, некоторые формы отчуждения способствуют развитию человека в исторически ограниченных условиях. Отдельные формы отчуждения оказываются прогрессивными предпосылками развития человека в определенных условиях истории.

П. Враницкий писал: «Когда новое историческое развитие открывает путь для освобождения человека от некоторых форм отчуждения, старые формы отчуждения становятся нетерпимыми». [9] Некоторые формы отчуждения начинают быстро исчезать в таких условиях – пропадает рабство, некоторые формы религиозного отчуждения. Можно определить исторический процесс как создание все новых форм отчуждения на основе ликвидации отчуждения – преодоления отчуждения, деальенации. Это процесс разрушения отчужденного мира набирает силу по мере роста человеческой активности и свободы. Однако неомарксисты, объявившие современный мир тотально отчужденным, стали настаивать не только на преодолении классовых различий, но и расовых, национальных и иных.

Буржуазное общество вознесло развитие человека на небывалую высоту, но только в рамках превращения человека рыночного общества в часть всеобщей социальной машинерии и отношений денежной зависимости. Общество товарного производства превратило все в товар. В вещь.

Человек в таком обществе продает свою способность к труду, то есть рабочую силу, равно как всякий продает все, что находится в его распоряжении: товары, ум, идеи, торговлю, тело, талант. Человек, который в повседневной жизни такого общества, является товаром, производящим другие товары, выступающий частью механизма производства стоимостей, может легко стать частью социального механизма, рассматривающего другого человека или целую нацию как врага. Доказательством тому служат мировые войны, в которых цивилизованные нации становились бестиями, а также многочисленные региональные конфликты. Товарный фетишизм самый простой и легко наблюдаемый продукт такого положения дел. Товар обретает возрастающей магической силой. Люди приходят к выводу, что обладание определенными товарами изменяет человеческие способности, и это может быть названо овеществлением человека. В буржуазном обществе это основная форма отчуждения. С ней связаны улыбки, политкорректность и деловое общение, при котором к человеку относятся как к вещи. Вообще любые формы антигуманизма, развившиеся во второй половине XX в., вытекают из этого фундаментального факта.

Трансгуманизм, браки и секс с роботами, широкое распространение вендинговых аппаратов по продаже сексуальных игрушек, запахов и артефактов, приложение к смартфонам о согласовании сексуальных

желаний, договоры между супругами и однополыми партнерами - все это продукт рыночного общества. Любые попытки социологов и психологов решить эти внеличные конфликты, обречены на провал, пишет Враницкий [9]. Все эти попытки суть паллиативы для решения проблемы, которая не носит изначально психологический или технологический характер.

Более того, человек может быть осведомлен о своем положении в качестве отчужденного существа, но в итоге его личность начинает раздваиваться и настраиваться против своей сущности, образуя тем самым раздвоенного человека – homo duplex. Как человек он не воспринимает себя в качестве части более широкого сообщества. Но как официальное существо он не чувствует себя человеком. Прогресс человечества идет к социализму через преодоление отчуждения в самых чудовищных формах войн, концлагерей, газовых камер.

Сегодня проблема социализма и управления экономикой развитого общества должна рассматриваться в философско-социологической перспективе в широком горизонте всей человеческой истории, а не только истории европейской тлт российской, истории капиталистической и коммунистической. Коммунистическая революция первоначально не обращает никакого внимания на проблему отчуждения. Обычно считается, что революционная партия освобождает в ходе преобразования незрелого коммунизма в коммунизм зрелый человека от эксплуатации и наемного труда. В ходе этого освободительного процесса преодолевается и отчуждение. В период сталинизма и впоследствии многие теоретики социализма были уверены, что социализм несовместим с отчуждением, что социализм обладает иммунитетом от этой социальной болезни. Однако такого иммунитета нет, поскольку при уничтожении частной собственности, она остается в потенции, а, значит, возникает и отчуждение – в форме рынка, товара и денег. Говоря языком Г. Гегеля, товар это желудь, из которого вырастает дуб рынка. По К. Марксу, тайна частной собственности продуктом отчужденного труда, а с другой стороны, средством его отчуждения, реализацией этого отчуждения.

Однако исторический опыт показывает совершенно другую картину. Дело в том, что общество диктатуры пролетариата неизбежно развивается на базе отчужденных форм человеческой деятельности – государство, классы, партии, синдикаты, нации, рынок. Бюрократия, религия, товарное

производство. В короткий период военного коммунизма в ссср эти формы оказались пригнанными, однако они расцвели в период нэпа и развернутого построения социализма. И это при том, что отчужденные социальные формы обрели новый смысл, символику, назначение и человеческий потенциал. История показала, что отчуждение, говоря языком Библии, это краеугольный камень, который презрели строители. Отчуждение – центральная проблема социализма.

Поскольку социализм и социалистическая революция как революция четвертого сословия вносит решающий вклад в освобождение человека, то социализм и должен направить все усилия на развитие человека, на творческое развитие личности, на расширение сферы свободного времени не просто как времени свободного от труда, но как времени свободного развития личности. Это значит, что социализм призван создать во всех сферах культуры, производства, образования такие условия, при которых трудящийся человек сможет быть свободным и сует управлять всем объемом своей жизнедеятельности. Абсолютизация политического фактора в этом процессе приводит к кризисным явлениям в социализме. Это значит, что на первый план выходит роль рабочих советов и всей советской власти, которая сама вырабатывает, принимает и контролирует законы.

Естественно, социализм не может быть понят как скачок из царства необходимости в царство свободы – таким скачком является коммунизм. Социализм может быть понят как скачок из мира отчуждения в неотчужденный социальный мир. В историческом процессе социализм не увеличивает, но преодолевает отчуждение. Поскольку социализм является иерархическим обществом, естественно, что спутником социализма оказывается бюрократизм. Об этом много раз в статьях после победы революции писал В.И. Ленин. Верхние слои бюрократии становятся автономными и господствующими над низшими слоями. Это значит, что тенденция к формированию новых форм отчуждения и борьба с этими формами присущи социализму.

Социализм вообще представляется как процесс, в котором развитие форм самоуправления приходит в противоречие с тенденциями бюрократизации и огосударствления. Этот конфликт является не формальным и не линейным, он носит глубоко диалектический характер проявления сущности и обнаружения закона. Форма развития

социализма только тогда отвечает его сущности и историческому призванию, когда социализм изживает и растворяет порождаемые им формы отчуждения. Уничтожение отчуждения парадоксально осуществляется через борьбу различных форм отчуждения и неотчужденных форм социальности. И это глубоко социальная сущность и историческое призвание социализма – преодоление «узкого горизонта буржуазного права». В отличие от всех предшествующих форм государственного управления, которые стремились сделать свое господство вечным, социалистические силы общества используют свои возможности для самоустранения и преодоления своего управления.

Обнаруженная нами диалектика развития социализма позволяет поставить вопрос о пересмотре сложившейся концепции понимания социализма как первой фазы коммунизма, как незрелого коммунизма. Из этой концепции вытекала идея развитого социализма и совершенствования социализма до отдельной формации. Теперь получается, что коммунизм есть непосредственный переходный период от капитализма, в рамках которого преодолевается частная собственность, а социализм есть гуманистическое измерение этого общества или реальный практический гуманизм. Под вопрос ставятся либеральные антикоммунистические идеи о том, что социализм это варварство, насилие и антигуманизм и, следовательно, тупиковая ветвь развития по отношению к капитализму как столбовой дорожке цивилизации. Однако такой анализ требует дальнейшего концептуального развития идей марксизма в контексте исторической практики XX-XXI вв.

Западный человек и российский человек: мечта или лестница целей

Почему не смог реализоваться социализм после установления основ коммунизма? Потому, что народная мечта была заменена целями. В оборот в РФ вошло выражение «лестница целей». В западной культуре цель отождествляется с мечтой, в психоанализе мечта представляет собой нечто опасное, иррациональное, что должно контролироваться или, напротив, освобождаться. Что происходит в массовой культуре, как скромно отражается различие западной иудейской денежной и русской соборной культуры, французской ментальности и российской?

На днях в екатеринбургском троллейбусе в бегущей строке появился свежий анекдот. Этот живой анекдот перед Чемпионатом мира по футболу свидетельствует об общении цивилизаций и народов не только в официальных формах, когда гнусавым голосом коряво по-английски объявляют остановки, но в форме живых шуток и анекдотов. Две лягушки на болоте увидели вонзившуюся возле носа стрелу. Первая лягушка воскликнула: «Ой, это Иван-царевич». Вторая: «Иван-царевич не так страшно. Страшно то, что мы во Франции живем».

Люди смеются в транспорте, им понятно, что первая лягушка явно русская мечтательница, как и все мы. А в чем эта русская мечта состоит? Бывший «соловей Генштаба» писатель и редактор газеты духовной оппозиции «Завтра» А.А. Проханов, прославляя единый майский 2018 г. Указ президента рф, уточняет: «О чём русская мечта? О чём мечтает русский народ, на что уповает во все тысячелетия своей истории, начиная с языческих сказочных времён и кончая сегодняшней цифровой реальностью? Волшебные сказки, которые мы читали, перелистывая чудные книги с иллюстрациями Билибина. Молодильные яблоки, волшебное одоление старости, немощи, дряхлости, преодоление хвори, преодоление самой огромной несправедливости на свете — смерти — с этими древними сказочными мечтаниями связан указ президента о продлении земной человеческой жизни, о создании новых больниц, сверхсовременных медицинских центров, которые должны победить болезни и продлить человеческую жизнь, сделать многоядными наши сёла и города. Русские космисты, такие как великий мечтатель Николай Фёдоров, создали сказочную небывалую утопию, согласно которой возможно воскрешение мёртвых. Современные люди должны соединиться в едином духовном стремлении, чтобы своим братством, своими трудами и радениями воскресить безвременно ушедших отцов. Разве не дышит это учение в указах, побуждающих нас стремительно развивать науки и цифровую реальность? Совершенствовать нашу общественную жизнь, душу отдельного человека и всего нашего общества, ибо, по Фёдорову, сказочное воскрешение возможно, когда сольются воедино великая наука и великая нравственность. И эта сказка о бессмертии, как и фёдоровская утопическая мечта, начинает брезжить в закрытых лабораториях, где строят искусственный интеллект, где озарённый человек благоговееет перед всякой жизнью: жизнью цветка

и звезды, — продлевая эту жизнь не только себе и ближним, но и мирозданию, сберегая вселенную от тепловой смерти.

Русский народ мечтал и продолжает мечтать о божественной справедливости, о благом устройстве земной жизни, о гармонии в отношениях между людьми: где сильный протягивает руку слабому, где гордец или кичливый богач всегда проигрывает народному простаку, несущему людям добро. Именно на это стремление к гармонии, к преодолению мучительного неравенства, терзающего наше общество, направлен президентский указ о преодолении бедности. Но только гармоничное общество, объединённое высшей целью, осенённое русской мечтой, способно осуществить прорыв, долгожданный рывок, к которому ведут президентские указы.

А скатерть-самобранка? Расстели её и появятся на ней все яства, все царские блюда. А волшебный горшочек, в котором варится каша, и её так много, что она может напитать весь люд, насытить все города и селения? И всякий будет сыт и доволен. А удачливые молодцы, которые в одну ночь могут построить небывалой красоты дворцы, чудесные города? Ведь это всё та же русская мечта о семейном благе, о достатке, о крепкой крыше над головой, о красоте и порядке в наших сёлах, где больше не будет хрущоб и свалок. И там, где сегодня унылые, закопчённые посёлки с мёртвыми остановившимися заводами и печальными жителями, там возникнет город-сад. Тот самый, о котором мечтал Маяковский. Тот самый, о котором мечтали раненые войной, в линиях гимнастёрках садовники, разбивая сады на разорённой войной земле.

Об этом говорят указы президента, изложенные сухим языком государственных уложений, но таящие в себе вековую русскую мечту о райских садах. А ковёр-самолёт, а русский Икар, что карабкается на колокольню и оттуда летит на крыльях из берёсты и воловьей кожи, ликует и славит Господа перед тем, как упасть и разбиться? А страна, которая пахала землю деревянной сохой, а потом, благодаря великой мечте, стала страной космических станций и ядерных установок? Об этом говорит указ о цифровой экономике, о народившейся цифросфере — потрясающей в своей сложности, красоте и опасности цифросфере, которая вдруг явилась в наших семьях, в наших учебных классах, на поле боя, на огромных заводах и в громадных корпорациях». [10]

А.А. Проханов далее утверждает, что «указы — это поставленные цели — так, как они ставились в прежние века, будь то уложения царей или директивы партийных съездов. Эти поставленные цели были достижимы, иногда целиком, иногда — не в полной мере. Достижение этих целей передвигало страну с одной цивилизационной ступени на другую.

Но цели отличаются от мечты. Мечта недостижима. Недостижима Полярная звезда. Мечта — это то, что существовало всегда, изначально, от зарождения народа в его непрерывном пути и странствии. Мечта — это то, что соединяет людей с абсолютным благом, с абсолютным совершенством, с абсолютной красотой и любовью. Мечта — это путь. Не из Москвы в Петербург. Не с Земли на Марс. А в то неочертанное, незапятнанное, неосквернённое, прекрасное в своей недостижимости будущее, которое, едва мы его коснёмся рукой, вновь удаляется в бесконечность.

Цель — это только ступень к великой мечте. Этих ступеней бесчисленное множество. По мере того, как мы поднимаемся по этим ступеням, соскальзывая и падая, мечта остаётся недостижимой и путеводной. Она спасает нас в самые страшные периоды нашей истории, она ведёт нас, и мы плывём за ней на обломках разбившегося в бурю корабля через пучину исторических вод, доплываем до нового берега, выходим на сушу и вновь строим наше великое государство».[10]

Западный человек и российский человек различаются не по целям, они различаются по мечте. Существует ли западная мечта или же совокупность целей? Такова тема дальнейших исследований. А.А. Зиновьев много лет, проживший на Западе, называл западное общество глобальным человеичником и западнизмом, западного человека западоидом, а клеточку этого общества находил в денежном контракте. Так ли это? И каково же тогда российское буржуазное общество после демократической контрреволюции?

Российское общество и мировой исторический процесс: возможен ли анализ, гипотезы и прогнозы?

Российское общество – историческая Россия представляет собой священные рубежи бытия нашего русского советского человека,

независящие от нас самих. Видимо, это относится не только к обществу, которое, по сути, духовно-социальное образование, но относится к согражданам, товарищам: «нет уз святее товарищества», как прозорливо писал Гоголь. И обращение к началам российского общества и его эсхатологии - мучительные и вечные вопрошания. Русская земля буквально дышит в наших чувствах. Боль за нее, за нашего кормильца, за деревню, без которой не быть России-матушки, пронизывают любого человека, даже горожанина! А через ее национальное своеобразие и историческое призвание (И.А. Ильин), место, роль, судьбу и миссию, можно ученым и простым людям провести свою теоретическую линию. Все страны граничат друг с другом, а Россия - с Богом (Р. М. Рильке).

В отличие от личности весьма затруднительно квалифицировать сущность современного российского общества, характеризовать его социально-экономический и государственно-политический строй, идеологию. Формационный, цивилизационный, технико-технологический, информационный, культурологический подходы в понимании общества должны быть осмыслены в их диалектическом перекрестии с духовно-нравственных позиций. Сердцевинной, внутренней и сущностной стороной жизни социума на всех его уровнях и формах структурной организации, начиная от первичного звена и непосредственных общностей людей (семья, производственно-трудовые ячейки и т.д.) и завершая обществом как единым социальным организмом в целом, является духовно-нравственный миропорядок. Внешние отношения социальности - в экономике, в общественно-государственном устройстве и политике, в любой другой сфере - предполагают внутреннюю связь между людьми, духовную в своей основе. Именно духовный нерв животворит ткань общественных отношений, деятельности, организационно-структурных форм и институтов общества. Без учета этого определяющего фактора невозможны человеческие контакты и нормальное функционирование любой сферы общественной жизни.

Без этого понимания цели и направления истории человечество будет напоминать картину Питера Брейгеля Старшего «Слепые», там, где слепые ведут слепых. Для русских цивилизационный неоиндустриализм, промышленное преобразование планеты возникает как солидарный образ привлекательного будущего, как его горизонт для всего

человечества в сфере реального практического синтеза традиционной русской цивилизации и прогрессивной социалистической формации. Этот проект будущего станет не утопическим цивилизирующий человечество средством, спасающий от мировой войны и социальной несправедливости. Цивилизационный неоиндустриализм или смерть: так сегодня стоит вопрос в новом столетии.

В качестве общей идеи общего дела цивилизационный неоиндустриализм выступает как пятая мировая теория, а в качестве всеобъемлющей идеологии, отвечающей исторически на все явления природы, общества и духа он является четвертой формой осмысления мира. Четвертой научно-философской всеобъемлющей, конкурирующей с религиозными всеобъемлющими картинами мира, - вслед за Аристотелевской энциклопедической философией, Гегелевской философской системой, Марксовской диалектикой «Капитала».

Все страны придут в общее будущее своими путями. Однако опыт исторической России в XX в. позволил народам найти способы ускоренного решения цивилизационных задач народами и регионами планеты. Страны с глубокой национальной историей оказываются способны решить общецивилизационные задачи благодаря неоиндустриальному вектору развития, когда задачи буржуазно-демократические легко решаются более передовой социалистической формацией. Классическая философия с ее поиском истины и подтверждением ее исторической практикой избегает угрозы рассмотрения мира как игры слепых сил, различий и повторений, но позволяет создать новое представление о будущем как диалектике новых социальных сил. Все это говорит о том, что западная цивилизация оказывается тупиковым вариантом развития общества.

Но и российский капитализм, равно как и советский социализм не давал решения вопроса. Ведь вопрос возникает для человечества не о трансгуманизме, но о создании нового человека, новой личности, владеющей своими сущностными силами – тем, что было зафиксировано в «Моральном кодексе строителя коммунизма». Вновь всем очевидно, что русский социализм уткнулся в свою собственную ограниченность как незрелый и несовершенный коммунизм. Повторим, что в отличие от капитализма, который прекрасно развивается на основе отчуждения, социализм может существовать и развиваться только,

если преодолевается и уничтожается несправедливость и исторические формы отчуждения.

Культовый советский философ Э. В. Ильенков в работе «Что там, в Зазеркалье?», опубликованной в его книге «Искусство и коммунистический идеал», сравнивал капитализм с системой великолепных колесиков, перепутанных рваными нитками и ржавыми тросами туманного и мистифицированного денежного обращения. Такой механизм, в конечном счете, обречен историей на свалку или же должен быть сдан в музей вместе с бронзовым топором. Заметим, что Э. В. Ильенкова в указанном сравнении впечатлила первая в его жизни выставка поп-арта в Вене: он увидел не отдельные шедевры дегенеративного искусства, но, используя силу абстракции, понял, как искусство приносит себя в жертву, демонстрируя нам кошмары капиталистического цивилизованного существования.[11] Как и на выставке, допотопный механизм капиталистического производства и потребления скрипит, хотя и часто останавливается. Иначе говоря, с точки зрения социалистического экономизма капитализм лишь в последней инстанции жестокое и несправедливое, скрыто тоталитарное общество (такова оценка его ранним К. Марксом). С научно-теоретической развитой точки зрения, прошедшей путь восхождения от абстрактного к конкретному, социализм – это в первую очередь эффективное производство и только поэтому справедливое общество, обладающее, тем не менее «родимыми пятнами капитализма», в частности знаменитым «узким горизонтом буржуазного права», зафиксированным достаточно поздно К. Марксом в его «Критике Готской программы».

Как можно понять человека вне национальных и классовых ограничений

В год 200-летия со дня рождения К. Маркса, следует попытаться использовать его методологию для понимания человека вне национальных и классовых ограничений. К. Маркс писал в противоположность всем обвинениям его в экономическом детерминизме и якобы в узком классовом подходе, что при коммунизме всякий не будет Рафаэлем, но тот, в ком сидит Рафаэль, им станет. То есть не будет социальных запретов и ограничений. Это значит, что философия разобьет свой

узкий круг, что она сможет поднять существенные человеческие вопросы времени и превратится в социальную дискуссию о путях развития и движения. Дискуссию свободную, равную и широкую среди тех, кто ставит эти вопросы и мыслит.

При коммунизме и гуманизме политика развивается в этом же направлении. Она исчезает как привилегированная форма деятельности особого профессионального слоя, определяемая экономическими интересами общественного класса, находящегося у власти. Политика начинает обсуждать публично важнейшие проблемы жизни общества. При коммунизме и гуманизме именно философия как критическая саморефлексия начинает направлять всю деятельность общества, в том числе и его политику. В таком обществе величайшей ценностью становится другой человек, но не философия и не политика как специализированные формы духовного производства и управления. К. Маркс отмечает: «Мы видим, как на место экономического *богатства* и экономической *нищеты* становятся *богатый человек* и богатая *человеческая* потребность. *Богатый человек* — это в то же время человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*. Не только *богатство* человека, но и *бедность* его получает при социализме в равной мере человеческое и потому общественное значение. Она есть пассивная связь, заставляющая человека ощущать потребность в том величайшем богатстве, каким является *другой человек*. Господство предметной сущности во мне, чувственная вспышка моей сущностной деятельности есть *страсть*, которая, таким образом, становится здесь *деятельностью* моего существа.

Какое-нибудь *существо* является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим *существованием* самому себе. Человек, живущий милостью другого, считает себя зависимым существом. Но я живу целиком милостью другого, если я обязан ему не только поддержанием моей жизни, но сверх того еще и тем, что он мою *жизнь создал*, что он — *источник* моей жизни; а моя жизнь непременно имеет такую причину вне себя, если она не есть мое собственное творение. Вот

почему *творение* является таким представлением, которое весьма трудно вытеснить из народного сознания. Народному сознанию *непонятно* чрез-себя-бытие природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем *осязательным фактам* практической жизни». [12]

Вместо пассивного ожидания будущего философия создает реальный мир не в плане его конструирования и производства смыслов, но в плане создания объекта критики и преодоления противоречий. Философия выходит за узкие рамки философов и обращается к нефилософам. Но не только к ученым, художественным деятелям и творцам, политикам, а ко всем размышляющим о проблемах жизни и развития. В первую очередь речь идет о носителях социальных перемен в прогрессивном направлении – о рабочем классе. К. Маркс говорит о социалистическом человеке как развитом и гуманном, человеке, который не нуждается в иллюзорных формах сознания. Он нуждается только в философии и всемирной истории.

К. Маркс пишет: «Так как для социалистического человека *существенная реальность* человека и природы приобрела практический, чувственный, наглядный характер, причем человек наглядно стал для человека бытием природы, а природа наглядно стала для него бытием человека, то стал практически невозможным вопрос о каком-то *чуждом* существе, о существе, стоящем над природой и человеком, — вопрос, заключающий в себе признание несущественности природы и человека. *Атеизм*, как отрицание этой несущественности, не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является *отрицанием бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания; но социализм, как социализм, уже не нуждается в таком опосредствовании: он начинается с *теоретически и практически чувственного сознания* человека и природы как *сущности*. Социализм есть *положительное*, уже не опосредствуемое отрицанием религии *самосознание* человека, подобно тому как *действительная жизнь* есть положительная действительность человека, уже не опосредствуемая отрицанием частной собственности, *коммунизмом*. Коммунизм есть позиция как отрицание отрицания, поэтому он является *действительным*, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эмансипации и обратного отвоевания человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего,

но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества». [13] Он говорит о новом социалистическом человеке, который, несомненно, богаче, чем человек коммунистического общества: «Но так как для социалистического человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою, *процесса*.» [14]

К. Маркс утверждает, что коммунизм в его первой форме прост и груб и беднее социализма. Он пишет: «Беря отношение частной собственности в его *всеобщности*, коммунизм 1) в его первой форме является лишь *обобщением* и *завершением* этого отношения. (Проституция является лишь некоторым особым выражением всеобщего проституирования рабочего, а так как это проституирование представляет собой такое отношение, в которое попадает не только проституруемый, но и проституирующий, причем гнусность последнего еще гораздо больше, то и капиталист и т. д. подпадает под эту категорию). Как таковой он имеет двоякий вид: во-первых, господство *вещественной* собственности над ним так велико, что он стремится уничтожить все то, чем, на началах *частной собственности*, не могут обладать все; он хочет *насильственно* абстрагироваться от таланта и т.д.». [15] Неужели теперь непонятно, что коммунизм является всего лишь первым шагом к социализму?! Все страны придут к социализму, но придут разными путями. Русский социализм не состоялся, французский еврокоммунизм сорвался. Впереди третья попытка утверждения нового прогрессивного общественного строя. Но пока мы наблюдаем новые формы диалога и рождение необходимости понимания общей исторической правды. Демонизация и инфернализация русской идеи и русской мечты, трансформированной в русский коммунизм, исторически завершаются.

Библиография

1. Hamilton R. F. The Communist Manifesto at 150 // Society. Vol. 38. # 4. May 2001. p. 75-90
2. Плюта Р. Россия не должна повторить ошибок ссср // Изборский клуб. Русские стратегии. № 1 (47), 2017. с. 85

3. Vranicki P. Socialism and the problem of Alienation // Marxist humanism and praxis. N.Y.: Prometheus books. 1978. p.36
4. Ibid. p. 38
5. Глазьев С. Ю. Социалистический выбор открывает перспективу включения нашей страны в ядро нового мирохозяйственного уклада <http://www.politicsglobal.ru/archives/17968>
6. Petrovic G. Philosophy and politics in Socialism // Marxist humanism and praxis. N.Y.: Prometheus books. 1978. p. 7
7. Рыклин М.К. Коммунизм как религия. Интеллектуалы и Октябрьская революция. М.: Новое литературное обозрение. 2009.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 42. с.140
9. Vranicki P. Socialism and the problem of Alienation // Marxist humanism and praxis. N.Y.: Prometheus books. 1978. p.36
10. Проханов А.А. Цель и мечта. Сегодня мы в очередной уже раз проходим сквозь игольное ушко русской истории - http://zavtra.ru/blogs/tcel_i_mechta
11. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. с. 174-178
12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 42. с.125
13. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 42. с.127
14. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 42. с.126
15. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 42. с.114

Признание и идентичность^{*}

Михаил Малышев

Автономного Университета штата Мехико

Никакое разумное существо не может игнорировать биологический субстрат собственного существования: без последнего нельзя ни жить, ни добиться признания, ни обрести смысл жизни. Несомненно, что мы, как люди, причастны жизненным функциям нашего тела, хотя и не тождественны им; если бы мы составляли одно нераздельное целое с жизнью, то превратились бы в естественное существо, подобное любому другому живому организму; если бы мы сделали попытку слиться с биологическим субстратом жизни, то, как люди, сразу бы отдали себе отчет в невозможности сделать это. Человек тождествен себе в силу своей нетождественности; он не хочет быть простой вещью, замороженной в биологическом тождестве с самим собой, подобно существованию растения или животного, которые, кстати сказать, от раскола собственного бытия не страдают, а стало быть, и не обладают другой возможностью: они есть то, что представляют собой и только. Если бы человек слился с жизненными функциями своего тела, то он перестал бы быть самим собой, ибо без идеи, возвышающей значение его существования, жизнь утратила бы для него всякий смысл. И это обстоятельство конституирует основу для возведения в ранг смысла той цели, которую мы стремимся достичь в обмен на признание нашей личности со стороны значимых для нас других. Цель, которой мы обладаем и усилия, направленные на её осуществление, значат для нас больше, чем простой факт жизни, и поэтому нам кажется, что то, чего мы хотим достичь, должно подчинить себе наше существование.

^{*} **Reconocimiento e identidad**
Mijaíl Malishev
Universidad Autónoma del Estado de México

Термин «признание» был впервые отчеканен в качестве философской категории в *Феноменологии духа* Гегелем. С точки зрения немецкого философа, исток подлинно человеческого в человеке находится там, где биологический импульс, направленный на самосохранение, подчиняется стремлению к признанию. Необходимость в признании – это выражение коренного антропологического свойства человека, конституируемого в его отношении к другому человеку, в котором он нуждается не только для обмена благами и услугами, но и для подтверждения собственной значимости. Гегель положил борьбу за признание в основу своего истолкования динамики исторического процесса. Причем источник этой борьбы коренится не в дикой природе человека, а в самой сущности его духа. Жизнь духа – это победа над смертью и, одновременно, «искушение смертью».

Гегелевское понимание признания, страдает, на мой взгляд, рядом существенных изъянов. Во-первых, Гегель свел требование признания к борьбе, а поскольку для человека притязание на собственную значимость есть высшая ценность, превосходящая саму жизнь, то этот антагонизм, утверждая и возвышая личность одного соперника, неизбежно ведет к подчинению, рабству или смерти другого. Чтобы заставить другого человека признать значимость моей личности, я должен с необходимостью навязывать ему свою волю. Так что идея признания оказывается тесно связанной с идеей борьбы за власть, что, несомненно, существенно сужает спектр её значений. Во-вторых, борьба за признание, в том случае, если победитель не умерщвляет побежденного, а сохраняет ему жизнь, неизбежно трансформируется в отношении господства и подчинения, представленное в *Феноменологии духа* двумя фигурами: господином и рабом. В силу своего безусловного подчинения воле хозяина, раб исключается из специфически-человеческих условий жизни, но и господин, который силой добился своего права на признание, получает его не от равного и подобного себе по достоинству человека, а от бесправного существа, человека, так сказать, третьего сорта. Будучи закабаленным, раб полностью лишается права на признание себя как личности, но и победитель не достигает вожделенной цели, направленной на удовлетворение своей претензии на значимость, в силу того, что признание исходит от побежденного, *вынужденного* признавать превосходство своего господина под угрозой

смерти. Воля господина признается в её безусловной полноте тем, кому он в свою очередь отказывает в праве на полноправное признание в качестве человека, а, следовательно, претензия господина на безусловную собственную значимость оказывается в определенной мере ущербной. С точки зрения Тодорова, к которой я присоединяюсь, описание признания, как рождения человеческого в человеке в процессе смертельной борьбы не соответствует действительности по крайней мере в онтогенетическом плане, ибо «человек рождается не как итог борьбы, а как продукт любви. И результат этого рождения – не антогонизм человека с рабом, а более прозаическая пара, представленная родителем и ребенком» (Ibid.: 47).

Потребность в признании является неотъемлемым атрибутом, конституирующим общественную жизнь человека: хотеть быть признанным – значит хотеть быть кем-то и не просто кем-то, а в большинстве случаев кем-то более значимым, чем раньше. Мы в полной мере начинаем сознавать себя тогда, когда располагаем признанием кем мы являемся, что, в свою очередь, невозможно без оценки нас другими. Научиться уважать собственное достоинство – тоже значит немало! Если ты не сумеешь извлечь из своего достоинства никакой выгоды, то можешь хотя бы с достоинством переносить обиды, связанные с *заговором молчания* по поводу твоих заслуг. Что случилось бы с нами, если однажды мы утратили бы представления о собственной ценности, лишились бы идеи о том, что мы что-то значим в этой жизни и потеряли бы надежду на то, что наше имя, возможно, оставит какой-то след в памяти потомков после нашего ухода в небытие. Можно предположить, что наше существование лишилось бы важных стимулов или вообще утратило бы всякий смысл, если бы желание отличиться, выделиться, ощутить собственную ценность, заслужить уважение или просто быть полезным другим людям время от времени не появлялась бы в нашем сознании и не проходила бы через наши чувства. Разве можно назвать «жизнью» монотонное существование человека у которого нет никаких желаний, кому никто не кажется важным, и кто сам считает себя никому не нужным. Разумеется, что в определенных ситуациях мы ощущаем недостаток в признании, которого, по нашему мнению, по праву заслуживаем. Но полное отсутствие представления о собственной значимости, равно как и абсолютный дефицит признания со стороны наших ближних лишили бы нас возможности думать о завтрашнем дне,

превратил бы нас в жертву смутного безразличия или в заложника парализующей волю идеи абсурда.

Желание быть кем-то, а значит - быть признанным, если и не исчерпывает собой всей жизни, то, несомненно, составляет её неотъемлемую часть. Это желание может принять форму чувства хорошо выполненного долга, спасения за гробом, стремления обрести славу, сознания собственной неповторимости или утешения в том, что факт нашего бытия в этом мире не может быть ни стерт, ни отменен никакими последующими событиями. Человек не просто живет, а сознает себя живущим, что означает сопротивление тенденции к забвению, а следовательно, и утверждение им собственной значимости в этом мире. Но когда каждый из нас, полагаясь на собственный страх и риск, пытается любой ценой утвердить себя, обрести свое «спасение» перед лицом беспощадно-неумолимого времени, то это неизбежно приводит к печально-знаменитому состоянию «борьбы всех против всех».

Перефразируя формулу самосознания, отчеканенную Декартом, можно сказать, что своим мышлением я могу быть уверенным в достоверности собственного существования, но то, что я на деле собой представляю, я могу сознавать только на путях сравнения себя с другими. Причем это сравнение – это не простое сознание моего, если так можно выразиться, «пространственно-временного» отличия от других, а сознание моего существенного, коренного от них отличия, которое и образует фундамент сознания моего достоинства как радикально-неповторимой личности. Однако из этой «страсти к отличию», которое заключает в себе признание, произрастает угроза миру человека в его отношении к другому человеку: ведь притязание на отличие от другого всегда чревато потенциальным конфликтом и враждой по отношению к нему. Это неумеренно-страстное стремление человека к утверждению своего отличия от другого Платон называл «тимосом». Последний проявляется в действиях, направленных на достижение превосходства над другими. Наши душевные силы побуждают нашу волю к установлению диктата над волями других лиц, искушая и подстрекая нашу гордость стать господином над ними. С точки зрения Платона, «тимос» стремится не столько к самосохранению, сколько к смертельному риску самих носителей этой «страсти к отличию».

Если бы человек, утратил признание, а стало быть, сознание собственной значимости, то, возможно, что тогда исчезли бы алчность, ревность, зависть, злоба, высокомерие и тщеславие; но можно ли, изъяс из жизни человека стремление быть признанным, одновременно сделать её деятельной, творческой, интенсивной и возвышенной? Но можно ли создать такую жизнеспособную социальную систему, в которой каждый человек мог бы беспрепятственно возвышать ценность своего бытия, не навязывая при этом своей воли другому и не унижаясь перед его притязанием быть в свою очередь признанным? В горизонте ближайшего будущего трудно дать положительный ответ на этот вопрос, однако мы можем утверждать, не слишком боясь ошибиться, что если бы мы подавили в себе желание быть кем-то во мнении других, если бы мы отреклись от стремления быть принятыми ими во внимание, то, может быть, мы и продолжали бы жить, но суждения и оценки наших ближних утратили бы для нас всякую мотивирующую силу, и мы, скорее всего, превратились бы в безродных одиночек, влачащих жалкое существование без всякой цели и смысла. Отсюда следует, что именно признание делает человека *общественным человеком*. Стремление быть признанным обретается в каждом из нас, если не как исступленная одержимость, то, как естественная предрасположенность, которую можно акцентировать или приглушать, но которую нельзя полностью вытеснить или подавить. Не существует такого человека, который не чувствовал бы себя возвышенным и облагороженным тогда, когда его достижения приобретают статус *общественного признание*.

Признание можно рассматривать как средство борьбы против необратимости длительности: ведь со временем красота увядает, талант притупляется, а ясность ума меркнет. Разумеется, что признание не способно преодолеть необратимости времени, но оно может заставить прошлое «воскреснуть» в настоящем. Заслужить признание – это значит в какой-то форме предвосхитить будущее. Однако как бы мы тщательно его не учитывали, оно так или иначе всегда будет немного отличаться от предвидимого, и это «немногое» и есть то, что обогащает наш опыт. Подобно солнцу в зените человек, наделяемый общественным признанием, располагается между двумя полюсами - будущим и прошлым: он стремится в будущее, чтобы умножать свои заслуги и опирается на прошлое, чтобы оправдывать свои достижения. Чтобы

удержаться на гребне собственной значимости, он должен постоянно подтверждать преемственность между своим прошлым и будущим, между тем, кем он себя воспринимает и тем, чего от него ждут другие. Сделать то, что от тебя ожидают, подтвердить обещанное – именно в этом состоит значение термина «признание», ибо повторение есть подтверждение того, что ожидаемое должно свершиться. Признание принимает в расчет будущее, но не как простое повторение прошлого, а как чреватое скрытыми возможностями, а, стало быть, и не всегда в достаточной мере предвидимое. Чтобы находиться на высоте признания, его носитель должен быть предусмотрительным: постоянно обогащать свой опыт и укреплять благоприятное мнение других относительно достоинства своей личности. Когда нам приписывают высокие качества, то что-то должно говорить изнутри нашему сознанию: «за работу, не расслабляйся, не останавливайся на достигнутом, ибо в противном случае тебе грозит потеря доверия». Действительно, если по каким-либо причинам обещание не выполняется, то признание ставится под сомнение или отнимается у его носителя. Может быть поэтому в переживании признания, которым нас наделяют другие, наряду с радостью торжества иногда присутствует и некоторая доля смущения, ибо, когда мы не очень уверены в собственных силах и боимся опуститься ниже того, чего от нас ожидают другие, то мы заранее предвосхищаем стыд, который и побуждает нас не отступать, а прилагать максимум усилий, чтобы удержаться на высоте однажды завоеванного. Когда мы опускаемся ниже этого уровня, то заранее предвидим разочарование, вызванное обманом, связанным с ожиданием от нас адекватных действий. В этом смысле признание – это взыскательный страж границ нашей идентичности, который вселяет в нас уверенность и не позволяет нам отступать от ранее завоеванных рубежей. Чтобы эффективнее осуществлять свое *призвание*, нам необходимо ощущать на своем плече твердую руку поддержки *общественного признания*.

Признание значимости нашего существования является экзистенциальной предпосылкой нашего сосуществования с другими. Можно предположить, что просительный взгляд ребенка, ищущего одобрения в ответном взгляде своей матери, – это отнюдь не преходящий феномен, присущий определенному возрасту, а эмбрион *потребности в признании*, к которому так или иначе, осознанно или неосознанно,

стремится каждый из нас с целью обретения собственной значимости. Как бы ни был человек уверен в своих предшествующих достижениях и успехах, его преследует озабоченность, связанная с желанием подтвердить или увеличить свои заслуги, для чего он, собственно, и ищет признания у своих сородичей и сограждан. Оценка значимого другого утверждает нас в нашей идентичности. Если мы внимательно понаблюдаем за окружающими нас людьми, то вскоре заметим просительный оттенок во взгляде того, кто закончил какое-нибудь дело, завершил какое-либо произведение или просто значительно продвинулся в своей работе: и что?, и как?, не правда ли хорошо?, как бы говорит нам его вопрошающий взгляд.

Как правило, мы охотно готовы признать заслуги и величие выдающихся людей, которые внесли значительный вклад в обогащение материального благосостояния, научных достижений, духовного опыта и художественного видения мира человечества. Мы отдаем им дань уважения и благоговейно вызываем в памяти их имена, когда прибегаем к сокровищнице их произведений, и, как правило, испытываем восхищение их творениями, а не укол зависть, который иногда пронзает нас, когда речь идет о наших современниках, с которыми мы ведем борьбу за общественное признание здесь и сейчас, не подозревая о том, какой резонанс будут иметь наши и их идеи и достижения в будущем. Можно предположить, что мы не испытывали бы большого ожесточения против наших заносчивых и тщеславных конкурентов на поприще общественного признания, стремящихся любой ценой одержать над нами победу, и даже не удостоили бы их своим презрением, если бы заранее знали, что будущее развенчает их беспочвенные потуги на славу и успех. «Подлинное соперничество, выявляющее действительные заслуги их участников, разворачивается тогда--», пишет Элиас Канетти,-- когда самих соперников уже нет. Они даже не могут присутствовать в том сражении, в которое вступают их произведения» (Canetti, 1995: 223). Эта идея, несомненно, могла бы принести определенное облегчение тем выдающимся творцам мировой культуры, которые по различным причинам не смогли получить при жизни признания, адекватного своим заслугам. Ведь в реальной жизни, в отличие от спорта, где результаты соперников измеряются строгими и объективными правилами, признание не во всех случаях

распределяется согласно критерию заслуг и достижений. Здесь далеко не всегда побеждают лучшие, которые, кстати сказать, могут быть искренне убеждены в превосходстве своих соперников. Иногда только время, по ту сторону жизни, способно восстановить справедливость, воздав каждому по их подлинным заслугам.

Признав идентичность другого, мы, тем самым, выделяем в нем доминантную характеристику, которая храним на дне нашей памяти. Например, я вижу своего друга Петра и раньше, чем завязать с ним разговор или вступить в какой-нибудь другой контакт, я распознаю его идентичность, т. е., воспроизвожу в моем сознании знакомые мне черты (по отношению ко мне) этого человека, именуемого Петром, а не Иваном и не Владимиром. Еще до встречи с Петром я хранил в своей памяти его образ, как род, если воспользоваться терминологией Сартра, *дореклексивного когито*, который мгновенно соединился с моим теперешним восприятием Петра. Петр находится здесь передо мною, но, как это ни парадоксально, его присутствие – это не незамутненное присутствие-в-себе, а присутствие, опосредованное моим предшествующим знанием о нем, т. е., дореклексивным когито, находящимся в моей памяти. Это вторичное знание или *при-знание* образует фундамент всей той сети контактов, которой я располагаю относительно окружающих меня людей. Когда кто-нибудь, даже человек мне не вполне знакомый, проходит мимо меня, то я без труда распознаю его пол, возраст, выражение лица, фигуру, походку, одежду, итд., и это позволяет мне иметь представление об этом незнакомце, к которому я, интуитивно или осознано, вырабатываю свое отношение или установку. Поведение личности зачастую сообщает нам больше информации о ней, чем сведения, которые она сознательно хотела бы нам внушить о себе; её простое появление в поле нашего зрения – это уже источник её минимального признания нами. Таким путем мы вырабатываем множество представлений о различных людях, исходя из той значимости, которую они имеют для нас, и в свою очередь, не без основания полагаем, что эти люди имеют собственную шкалу ценности, исходя из которой они дают оценку нашей личности, и эта оценка, увы, далеко не всегда совпадает с нашими оценками степени значимости, которую они представляют для нас.

Как бы там ни было, а одних людей мы ценим за одни качества, а других - за другие. Наша личность имеет множество свойств, одни из

которых раскрываются с особенной полнотой в отношении с одними людьми, а другие - с другими. Например, один круг проблем мы обсуждаем с нашими коллегами, другой – с нашими друзьями, а третий - с членами нашей семьи и обычно без большого труда вырабатываем различные значения, которые разные люди имеют для нас: с одними из них мы рассуждаем о философии, с другими разговариваем о спорте, с третьими беседуем о политике, ну а с четвертыми просто обмениваемся шутками или анекдотами.

Предпосылкой постоянного и прочного признания человека является его *номинация*, собственное имя, которое гарантирует его идентичность во всех возможных общественных сферах и во все периоды его жизни: от рождения и до смерти. Признать кого-либо – значит, в первую очередь, идентифицировать его имя. Собственное имя, например, Иван Васильевич Краснов, обеспечивают его носителю идентичность во времени и в социальном пространстве. Через манифестацию его различных социальных ролей – школьник, студент, преподаватель, профессор, ректор, депутат— осуществляется признание, которым общество наделяет Ивана Васильевича Краснова, что гарантирует ему как личности номинальное постоянство и идентичность. Во многих сферах социального пространства самые священные обязанности человека – это обязанности, связанные с поддержанием общественной репутации собственного имени. Другими словами, собственное имя – это та ось, на которую нанизывается общественное признание, сообщающее его носителю совокупность свойств и атрибуций и, в свою очередь, служащее ему фундаментом для социального конструирования собственной идентичности. Когда кто-то присваивает себе чужое имя или пытается подделать подлинные факты своей биографии – приписывает себе несуществующие заслуги, навешивает на грудь награды, принадлежащие другому, присваивает незаслуженные им права, совершает плагиат, замалчивает совершенные им преступления,-- словом, узурпирует символический капитал чужого признания для возвеличения собственного имени, то мы вправе рассматривать этого человека как обманщика, заслуживающего морального порицания или общественного осуждения. Чтобы уберечься от мошенника, мы внимательно рассматриваем его личное дело, проверяем документы, банковские счета и даже требуем для него уголовного наказания в

случае предусмотренном законом. Как правило, мы лишаем своего доверия людей, избалованных в фальсификации данных о собственной личности, отказываемся вести с ними какие-либо дела или вступать в дружеские отношения.

Каждый человек имеет свое имя и свою индивидуальность, свойственную только ему одному и никому другому; инстанцией, выражающей последнюю, является его тело и первую очередь - его лицо. Образ нашей физиономии легитимирует собой паспорт, водительские права или любой другой документ, удостоверяющий идентичность нашей личности. Выражение нашего лица отражает важность, которую мы невольно приписываем себе и ту значимость, которую мы хотели бы внушить другим людям. Однако, несмотря на все наше желание быть искренними, честными и правдивыми, все мы, в той или иной степени, являемся актерами в выражении заранее рассчитанных намерений, приготовленных для других. Иногда совершенно не отдавая себе в том отчета, мы прибегаем ко многим маленьким хитростям в публичной презентации нашего образа, которые было бы уместно назвать «социальной косметикой». Американский антрополог Даниель МакНейл приводит немало примеров бессознательного лицемерия, которой, в той или иной степени, грешит почти каждый человек. «Фальшивая улыбка содействует дружбе, амортизирует удары («я ценю, конечно, вашу шутку, хотя и не вижу в ней ничего смешного»), сглаживает социальную шероховатость. Лицемерный комплимент – «я очень хорошо провел время»- приглашенного, убегающего под благовидным предлогом с праздничного ужина, служит к вящему благу как обманщика, так и обманутого» (McNeil, 1999: 238). Мы все прекрасно понимаем насколько естественен мотив этих маленьких взаимных обманов, ибо только в обществе человек имеет «символические ресурсы» для маленькой игры, ставка в которой – его «важность». Везде и во все времена общество предлагала и предлагает своим членам социальное пространство для демонстрации своей значимости, достижений, престижа, бахвальства и самолюбия, даже элементарной ловкости и проворства в самых тривиальных ситуациях. Мы не можем не испытывать удовлетворения, получая от других лестные для себя знаки признания, а наше довольство самим особенно возрастает тогда, когда эта похвала идет в русле наших сокровенных чаяний и надежд; наши чувства, по словам Шопенгауэра,

в этот момент могут быть сравнены с удовольствием кота, который, если его гладят по загривку, начинает блаженно мурлыкать. И хотя мы понимаем, что оценка, на которую мы рассчитываем, находится в чужом сознании, тем не менее значение, приписываемое нами мнению других, часто выходит за пределы разумного.

Если внимательно присмотреться к повседневным явлениям, то окажется, что почти вся наша общественная жизнь складывается из выражений ритуалов вежливости, приветствий, восклицаний одобрения, подбадривающих коротких фраз, дружелюбных улыбок, оживляющих взглядов, призванных выразить признание нашим ближним или предохранить их деликатное чувство собственного достоинства от невольного унижения. Даже положение тела человека – стоять, сидеть, развалиться, сжаться, склонить голову, стоять на коленях, не поднимать глаз – выступает знаком его престижа или ранга в той или иной ситуации. По тому как люди ведут себя в определенном социальном или культурном контексте можно легко вывести различие в степени их общественного признания. Находиться в присутствии других – значит, помимо всего прочего, воздавать дань уважения той ситуации, в которой мы вступаем с ними во взаимодействие.

Каждый из наших поступков содержит в себе претензию на определенную легитимацию нашего отношения с другим: если мы не очень любезны и даже невежливы, то, вероятно, что эти наши качества не найдут сердечного, или уважительного приема у наших контрагентов. Если же мы ведем себя вежливо, то невольно «заражаем» «вирусом учтивости» и нашего собеседника, предрасполагая его к аналогичному ответу. Будучи учтивыми и обходительными, мы стремимся отвратить других от невежливости или грубости. Быть любезным – значит понуждать другого поступать так, как ведем себя мы, морально обязывая его применять по отношению к нам аналогичную стратегию. Мы надеемся силой собственного примера «заставить» его преодолеть в себе, хотя бы временно, то дурное качество, которого мы хотели бы избежать в наших с ним отношениях. Вежливый человек стремится, иногда не отдавая себе в этом отчета, к тому, чтобы его поведение легитимировало ответное действие того лица, на которое оно направлено. Что означает утверждение: «если ты крадешь, то, тем самым, ты обкрадываешь и самого себя», спрашивает Кант и отвечает: кто крадет, тот лишает

безопасности собственность, принадлежащую всем остальным людям, а, стало быть, он и сам себя лишает безопасности в использовании своей собственности. Сильный, совершающий насилие над слабым, как бы «дает санкцию» более сильному применять к нему подобное же насилие; малодушный человек ведет себя так, как будто он нуждается в установлении над собой попечительства; человек безответственный как бы узаконивает по отношению к себе безответственность, а человек грубый, соответственно, – грубость. Человек, соблюдающий нормы морали, – это такая личность, которая возводит мотивы своего поведения в ранг универсальных принципов, *признаемых всеми*. Он говорит: может ли правило, которое я легитимирую в акте выбора своего поступка, быть возведенным в закон, которому должно подчиниться поведение всех без исключения граждан общества, в котором я живу? Согласился бы я следовать этому же правилу, если бы оно обернулось против меня, поддержанное всей общественной волей? Комментируя универсализацию максим, Э. Ю. Соловьев верно подчеркивает, что в формулу не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы делали тебе Кант как бы вводит мощный «социальный усилитель». «Человека, затевающего злодеяние, Кант заставляет взглянуть не просто в зеркало другого, подобного и равного себе индивида, а в увеличивающее зеркало деспотии, повсеместной и мощной как сама природа, Именно от этой модели «обращаемости зла» он ждет вразумляющего воздействия на субъекта расчетливого себялюбия». (Соловьев, 1992: 120-121). Эта «обращаемость зла», заставляющая человека посмотреть на свои поступки глазами всех, и есть инстанция морального закона в нас, именуемая совестью.

Каждый из нас выполняет в обществе определенную роль, которой соответствует определенный статус, открывающий нам пространство для осуществления нашей потребности в признании. Но признание, сообщающее человеку чувство собственной значимости в одной сфере, может начисто отсутствовать в другой. Например, популярный певец, поднаторевший в амурных похождениях и вознесенный до небес своими восторженными поклонницами, в среде серьезных бизнесменов может ощущать к себе равнодушие, если не презрение. Высокопоставленный чиновник, обласканный вниманием посетителей своего правительственного офиса, может чувствовать нехватку к себе

внимания, скажем, со стороны спортсменов, которые, в свою очередь, могут испытывать неловкость в кругу университетских профессоров, итд. Каждый человек, живущий в стратифицированном современном обществе, имеет, как правило, определенную сферу самореализации и самоутверждения, в которой он удовлетворяет свою потребность в признании. Последняя охватывает все сферы нашего бытия, но полнота его переживания на одном полюсе вряд ли может полностью компенсировать его нехватку на другом. Человек нуждается в признании не только в профессиональном плане, но и в личных отношениях, как в любви, так и в дружбе. Теплые дружеские отношения в производственном коллективе, только частично могут компенсировать неудачу в любви, и как бы ни была важна частная жизнь, она не может заменить собой неудачу на общественном поприще. Можно предположить, что никакой рай в сфере частной жизни, никакой семейный очаг, каким бы уютным и гостеприимным он ни был, не может служить адекватной заменой для признания личности профессионального политика, неожиданно оказавшегося не у дел. «Индивид, вложивший в общественную сферу самую существенную часть своей потребности в признании и внезапно переставший получать оттуда знаки внимания, чувствует себя обкраденным в собственном существовании. Этот человек посвятил всю свою жизнь служению обществу и государству, и именно эта сфера наполняло его существование чувством значимости; когда же пришла старость, и он оказался не у дел, то образовавшаяся пустота не смогла быть компенсирована вниманием, которым его окружили близкие ему люди; у такого человека невольно складывается впечатление, что вне публичного существования он – абсолютный нуль». Отсюда вывод: человек не может а, следовательно, и не должен притязать на получения одинакового почета и уважения во всех сферах общества, а только в тех из них, которые оказываются для него наиболее значимыми; он должен быть готов довольствоваться тем, что далеко не все люди будут платить ему признанием за его заслуги.

И тем не менее как бы ни была важна деятельность для признания статуса нашей личности, мы не являемся просто тем, что мы делаем, ибо может возникнуть противоречие между тем, кем мы являемся и тем, что мы делаем. Поскольку мы зависимы от произведенного нами, то в определенной мере стараемся противостоять ему. Однажды произведя

нечто, мы превращаем это нечто в то, что произошло, проистекло от нас, но мы не можем быть закабаленным этим результатом, как и не можем считать себя исключительно тем, что мы однажды сделали. Ибо, хотя то, кем мы являемся и то, кем мы хотели бы стать, неразрывно друг с другом связано, тем не менее они не идентичны между собой, т. е., мы не отнюдь не исчерпываемся тем, что мы делаем, так как в каждый момент нашего существования мы не осуществляем всех наших возможностей. Мы не являемся чем-то завершенным, ибо, помимо всего прочего, мы можем быть ещё и кем-то другим. Мы избегаем полной идентификации с результатами нашей работы, -- хотя и признаем её своей, подчеркивая, тем самым, верность самим себе в прошлом— тем охотнее, чем больше уверены, что в будущем способны превзойти результаты, достигнутые нами в прошлом.

Стремление человека быть значимым, нерасторжимо связанное с его желанием быть признанным, выступает в двух аспектах. Первый из них характеризует стремление человека оказывать влияние на других, быть источником авторитета с целью воздействия на них, путем демонстрации и утверждения своего превосходства с помощью богатства и власти. И нередко тот, кто имеет несметное богатство или располагает огромной властью, озабочен только тем, что он не может обладать еще большим богатством или располагать еще большей властью. Желание иметь символы престижа и значимости иногда настолько велико, что полностью закабальет его носителя, превращая его в заложника собственного тщеславия, которое для своего подтверждения нуждается в непрерывном одобрении и восхвалении толпы. Вера в важность собственной персоны, превращаясь в привычку, настолько укореняется в нем, что он просто не мыслит себя непризнанным. Ясно, что эта вера может превратиться в источник высокомерия, особенно тогда, когда речь идет о поддержании престижа любой ценой. Чтобы просто жить, искатель славы, нуждается в постоянном ощущении собственной важности, в подтверждении того, что он находится на высоте достигнутой им известности, а это требует от него непрерывных усилий, чтобы не обмануть ожидания своих поклонников. Он всегда озабочен своими поступками и словами, ибо он уже просто не может не производить впечатление на других, не может отступить от завоеванной им высоты общественного признания.

Заложник собственного успеха, он не только «играет» свою роль, но и хочет того, чтобы другие обращали внимание на то, как он её «играет» и, разумеется, восхищались тем, что он «играет» её с присущим ему блеском и великолепием. Если такой человек преследует какую-либо цель, то он делает это из желания подтвердить или завоевать себе славу, и чем сильнее его притязания, тем выше должен быть потолок достигнутого им успеха.

В демократическом обществе человек, достигший высокого ранга, часто вынужден прибегать к маскировке своего превосходства под обманчивой маской благожелательности к своим подчиненным; он притворяется, что снисходителен к их простительным ошибкам или слабостям, намеренно отождествляет себя с коллективом, чтобы избежать или смягчить подозрительность и зависть их членов. Он хотел бы предстать в глазах своих сотрудников человеком, не стремящимся стать выше; его превосходство – это нечто положенное по должности, вытекающее из его ранга, а стало быть, естественное, что должно быть принято по привычке или по убеждению. Его власть определяется правилами системы и не более того. Его статус – это чистая формальность и вне своей должности он растворяется в толпе себе подобных и равных по своей сущности людей. И тем не менее господин президент, господин министр или господин губернатор не всегда могут носить на своем лице маску соответствующей должности, как это имеет место в случае с игроком или актером, которые в какой-то период «играют свою роль», без того, чтобы полностью с ней слиться, во всяком случае тогда, когда они находятся за пределами сцены или футбольного поля. Носителя высшего ранга намного труднее выйти из своей социальной функции, вычеркнуть её из памяти или оставить за порогом своего кабинета. Когда же срок пребывания в должности истекает, то инерция чувства высокой собственной значимости еще долгое время препятствует сознанию бывшего высокопоставленного лица вернуться в границы своего обычного имени без титулов и званий. Вероятно, чтобы пощадить и утешить поневоле уязвленное самолюбие бывшего влиятельного лица, ему жалуют высокую пожизненную пенсию или назначают на «теплую» должность. Не исключено, что тот, кто отдает приказ об этом назначении, делает это не ради одного только сочувствия, но и в предвидении собственной судьбы.

Другим способом неадекватной манифестации признания является комплекс неполноценности. Для иллюстрации этого комплекса Альфред Адлер приводит пример с тремя детьми, которых их мать впервые привела в зоопарк. Когда они подошли к клетке со львом, то самый младший, увидив страшного зверя, прижался к матери, ухватился за её юбку и сказал: «Я хочу домой». Средний сын изрядно побледнел и с дрожью в голосе воскликнул: «А я ни капельки не испугался». Старший сын с презрением взглянул на животное и сказал: «Мама, можно я на него плюну». Все трое испытали определенный страх и нерешительность перед силой и мощью свирепого хищника, но каждый из детей выразил эти чувства, согласно собственному пониманию антидобродетелей, которые они пытались по своему преодолеть. Из данного примера можно вывести, что слабый, трусливый и малодушный человек редко признается открыто в своей слабости, трусливости и малодушии; гораздо чаще он старается обмануть себя, скрыть свои подлинные чувства за маской мнимого превосходства. В каждом из трех детей встреча со львом вызвала страх. Ответ младшего, пожалуй, был менее неискренним, тогда как старшие постарались скрыть свою трусость за бравадой, которую можно рассматривать как род компенсации чувства страха, ибо мало кто из нас может вытерпеть в течении продолжительного времени собственную неполноценность перед чужим сознанием, а тем более открыто признаться в том, что он – малодушный или трусливый. Чувство неполноценности всегда приводит к внутреннему обесцениванию личности, его переживающей, а потому в ней невольно зарождается компенсаторное движение, направленное на то, чтобы повысить собственную значимость, хотя это стремление далеко не всегда может сопровождаться реалистическими усилиями по его преодолению.

Стремление к преодолению чувства собственной неполноценности может подтолкнуть человека и на ложную тропу: он не готовит себя к реальному успеху и не тренирует свои силы и способности для его достижения, а пускается во все тяжкие с целью демонстрации видимого обладания заслуг. Это «движение к превосходству» базируется на самообмане, ибо ложь перед другими – это почти всегда следствие лжи перед собой. А поскольку этот обман есть риск, который рано или поздно может раскрыться, то человек постоянно ищет предлоги или мотивы, чтобы «оправдать» свою малую эффективность или посредственность.

Чувство неполноценности боится предстать обнаженным перед своим носителем, боится и оттого стремится переодеться в более «приличную» одежду какой-либо добродетели, ибо порок без оценочного камуфляжа непереносим для его морального сознания. Но самообман, как способ достижения «превосходства», не столько направлен на достижение реального успеха, сколько пропитан иллюзорным стремлением скрыть или замаскировать поражение. Человек, практикующий самообман, чтобы скрыть свою неполноценность, должен постоянно делать хорошую мину при плохой игре. Он чувствует себя приниженным, пристыженным и бессильным, но притворяется веселым, удовлетворенным и уверенным в своих силах. Словом, стремление к превосходству превращается в нечистую совесть. Если лжец, прибегая ко лжи, отдает себе отчет в истине, которую он хотел бы скрыть, то носитель нечистой совести лжет самому себе, убеждая, например себя в том, что его неспособность достичь превосходства была вызвана кознями его врагов, бременем его тяжелой судьбы, нелепым раскладом внешних обстоятельств или его собственным слишком щепетильным характером, понуждающим его следовать внешнему долгу, а не долгу перед самим собой. Например, индивид, потерпевший множество неудач, пытается оправдать свою апатию перекладывая собственную вину за отсутствие энергии и инициативы на внешние обстоятельства, освобождая свое моральное сознание от всякой ответственности за постигшее его жизненное банкротство. В своей знаменитой лекции *Экзистенциализм – это гуманизм* Сартр блестяще обнажил уловки носителя нечистой совести, представив их в форме своеобразной исповеди перед самим собой. «Обстоятельства были против меня; я, конечно, стоил гораздо больше того, чего я заслужил; надо честно признаться, что меня обошла большая любовь и большая дружба, но это потому, что я не встретил на своем пути мужчины или женщины, которые были бы достойны меня; я не написал хороших книг, потому что не располагал временем для их сочинения; у меня не было детей, которым бы я мог посвятить себя, потому что я не встретил человека, с которым я бы мог связать свою жизнь. Стало быть, во мне остались совершенно нетронутыми и без всякого реального применения совокупность предрасположенностей, склонностей и возможностей, которые и сообщают мне значимость, ибо последнюю нельзя вывести из простой последовательности моих

действий». (Sartre: 1994: 45). Субъект этой ламентации лжет перед собой и верит, вернее, старается убедить себя в том, что его ложь - это чистая правда. Он, одновременно, - и обманщик и обманутый: в качестве обманщика он знает то, что скрывает в качестве обманутого. Он подозревает, что его аргументы не имеют достаточной моральной силы, чтобы выдержать разоблачений. Ведь в основе данного рассуждения лежит, по сути дела, провиденциалистское истолкование человеком собственной судьбы. Согласно такой логики, человек слишком много берет на себя, полагая, что он может нести ответственность за ход своей жизни. Для сартровского субъекта человек в своих возможностях в подлинном смысле есть то, кем он будет, а то, кем он был и есть – это уже упущенные шансы, вину за которые он возлагает не на самого себя, а на всеильные обстоятельства.

Если признание предполагает легитимацию личных достижений или социальных атрибутов его носителя, то презрение, напротив, тяготеет к тому, чтобы развенчать его низкие индивидуальные качества или высокий социальный статус, который этот индивид неоправданно занимает в обществе. Презрение морально оправдано тогда, когда оно направлено на возбуждение стыда в сознании индивида, неспособного поддержать собственное достоинство и опускающегося до неоправданного унижения, равно как и тогда, когда речь идет о бессовестной наглости сильного, попирающей волю слабого. Но существует другой тип презрения, который не может быть морально оправданным. Этот последний проявляется, например, в пренебрежительном отношении высшего лица к низшему и выражается в хвастливой демонстрации своего высокого статуса, богатства и достижений. Речь идет о заносчивости и высокомерии человека, который имеет о себе слишком высокое мнение в силу своей принадлежности к привилегированной социальной категории и который неспособен выразить формальное уважение или, хотя бы вынужденное снисхождение по отношению к нижестоящим людям. Этот тип презрения направлен на поддержание социальной иерархии, статуса и самоуважения путем унижения других. Презрение, которое демонстрирует сильный мира сего к нижестоящим, призван «убедить» и утвердить последних в их же собственном мнении в том, что они – нижестоящие. С другой стороны, это презрение приносит удовлетворение от сознания собственного превосходства тому, от кого

оно исходит. Таково, например, презрение помещика к крестьянам, барина к слугам, аристократа к простолюдину, сеньора к вассалам, капиталиста к рабочим. С точки зрения вышестоящих эти нижестоящие --слуги, лакеи, рабы, трудящиеся— не заслуживают других чувств кроме высокомерного равнодушия или снисходительного пренебрежения. Сам факт существования последних, конечно, признается, но не иначе как просто для того, чтобы, приняв их существование к сведению, больше не фиксировать на них своего внимания, т. е., фактически им отказывают в *признании утверждения*, в во всяком случае в утверждении в социально-значимых сферах или делах, которые резервируются исключительно для привилегированных классов или сословий. Конечно, вышестоящие могут обращаться с нижестоящими с известной долей учтивости и даже испытывать к ним чувство привязанности (какое, например, питает Гринев к своему старому и верному дядьке Савельичу из *Капитанской дочки* Пушкина), что отнюдь не исключает с точки зрения вышестоящих, что нижестоящие должны «знать» свое место и не высовываться там и тогда, где и когда речь идет о серьезных вопросах. Это презрение путем демонстрации равнодушия отнюдь не исчезает в демократическом обществе, а сохраняется в некоторых его специфических контекстах, особенно там, где речь идет о взаимодействии лиц, принадлежащих к различным иерархическим стратам.

Презрение, направленное «сверху вниз», дополняется презрением, идущим «снизу вверх», и выражающимся в том, что представители низших слоев замечают, что вышестоящие лица не обладают качествами, которые требует от них соответствующий статус, и которые они нередко стремятся спрятать под маской самонадеянности или надменности. Несмотря на то, что презрение «снизу вверх» открывает нижестоящим возможность осознать определенное превосходство над вышестоящим, и тем не менее они не могут не понимать, что в глазах других и даже в своих собственных глазах они занимают низшую позицию, а следовательно, уже в силу этого обречены на презрение, тогда как вышестоящие, в силу своей принадлежности к верхней позиции, могут позволить себе роскошь думать, что нижестоящие им завидуют, втайне восхищаясь их высоким статусом. Если презрение, направленное сверху вниз, имеет «опору» в социальной иерархии, и выражается в реальном богатстве, власти, успехе, то презрение, идущее снизу вверх, имеет слабую социальную и

психологическую базу и носит, как правило, реактивный характер. И тем не менее этот тип презрения дает определенную компенсацию носителям низших статусов (за презрение, демонстрируемое по отношению к ним вышестоящих лиц), которая выражается не в заносчивости, а насмешке.

Согласно американскому литературоведу Яну Миллеру, существуют два отличных друг от друга типа выражения презрения нижестоящих к вышестоящим. Первый выражается в том, что нижестоящие в принципе разделяют и принимают ценности, которые «исповедают» вышестоящие. Они лишь чувствуют себя задетыми неспособностью или бессовестностью последних, что не позволяет им выразить свое адекватное отношение к носителям власти или богатства в форме «должного» почтения. Второй тип презрения является намного более радикальным и состоит в том, что нижестоящие не разделяют ценностей вышестоящих, а считают их глупыми, дурацкими и подлежащими осмеянию. Презрение к ценностям, добродетелям и нормам вышестоящих страт выражается в стратегии, которая стремится представить их не как неуклюжих или неспособных, а скорее как клоунов или дураков. «В этом контексте, -- пишет Миллер, -- ценности и добродетели власть предержащих не имеют смысла, единственно, что принимается в расчет – это их власть. Насмешка, хохот, ядовитая улыбка, издевка направлены на отрицание всех форм почтительности, которые им предписываются» (Miller, 1998: 312). Презрение, выражаемое в юморе и сатире, трансформируется в иронию, которая беспощадно осмеивает, разит наповал и обесценивает потуги объекта на собственную значимость. Если юмор, в сущности, имеет намерение исцелить, и даже иногда включает в себя определенную долю симпатии к субъекту, подвергаемому осмеянию, то ирония язвит и ранит; если юмор милосерден и даже великодушен, то ирония не знает жалости, её цель – унижить и низвести другого до полного морального и социального нуля. Когда презрение напитывается ядом, то оно превращается в злобное желание любой ценой причинять ущерб своему контрагенту, обрекая его на страдание.

Категория признание, как и всякая подлинно философское понятие, обладает, с моей точки зрения, весьма широким семантическим спектром значений, но этот спектр имеет свой «твердый диск», свое концептуальное ядро, которое задает определенное единство довольно широкому кругу жизненных феноменов, связанных с поведением

и деятельностью человека в контексте общественных отношений. Признать кого-то – значит легитимировать ценность его достижений, заслуг и талантов. Наша собственная значимость переживается нами как неотъемлемая часть нашей личности, как род практического императива. Иногда, в моменты кризиса собственной идентичности и утраты смысла жизни мы стараемся убедить себя в том, что мы – никто, и тем не менее некто внутри нас отвергает эту казалось бы очевидную «истину». Это отрицание говорит о том, что мы не можем быть законченными нигилистами по отношению к самому себе; и то, что внутри нас препятствует обесценению нас как личности, говорит о том, что мы не можем быть сведены к абсолютному нулю. Это, однако не означает, что простое существования дает полноту переживания смысла или гарантированный иммунитет против различных экзистенциальных фрустраций, которые подстерегают нас на нашем жизненном пути. Признание – это голос других внутри нас. Из непосредственного отношения нас с самим собой мы не можем вывести никакого ответа о том, чем или кем мы являемся. Из герметической замкнутости в себе, мы не извлекаем никаких преимуществ, а лишь демонстрируем свою хрупкость и уязвимость, которые требуют определенной защиты. Признание – это социальная инстанция в нас предохраняющая нас от водоворота сомнений, колебаний, излишка разъедающей саморефлексии, парализующей наши действия. Признание, если так можно выразиться, – это наша внутренняя крепость, прочности которой мы можем до определенной степени доверять. Добиваясь признания, мы преследуем жизненные цели, объединяющие нас с другими людьми, нас одушевляет уверенность, связанная с тем, что нам следует и чего не следует делать, и это предохраняет нас от внутреннего конфликта с собой. Признание нельзя свести к тому, что фактически побуждает человека в его жизненных предприятиях. Оно предписывает нечто человеку, требует от него чего-то и вменяет ему в обязанность что-то. Оно активизирует его внутренние возможности, заставляет его не удовлетворяться реально-наличным состоянием дел и возвышает его над уже достигнутыми им результатами. Стремление человека к общественному признанию связано с рангом его идентичности, что проявляется в жажде обладать славой, властью и богатством. Кто однажды отведал этих «кушаний», тот уже не может забыть их терпкий

вкус и ощущает в них потребность, а когда он уже не может ими насладиться, то соглашается на минимум – удовлетворяется сознанием собственной значимости. Какое страдание может сравниться с муками знаменитости, утратившего свой авторитет? Признание превращает его обладателя в каком то смысле в «сверхчеловека». Но сверхчеловек, пониженный судьбой до звание «рядового», увы, ощущает себя «недочеловеком». Каждый человек обладает самосознанием, которое наделяет его признанием собственной уникальной и неповторимой идентичности. Смысл этого «признания» можно выразить так: «твоя жизнь принадлежит тебе и только тебе; *никогда*, во веки веков и *никогда* ни в каком уголке бесконечной Вселенной, не появится существо, тебе идентичное». Хотя в онтологическом аспекте, человек – частица вселенной, в антропологическом плане он не может существовать, не осознавая себя центром собственного «микрокосма».

Библиография

- Соловьев Эрих. (1992). Кант: взаимодополнительность морали и права. Москва, Наука.
- Canetti, Elías (1995), *Masa y poder*, Madrid, Alianza.
- McNeil, Daniel (1999), *El rostro*, Barcelona, Tusquets.
- Miller, William Ian (1998), *Anatomía del asco*, Madrid, Taurus.
- Sartre, Jean-Paul (1993), *El ser y la nada*, Barcelona, Alataya.
- Sartre, Jean-Paul (1994), *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol.
- Todorov, Tzvetan (1995), *La vida en común*, Madrid, Taurus.

La relación entre términos correlativos. Su importancia^{*}

Herminio Núñez Villavicencio

Universidad Autónoma del Estado de México

EN EL AÑO lectivo 1986-1987, en los horarios libres que nos daba el programa de una especialización, me agradaba discutir con un colega norteamericano varios puntos del programa que entonces cursábamos, persiguiendo el propósito de “llevar agua al propio molino”, es decir, distinguiendo las aportaciones de la especialización a nuestra actividad profesional. Discutíamos tópicos como el del procedimiento binario en la programación informática, las posibilidades que ésta última abre a las humanidades y también otros puntos que ambos habíamos dejado pendientes en el estudio de la literatura. En verdad, ahora puedo decirlo, en esos días de intercambio de opiniones algunas de las cuestiones sobre la mesa ya tenían alguna respuesta, pues en pleno ambiente posestructuralista ya se consideraba al estructuralismo desde cierta distancia y se le diseccionaba como parte del pasado. Las publicaciones sobre esta corriente de pensamiento abundaban y algunas de ellas respondían a nuestras dudas y conjeturas, como las concernientes a diferentes posturas al interior del estructuralismo. Con el correr del tiempo, hoy sabemos de manera clara, lo que en una primera instancia tímidamente sospechábamos, por ejemplo, que en una de estas posiciones la semántica estructural tendía a extender al plano del contenido el modelo que se había mostrado tan fecundo y eficaz en el plano de la expresión. Pero, ante este intento, nos preguntábamos si el querer describir un inventario cerrado, compuesto de un número limitado de rasgos, no nos lleva al modelo lógico.¹ Conjeturábamos también que este propósito

^{*} ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ КОРРЕЛАТИВНЫМИ ТЕРМИНАМИ. ИХ ЗНАЧЕНИЕ
Эрминьо Нуньес Вильявисенсио
Автономный университет штата Мехико

¹ Cavilábamos sobre la lógica, supuestamente una, única, pero recelábamos de que en realidad ésta fuese sostenida y defendida, sobre todo, en los últimos tiempos para excluir la referencia. Algo semejante

conlleva la devaluación de la idea de transformación subordinándola a un núcleo de invariantes. No obstante, este modelo impresionó a mi compañero e interlocutor y sin pensarlo mucho prometió que, a más tardar en el tiempo de un año, daría a conocer su novela elaborada, sirviéndose de la computadora.

Dejando a un lado una de las circunstancias que originaron este escrito, hoy conocemos bien dos tipos de estructuralismo: uno el llamado gramatical, el otro el transformacional; el primero, dominado por el binomio variables/constantes, es una línea de investigación que no sólo busca relaciones, sino también invariantes; en cambio, el segundo describe transformaciones recíprocas, de modo que en esta perspectiva el predominio lo tienen efectivamente las relaciones. El estructuralismo gramatical va detrás de una estructura profunda, de una matriz que contenga todas las posibilidades. Este estructuralismo es el de Lévi-Strauss y de A. Greimas, perspectiva que no puede tolerar ni sobrellevar la linealidad del texto y tiende a liquidarla totalmente. Su disolución del tiempo como orden de sucesión fue ya vivamente criticada desde los años sesenta del siglo pasado por V. Propp (Cfr. Todorov, 1966), al igual que por otros investigadores como Paul Ricoeur (Ricoeur, 1995) para quien el tiempo es un aspecto esencial en la narración.

En esta línea de ideas, llama la atención que Greimas en su *Semántica estructural* (1966: 123 y 171) delinea un modelo cuyo nivel más profundo tiene características eminentemente lógicas. Su teoría nace de dos núcleos esenciales: una teoría del sentido y una teoría de la narración. Su teoría de los signos está dominada por la semántica: su objeto principal es la determinación de la producción y comprensión del sentido. En el desarrollo de estos objetivos abandona el modelo fonológico al que se apegaba el estructuralismo de Lévi-Strauss y busca un modelo en la lógica de la significación en el que desarrolla el concepto de articulación: sostiene que el sentido no es alcanzable,

sucedió con el famoso tratado *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred North, gigantesco y amenazador trabajo, mezclado con denso y espinoso simbolismo que fue creado al inicio de la segunda década del siglo pasado, en la desesperada búsqueda de una manera de impedir las paradojas de auto-referencia en matemáticas.

En el corazón de este tratado descansa la “teoría de tipos” que, como su contemporánea, la Línea Marginot, fue formulada para mantener al enemigo sin posibilidades de causar daño. Para los franceses el enemigo era Alemania, para Russell era la auto-referencia. Russell creía que para un sistema matemático el poder hablar de sí mismo de la manera que sea, sería como el beso de la muerte, pues pensaba que la auto-referencia abre necesariamente la puerta a la auto contradicción, de modo que permitiría sería autorizar la demolición de la matemática. Con el fin de impedir tan nefasto destino, Russell inventó un elaborado sistema para evitar la infección del frágil sistema matemático, pero dos décadas después Frege se encargaría de señalar sus debilidades.

sino en sus articulaciones y propone su *carré semiotique* que parecería idéntico al cuadro de opuestos de inspiración aristotélica, pero —como sospechábamos en la charla— en realidad parece que se trata de una reinterpretación y restricción de la propuesta del estagirita.

I

Según Greimas, la significación se origina en las relaciones, de manera que un término aislado sería semánticamente vacío, más aún, sería anterior a cualquier posibilidad de sentido. De modo que decir “sí” aparecería como palabra aislada, pero fácilmente nos damos cuenta de que virtualmente se opone a un “no”; si no establecemos esta relación, que es a la vez una distinción y una oposición, sólo tendríamos un fragmento sonoro.

Consideremos un legible ejemplo de articulación de sentido, nos podemos servir del micro universo o de la historia que puede hilvanarse en la relación entre un hombre y una mujer. En este caso, sin mayor vacilación, se puede formular la hipótesis de la pertinencia de un eje semántico que podemos señalar como “sexualidad”. Podemos articular este eje en dos semas o rasgos distintivos que se oponen: “sexualidad” que claramente se articula como masculino opuesto a femenino. Pero ¿de qué tipo de oposición se trata? Ante esta interrogante necesitamos consultar las clasificaciones de oposición, entre las que encontramos nada menos que la primigenia aristotélica en la que se reconocen cuatro tipos de oposición:

- a) Contradictorios: de afirmativos con negativos (*as affirmatives to negatives*)
- b) Contrarios: de opuestos (*as contraries to one another*)
- c) La privación/posesión: (*privatives to positives*)
- d) Correlativos: correlativos el uno al otro, como doble y uno, o mitad y uno (*double, half*) (Aristóteles, 1980: 16-18).

La relación contradictoria es la de opuestos incompatibles, es la relación de dos proposiciones de las cuales una afirma lo que la otra niega, estas proposiciones no pueden ser a un mismo tiempo verdaderas ni a un mismo tiempo falsas, por ejemplo: “Juan es alto” y “Juan no es alto”, estas son proposiciones que se excluyen recíprocamente, en cuanto referidas contemporáneamente a un mismo Juan.

La relación de contrariedad es menos tajante, admite casos intermedios como en el caso de los colores blanco y negro, colores que pueden coexistir mezclados en el gris.

La relación privación/posesión no ofrece dificultad alguna, por ejemplo: tener/no tener las dos manos.

En cuanto a los correlativos, entre los ejemplos aducidos por Aristóteles encontramos los siguientes: mitad/entero, doble/uno. Su característica es su recíproca presuposición, tanto en el plano de la definición como en el de la existencia: no se puede pensar un señor que sea tal sin relacionarlo a un siervo, y esto es válido a la inversa. Entonces, la relación entre correlativos aparece de inmediato como paradójica: los opuestos se relacionan entre sí oponiéndose, se llaman el uno al otro necesariamente.

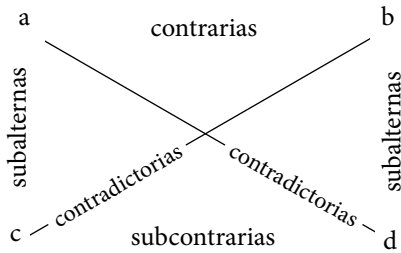
Pero en esta clasificación de la oposición cabe una aclaración, porque los ejemplos presentados comprenden tanto nociones aisladas (“blanco”, “mitad”) como proposiciones (“Juan es alto”). Esta diferencia es importante, puesto que una noción aislada no puede ser juzgada como verdadera ni como falsa. En efecto, la dimensión mínima de la verdad es la proposición² y está constituida por la relación entre dos nociones o conceptos.

Con el transcurrir del tiempo, la tipología aristotélica de la oposición fue modificada, reducida o, mejor, mutilada y los lógicos medievales (*cfr.* Berti, 1977) construyeron un esquema que contempla cuatro tipos fundamentales de proposiciones afirmativas:

- a) Universal afirmativa (“todos los hombres son albinos”)
- b) Universal negativa (“ningún hombre es albino”)
- c) Particular afirmativa (“algún hombre es blanco”)
- d) Particular negativa (“algún hombre no es blanco”)

En este cuadro tanto el término ‘universal’ como el ‘particular’ son nociones que se refieren a la cantidad del sujeto: el cuantificador puede ser todos o alguno(s). Por su parte, tanto la afirmativa como la negativa se refieren a la “cualidad” de la relación que une a sujeto y predicado, y que atribuye algo al otro o lo niega. El esquema es el siguiente:

² Se trata de la proposición afirmativa, no de las interrogativas, ni de las exclamativas, etc., porque una pregunta, una plegaria o una orden son extrañas a la dimensión verdadero/falso.



Según este cuadro, es contraria la oposición entre la universal afirmativa y la universal negativa; es contradictoria tanto la oposición entre la universal afirmativa y la particular negativa como entre la universal negativa y la particular afirmativa. Estas son las relaciones de oposición privilegiadas por el esquema lógico. Parece necesario precisar que las proposiciones contradictorias se excluyen mutuamente, por lo tanto, una es verdadera y la otra es falsa necesariamente. En cuanto a las proposiciones contrarias se dan dos situaciones diferentes, según como se tenga el predicado: si éste es accidental, es decir, no está implicado necesariamente en la esencia y en la definición de un individuo o de una cosa, o si, por el contrario, es esencial. En el primer caso, las dos proposiciones pueden ser falsas, pero no verdaderas; en efecto, es posible que las proposiciones “todos los hombres son albinos” y que “ningún hombre es albino” sean falsas las dos (una falsedad posible en el plano lógico se atestigua en el plano empírico); en el segundo caso, cuando el predicado es esencial, la oposición entre proposiciones contrarias recae en la oposición de contradictorias; entonces, si “todos los hombres son racionales” es verdadera, “ningún hombre es racional” es falsa, no pueden ser falsas las dos; y no es posible aseverar “algunos hombres son racionales, otros no”, a no ser que se ponga en discusión la implicación necesaria entre el concepto de “hombre” y el de “ser racional”. Pero esto no compete a la lógica.

En este cuadro aparece un tercer tipo de oposición, la que se da entre proposiciones sub contrarias. Esta relación de oposición es considerada más débil que las precedentes y lo confirma el hecho de que ambas proposiciones pueden ser verdaderas, aunque ambas no pueden ser falsas.

Además de las relaciones de oposición, el cuadro lógico muestra la relación de solidaridad entre proposiciones universales y particulares tanto en el lado afirmativo como también en el lado negativo, como se puede ver en: si “todos los hombres son albinos”, entonces necesariamente “algunos hombres son

albinos³; pero este razonamiento a la inversa no es válido. Las proposiciones sub contrarias se encuentran en una relación de dependencia unidireccional (no reversible) esta relación es llamada subalternidad.

Ahora bien, se da por cierto que el cuadro de los lógicos medievales refleja y re-propone la teoría aristotélica, pero esto no parece ser así, porque —como lo señala Enrico Berti— tomando en cuenta la tipología de opuestos se puede constatar que los cuatro tipos aristotélicos de oposición han sido reducidos a dos; en esta tipología desaparecieron las relaciones de privación/ posesión y las relaciones entre correlativos. Por otra parte, el tipo que ha sido incluido, la sub contrariedad, es una especificación que no agrega nada en el plano conceptual.

Ante este hecho sorprendente, el investigador pregunta ¿se trata de una selección intencionada o proyectada con determinada finalidad? ¿Por qué? El caso desconcierta, pero el cuadro lógico reducido ha sido casi siempre aceptado sin dificultad manifiesta, aunque en el efectivo ejercicio del pensamiento no se le ha respetado y se han desarrollado otras posibilidades como la oposición de correlativos que ya Aristóteles había considerado. Como casos de implicaciones relevantes podemos mencionar que la filosofía de Hegel y la de Heidegger se muestran incomprensibles para quien no reconozca intuitivamente el continuo recurrir de estos filósofos a correlativos; sus textos son difíciles para quien no acepte, aunque sólo sea instintivamente, el ritmo y manera de funcionar de su pensamiento.

Una pregunta más se presenta aquí de manera inevitable: ¿por qué los correlativos han sido eliminados en cierta tradición lógica, por qué los grandes pensadores que han retomado y utilizado los correlativos no han explicitado su manera de proceder? No se trata ciertamente de menudo problema y quienes han tenido la posibilidad de afrontarlo no lo han divulgado de manera explícita, aunque de alguna forma sí nos están diciendo que la filosofía occidental en su tradición dominante ha tenido un desarrollo limitado, mutilado. Nos preguntamos entonces qué tipo de lógica y por qué ésta ha eliminado los correlativos. Sin entrar en detalles que conducen a vislumbrar que es una decisión en defensa de un modo de conocimiento, podemos sin duda decir que se trata de una racionalidad separadora o separativa (un estilo de pensamiento separativo, un tipo de lógica o de racionalidad que retrocede ante los casos de relaciones en las que teme encontrar relaciones conjuntivas o interdependencias diferentes de aquellas serenamente aceptables por una

racionalidad separativa o disyuntiva, a la que no le cuesta trabajo admitir que A implique B, y que al mismo tiempo B implique A, pero siempre y cuando se trate de términos cuya identidad es anterior —y autónoma— en referencia a la relación que las une).³ Las inter dependencias —reciprocidades y acciones recíprocas— no paradójicas son perfectamente aceptadas por una lógica disyuntiva. Lo paradójico es lo que en los correlativos inquieta, porque se teme no poder distinguirlos, analizarlos y dominarlos. Desde cierto punto de vista, los correlativos pueden verse como una violación y un desmentido del principio de no contradicción, porque se implican y al mismo tiempo no se implican, se excluyen. Pero considerándolos con detenimiento, se da una cuenta de que estos han causado preocupaciones excesivas sin haberlos estudiado a fondo, porque, por ejemplo, la mitad y el entero, el siervo y el amo no producen una incompatibilidad recíproca comparable a la de “Juan es alto” y “Juan no es alto”. Así sucedería si afirmáramos: ésta es una mitad del pastel y al mismo tiempo es el pastel entero. Cuando Hegel en su *Fenomenología* (Hegel, 1991) describe la relación entre señor y siervo como algo en que progresivamente la relación de dependencia se revierte, de modo que llega al punto en que el siervo es el señor, su descripción no viola el principio de no contradicción. Esta transformación se realiza en el tiempo, y el principio de incompatibilidad no impide afirmar la verdad de situaciones empíricas opuestas que se presentan en momentos diferentes.

La desconfianza de la lógica antigua y de la lógica moderna (simbólica) —que después de Frege es punto de referencia esencial para la filosofía analítica— no parece tener justificación. Sin embargo, se puede aceptar que el “lado oscuro” que la lógica formal ha percibido siempre en los correlativos, sin duda, tiene sus motivos. Esta desconfianza ha sido real y es necesario entender cuál es su efectiva identidad. No interesa aquí abordar la explicación de estos motivos, pero sí podemos ver que partiendo de los correlativos es posible clasificar la lógica conjuntiva de la que se sirvieron implícitamente Heráclito, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger... y que representa una alternativa y complementación a la lógica disyuntiva (o separativa) inaugurada por Aristóteles y los Estoicos, retomada por Frege, Russell, etc. Aunque en esto hay que ser conscientes de que la elaboración de principios y mecanismos del pensamiento conjuntivo enfrenta grandes dificultades al no poder ser fácilmente traducida al lenguaje

³ Esto ya indica que se trata de una corriente de pensamiento que se debate en nuestros días.

formal, como sucede con facilidad con el tipo de lógica disyuntiva, porque la lógica conjuntiva se funda en relaciones paradójicas, las conjunciones de que se vale son diferencias conjuntivas, no son las conjunciones separativas de las que se sirve, por ejemplo, la semiótica de Greimas. Ahora bien, la práctica de esta lógica conjuntiva impone de manera terminante la elaboración de una teoría de los estilos de pensamiento que contrarreste el mono estilismo de la lógica simbólica.

Cuando se usa el término ‘lógica’ se tiene en mente la disciplina fundada por Aristóteles, orientada en dirección diferente a la de los estoicos (lógica inferencial): disciplina que no había tenido notorio desarrollo, sino hasta cuando Frege le dio gran impulso. Así, la lógica formal, inspirada en las matemáticas, proliferó en el siglo xx y se ramificó en diferentes versiones. Ahora cualquier lógico o filósofo del lenguaje de orientación analítica tiende a acentuar esta variedad de lógicas, descuidando el elemento común, el mono estilismo. En esta tendencia todas las lógicas formales o simbólicas pueden ser consideradas como expresiones de un estilo disyuntivo o separativo. La filosofía analítica ignora completamente la existencia de la lógica conjuntiva, la cual fue iniciada por Heráclito y retomada por Hegel y el pensamiento dialéctico como lógica de opuestos, o por Heidegger como lógica de la diferencia.

De cualquier manera tanto la tradición disyuntiva como la poca práctica conjuntiva aceptan que la lógica afirma la independencia del contexto, es decir, ven la posibilidad de construir un discurso, analítico e inferencial inmune o que no puede ser estorbado por los rumores de lo empírico. La lógica constituye una afirmación de libertad intelectual, una especie de rebelión contra la esclavitud y la miopía que los innumerables contextos empíricos, las variables insípidas y los malos residuos podrían imponer al investigador. Esta visión de lógica la expone claramente Lévi-Strauss en la parte final del segundo volumen de *Mitológicas*. La justificación de su postura hace recordar un escrito de Kant en el que proclama el derecho de los hombres a no proceder “con ojos de topo fijos en la experiencia”, afirma su derecho a indagar las posibilidades ofrecidas por la razón, y de entre estas posibilidades la lógica (Cfr., Bobbio, 1965).

II

Según Lévi-Strauss el mito no encuentra nunca su explicación y su significado en el referente, en la realidad histórica, intelectual o psicológica: nunca es

un simple reflejo (Lévi-Strauss, 1987:229-252), es una transformación. Este autor define el mito como su valor en el sistema del que forma parte. En su artículo “La estructura y la forma”, en apéndice a la traducción italiana de V. Propp, *Morfologia della fiaba* (Propp, 1966:163-199) trata de aclarar la diferencia entre formalismo y estructuralismo, sugiriendo una vía que después retomaría la narratología. Su texto permite profundizar la noción que concibe de lógica: contra la acusación de formalismo que con frecuencia se profería contra los estructuralistas, este autor precisa que la divergencia consiste en la diferente actitud que asumen ante lo concreto; sostiene que, a diferencia del formalismo, el estructuralismo rechaza la oposición concreto/abstracto y no otorga a éste último una posición privilegiada. Asegura que la forma se define por oposición a una materia que le es extraña, pero la estructura no tiene contenido diferente: es el mismo contenido captado en una organización lógica concebida como propiedad de lo real.

En este sentido, la tipología de opuestos es un sector decisivo, es tal vez el sector inevitable como punto de partida en la consideración del pensamiento contemporáneo. Hay que recuperar la polisemia aristotélica, estudiarla y profundizarla. Los correlativos piden, a su vez, ser considerados como tipología (existe la variante dialéctica de Hegel, la diferencial de Heidegger, etc.). Ocurre aclarar hasta qué punto la relación entre correlativos sea paradójica, al igual que la relación entre el principio de no contradicción y el principio de correlación.

Cuando se constate que la lógica de correlativos no suspende o viola el principio de no contradicción ni en su elaboración dialéctica, ni cuando se proclama como lógica de la *coincidentia oppositorum*, se podrá ir hacia adelante y percibir el principio de no contradicción en cuanto siempre “estilizado”, es decir, en cuanto ligado subrepticia o clandestinamente a un estilo de pensar. En este punto, no olvidemos que ya Spitzer había distinguido las figuras clave de la escritura de Racine en las figuras de contradicción, en la paradoja y en el oxímoron (Spitzer, 1966: 161-162).

Para mayor claridad formulemos esta cuestión de la siguiente manera: el principio de no contradicción está incluido en toda relación de oposición. Es imposible que una relación entre contrarios sea y al mismo tiempo no sea una relación entre contrarios, y así sucesivamente en los cuatro casos de la tipología aristotélica. Pero en el momento que decimos “es imposible que una relación entre correlativos sea y al mismo tiempo no sea una relación entre

correlativos”, corremos el riesgo de olvidar una diferencia esencial que surge de manera sosegada y silenciosa. La diferencia consiste en que mientras las relaciones entre contrarios y entre contradictorios son susceptibles de ser pensadas y cómodamente aplicadas en un estilo separativo, la relación entre correlativos exige un estilo conjuntivo, es decir, un modo de mirar y pensar que se diferencia del modo dominante en el pensamiento occidental. Esto indica ya la pluralidad de lógicas.

Es necesario distinguir modos de lógica o estilos de pensamiento, porque la relación entre correlativos permite comprender casos que de otra manera serían desechados en defensa de un pensamiento supuestamente lógico y válido, pero que en realidad no es ni único y es limitado y pobre. Esto se puede observar con mayor frecuencia en el ámbito de la literatura donde la lógica conjuntiva desarrolla un papel esencial y probablemente mucho más importante que el que tienen las relaciones lógicas disyuntivas. Esta conjetura parte y es concomitante con el pensamiento estético de Nietzsche, de Heidegger, además, es adyacente al pensamiento psicoanalítico y a lo que Barthes llama la lógica del significante.

Cuando Barthes (1983) afirma que la literatura es el imperio triunfal del significante, no usa el término significante en la acepción tradicional (arbitrariedad-convención), no se refiere a una mitad del signo, como sucedía en la concepción que veía al signo como compuesto de dos mitades: el significante y el significado (una forma y un contenido), Barthes se refiere a la siguiente declaración de Saussure: “la idea de valor (...) muestra cuán ilusorio es considerar un término simplemente como la unión de cierto sonido con cierto concepto. Definirlo así sería aislarlo del sistema de que forma parte.” (Saussure, 2010: 138). Este es el primer paso decisivo en la intención de Barthes: la identidad del signo es relacional en el sistema del que es parte. Esta indicación es fundamental, porque tiene sentido hablar de una lógica sólo a partir del sistema como tejido de relaciones. Mientras pensemos los signos como relaciones fijadas de manera convencional entre una lista de significantes y otra de significados, nos es suficiente entenderlos como convención, no necesitamos una lógica. El segundo paso, igualmente decisivo en lo sostenido por Barthes, lo facilita Lacan al introducir el sujeto en los sistemas lingüísticos. Su célebre y enigmática afirmación de que “un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante” (Lacan, 1974: 822), obliga a tomar en cuenta la teoría de registros que son modos de ver y de pensar, se trata

de la pluralidad de lógicas. Tomando en cuenta todo esto, la tesis de Barthes puede formularse de la siguiente manera: hay una lógica en la literatura, es la lógica del significante. No se trata de una lógica formal en cuanto vacía de contenido, es una lógica que deja fuera de consideración la oposición tradicional entre forma y contenido. De ella se podrá decir indiferentemente que es “una lógica de las formas” o “una lógica de los contenidos”. En realidad es ambas cosas y algo más.

Lévi-Strauss hace al autor de *Morfología del cuento ruso* dos críticas aparentemente contradictorias: la de exceso y la de defecto de abstracción. En esta aparente contradicción aparece una precisa concepción del método: Lévi-Strauss ve el exceso en que Propp confronta entre sí las fábulas para extraer de ellas un esquema común, y logra su objetivo, pero extrayendo y eliminando los aspectos concretos de cada una de las fábulas (nombres de los personajes, sus atributos, la manera de realizar la acción...).

Para el formalismo, sólo la forma es inteligible y el contenido no es sino residuo falto de valor significante. Para el estructuralismo, en cambio, esta oposición no existe, esta línea de pensamiento no acepta que lo abstracto está de un lado y lo concreto del otro. Forma y contenido tienen la misma naturaleza y son de competencia del mismo análisis. Para esta perspectiva, el contenido deriva su realidad de su estructura y lo que se define como forma es la “puesta en estructura” de las estructuras locales en que consiste el contenido (Lévi-Strauss, 1966: 184-185).

No se puede dejar de señalar que la postura formalista fue de grandes consecuencias, y una de ellas fue que terminaba aniquilando su objeto. Antes del formalismo —señala Lévi-Strauss— ciertamente ignorábamos lo que tenían en común las fábulas estudiadas, pero después de él nos encontramos desprovistos de todo medio para comprender en qué difieren. Hemos pasado de lo concreto a lo abstracto, pero ya no podemos bajar de lo abstracto a lo concreto (Lévi-Strauss, 1966:186).

Pero también podemos darnos cuenta de que la acusación que hace a Propp es la misma que a él mismo se le puede hacer en su análisis del mito de Edipo: consiste en la falacia del elemento común, en el uso de la abstracción socrática que considera el elemento común como un principio de explicación, elemento que es un instrumento de clasificación, destinado casi inevitablemente a deslizarse a un nivel tal de abstracción que no signifique ya nada y carezca de todo valor eurístico. Pero esta acusación no supone que el programa

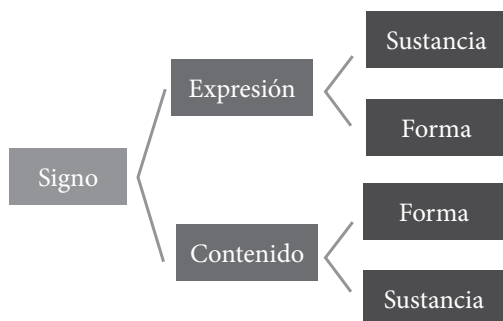
metodológico del estructuralismo haya pasado de las enunciaciones generales a la puesta en acto de procedimientos fecundos.

Entonces, ¿cómo proceder? Uno de los intentos que se conocen consiste en pasar de la abstracción socrática o de la búsqueda del elemento común y constante en las variantes a la abstracción saussuriana en la que hay que construir un sistema. Hay que encontrar la oposición pertinente (Lévi-Stauss, 1966:189); por ejemplo, el término “rapacidad” nos permite oponer tanto al águila y la lechuza (rapaces), como también al cuervo (no rapaz). De esta manera, se conforma un sistema de personajes con definición suficiente por la presencia o ausencia de rasgos semánticos elementales. Entonces de esta manera el personaje no es más una unidad como sucedía en Propp, sino un hato de elementos diferenciales.

En síntesis, el análisis estructural nos quiere mostrar la organización lógica de un texto buscando las relaciones de oposición diferenciales de los elementos que lo componen; estos elementos se oponen y se distinguen recíprocamente a partir de uno o más puntos de vista introducidos por el investigador; de esta manera, un punto sistémico (abstracción sistémica) hace brotar una oposición pertinente, es decir, una diferencia que articula el sentido; los elementos del sistema, analizados desde varios puntos de vista, aparecen como ramilletes de rasgos diferenciales.

Esta actitud de análisis lógico implica descomponer el objeto, distinguir cada uno de sus elementos. Pero estudiar el lenguaje desde un punto de vista lógico no excluye de manera total la dimensión referencial; más bien quiere negar al contexto empírico el predominio conceptual que en esta visión corresponde al análisis. Dado que toda investigación se desarrolla en el tiempo, en esta condición temporal es inevitable que, en cierta fase, la investigación se concentre en las relaciones “internas” al objeto. Así sucedió en la historia de la lingüística moderna y de la semiología. Esto no quiere decir que la teoría de Saussure sea completa. Aunque es de importancia indudable, para practicarla es necesario profundizarla y precizarla, sobre todo, en torno al problema de la identidad del signo.

En el seguimiento de la línea de investigación saussuriana Louis Hjelmslev da un paso notable, redefine el signo, elabora un modelo que a primera vista se apega a la perspectiva de Saussure (Hjelmslev, 1968). En su propuesta distingue principalmente expresión de contenido y en cada uno de ellos distingue forma de contenido:



Este autor propone con mayor organización la distinción forma/sustancia que había planteado Saussure, quien decía que cada término del sistema tiene una identidad valor, una identidad funcional que nunca es descifrable en el plano empírico de su materialidad (Saussure, 2010:157), distinción que después pondría en crisis la duplicidad del signo o la del par significante/significado, la unión de mitades. Sin embargo, esta crisis no fue lo que se esperaba, no dio el golpe de gracia a la mentalidad tradicional. Es verdad que la palabra forma cambió a otro plano y fue modificada conceptualmente, pero siempre quedan preguntas como ésta: la distinción entre expresión y contenido ¿no es acaso la vieja distinción que definía al signo como la unión de significante y significado, la unión de una forma y de un contenido? Este modelo en cuatro del signo nace del cruzamiento de dos diferentes distinciones que están estrechamente ligadas y se podría pensar que se distingue expresión de contenido sólo para poder distinguir forma de sustancia. Es esta la distinción decisiva, la que hace desaparecer la idea de lengua-convención (o código) y dirige la investigación hacia la organización lógica del lenguaje.

III

Hubo la tentación de extender el modelo fonológico al plano del contenido, llegando así a establecer una lista de rasgos semánticos elementales en grado de generar con operaciones de combinación todas las palabras —todos los se-mas— de una lengua. Sin embargo, este proyecto, que probablemente era ya de Leibniz, no se mostró viable. Esto no sólo porque la lista de rasgos semánticos elementales es muy extensa, sino también porque el procedimiento mediante el cual los significantes son analizados (desmembrados) no es suficientemente

claro. Ante estas dificultades, la fonología dejó de ser considerada como el modelo a seguir al interior de la lingüística.

En el plano de la expresión, se había logrado en la fonología comprender las innumerables variaciones acústicas del hablante de cualquier lengua mediante un estrecho sistema de fonemas o unidades mínimas, pero el problema se presentó al querer repetir el mismo procedimiento analítico en los significados. Sucede que del plano de la expresión al plano del contenido se registra un “salto de complejidad” y se hace patente que los dos planos difieren más de lo que se asemejan. De modo que su consideración queda abierta por su importancia no sólo para las ciencias del lenguaje, sino también para la teoría de la literatura y para la filosofía. Con la toma de conciencia de la magnitud del problema inicia el ocaso de la ambicionada estructura cerrada. El proyecto de extender el modelo fonológico al plano semántico se vio impracticable, al menos como proyecto global, que abarcara el vocabulario completo de una lengua; aunque en pequeñas porciones de contenido parece tener buenos resultados.

Aún con estos obstáculos, siguió viva la vocación analítica de la lingüística moderna, permaneció la ambición de investigar mediante procedimientos lógicos, en oposición a una percepción intuitiva de significados. Paul Ricoeur ha sido uno de los principales estudiosos que ha criticado constantemente al estructuralismo como estructura cerrada, pero bien podemos distinguir que sus críticas son válidas para una de las versiones estructuralistas, la dominada por el modelo fonológico, el cual consideraba el lenguaje como independiente del observador. Hay otros desarrollos que siguen abriendo posibilidades.

Por ahora regresemos al modelo en cuatro para dar nombre y definición a los cuatro planos del esquema que son:

- Sustancia de la expresión: los sonidos.
- Forma de la expresión: los fonemas.
- Forma del contenido: los semas (elementos semánticos elementales)
- Sustancia del contenido: los significados, los pensamientos.

En esta pauta cada signo está constituido por la relación entre dos planos: la forma de la expresión y la forma del contenido. Pero la sustancia de la expresión (gráfica, fónica, icónica, gestual) y la sustancia del contenido (lo

vivido psicológico que impregna los significados, las asociaciones privadas, etc.), ya no forman parte del análisis lingüístico-semiótico. El signo es una forma —una organización lógica, no un contenedor— y no una sustancia.

Si Barthes en *Critique et vérité* (Barthes, 1964) hubiese hablado de la literatura como un lenguaje en que domina la organización lógica de los signos, su expresión no hubiera parecido misteriosa; pero Barthes no habla de lógica del signo, sino de lógica del significante. ¿Por qué? Quiero suponer que porque en este punto nos topamos con la verdadera complejidad de la significación y si es así, en nuestros días no podemos interrogarnos sobre el significado del significante sin recurrir al pensamiento de Lacan. Pero esto es materia de otro escrito. Por ahora señalemos que cada lengua o sistema de significación conlleva dos planos, y ninguno de ellos es autónomo. Así, cuando se ofrece la explicación de una palabra a alguien que ignora su significado, se realiza un acto metalingüístico, por ejemplo: X quiere decir Y. Es claro que en este caso la definición colma la zona del contenido. Ahora bien, según Hjelmslev, una lengua es una semiótica denotativa en cuanto está constituida por dos planos: el de la expresión y el del contenido. La expresión denota el contenido: el término perro denota al animal perro. Entonces, cuando una semiótica denotativa (nivel 1) se convierte en el plano de la expresión de otra semiótica (nivel 2), en este caso, resultaría una semiótica connotativa. Esto parece claro y convincente a primera vista, pero en el momento en que se buscan ejemplos para ilustrar el fenómeno de la connotación, se descubre que el procedimiento no es tan convincente. Esto lo podemos ver en una frase como la siguiente: “manejas como un oso”, en ella, cualquier escucha percibe que quien la dice, no quiso expresar “utilizas el volante con las garras anteriores, etc. Aquí nos encontramos con una figura, con un procedimiento lingüístico notablemente complejo en el que la distinción denotación/connotación resulta problemática.

He querido decir que un análisis estructural busca distinguir la organización lógica del texto, y que esta tendencia lógica de análisis “desarma” el texto distinguiendo sus componentes, para que después en la fase de reconstrucción se puedan distinguir las relaciones —en el texto o en el universo del texto— en una “realidad” lingüística que no puede entenderse como el reflejo de un mundo externo. En este orden de ideas, la lengua es el reino de las articulaciones (Saussure), es la forma en cuanto articula la sustancia (Hjelmslev), y en el concepto de articulación se afirma la autonomía de la

lengua respecto al mundo y también la necesidad de estudiar la lengua y los objetos de lenguaje como sistemas de relaciones. En esta dirección, el dominio de las relaciones ante los elementos es tan fuerte que modifican la noción tradicional de lógica como ciencia formal. En la práctica, cuando el lógico construye un sistema formal, indica los elementos de los que se servirá (constantes individuales, variables individuales, etc.), a los que aplicará las reglas. Para el estructuralista, los elementos son generados por las relaciones que se combinan, entrecruzan... Saussure buscaba relaciones (*rappports*) en todas partes, nos dice Hjelmslev en su texto ya citado; pero cabe preguntarse si para los estructuralistas existen por todas partes sólo relaciones. Esta pregunta nos lleva a pensar en otro tipo de estructuralismo siguiendo un hilo guía: las concepciones de lógica, las posibilidades del pensamiento lógico, porque la relación entre correlativos pone al investigador ante una elección radical: o se olvida de este caso bizarro o lo mantiene como una cuerda tensa que hace tropezar, porque deja ver en toda su rigidez a la lógica separativa antigua y moderna y pide otras posibilidades de evolución, de manifestación del pensamiento lógico.

Desde hace dos siglos, una extendida convención ha atribuido a la *Crítica del juicio* y al concepto de conformidad *a fin sin fin* la noción, tan cara a la modernidad, de autonomía artística. El libre juego entre entendimiento y razón, que está en la base del juicio estético, habría alumbrado la posibilidad de un arte ajeno a las servidumbres del correspondiente entorno discursivo y sus motivaciones espurias, así como, por extensión, de una literatura exclusivamente atenta a la consecución de su propósito inmanente. En realidad, un examen, ya no digamos riguroso, sino uno mínimamente atento al tratamiento que recibe la belleza artística en la "Análítica del juicio estético" es suficiente para descubrir lo infundado de esta convención tan difundida.

La lógica separativa dominante no es suficiente como se constata en múltiples campos de la academia, en los que se entiende que para resolver un determinado problema es necesaria una visión multidisciplinaria frecuentemente con impronta filosófica. En el ámbito de la literatura, por ejemplo, esta impronta abarca no sólo el tratamiento literario que reciben ciertos temas filosóficos, sino también la influencia manifiesta que ejerce en un autor o en un entorno cultural determinado y sobre todo en las concepciones filosóficas que a menudo subyacen en ciertas variantes discursivas y recursos formales, al igual que su incidencia en el concepto mismo de literatura planteado por

el contexto discursivo de una u otra época⁴. Eventualidad que se percibe de manera concreta en la teoría literaria y en su inmediata predecesora la poética⁵.

Como lo señalan Lacoue Labarthe P. y Nancy J. L., aunque no llega a establecerse como ámbito específico del conocimiento, sino hasta entrado el siglo xx al amparo del éxito que conocen las ciencias sociales, la teoría literaria se remonta al giro producido por el romanticismo en la historia de las ideas poéticas (Lacoue Labarthe y Nancy, *s/f*). Y como consecuencia de ese acontecimiento, ocurrió otro de igual importancia: la poética pasa de normativa a especulativa, en adelante no asumirá más una finalidad descriptiva sino una propositiva.

Bibliografía

- Aristóteles (1980), "Categories", en *Logic (Organon)*, Chicago, The University of Chicago-Encyclopaedia Britannica.
- Barthes, Roland (1964), *Critique et vérité*, Paris Du Seuil.
- Barthes, Roland (1983), *Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona 1983.
- Berti, Enrico (1977), *La contraddizione*, Città Nuova, Roma.
- Bobbio, Norberto, *et al.* (1965) (eds.), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet.
- Greimas, Algirdas (1966), *Semantique structurale*, Paris, Larousse.
- Greimas, Algirdas (1970) *Du sens*, Paris, Du Seuil.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1991), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
- Hjelmslev, Louis (1968), *Fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino.
- Lacan, Jacques, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.
- Lacoue Labarthe, Paul. y Nancy Jolie (*s/f*), *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

⁴ La mencionada conformidad a *fin sin fin* Kantiana, la dimensión filosófica que Schelling atribuye a la poesía, la facultad del arte y la literatura para expresar la voluntad según Schopenhauer o para mostrar la falacia que subyace a toda representación de la verdad según Nietzsche, son algunos de los tópicos procedentes de la filosofía estética que han dejado su impronta en la poética y la teoría literaria.

⁵ Entendida como el lugar donde se trata la incidencia que tiene el contexto discursivo de una determinada época en su correspondiente concepción literaria.

- Lévi-Strauss, Claude (1966) “La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera de Vladimir Propp” en apéndice a Propp, V., *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi.
- Lévi-Strauss, Claude (1987), *Antropología Estructural*, Madrid, Paidós.
- Ricoeur, Paul (1995), *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
- Saussure, Ferdinand de (2010), *Curso de lingüística general*, México, Fontamara.
- Spitzer, Leo (1966), *Crítica stilística e semántica storica*, Bari, Laterza.
- Todorov, Tzvetan (1966), *Theorie de la literature. Textes des formalistes russes*, Paris, Du Seuil.

ENCRUCIJADAS DE LA IDENTIDAD

de la coordinación de Marco Urdapilleta Muñoz y Mijaíl Malishev, se terminó de imprimir el 18 de octubre de 2019 en los talleres de editorial CIGOME, S. A. de C. V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C. P. 50010, Toluca, México. La edición consta de 300 ejemplares.

Osvaldo Renato Millán Zea
Corrección de estilo

Cristina Mireles Arriaga
Diseño editorial

Patricia Vega Villavicencio
Coordinación editorial

La edición estuvo a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados mediante el Departamento de Producción y Difusión Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México.

La globalización hasta hace poco parecía des-
teñir inexorablemente las grandes construc-
ciones identitarias. Sin embargo, han cobrado
impulso, en parte, debido a promesas incumplidas de
bienestar del mundo global. Nuestro estudio revisa
algunos casos específicos en el ámbito reflexivo lati-
noamericano y ruso, así como aspectos teóricos que
atañen a la idea de identidad.



Homenaje a Vladimir Jvoshev



ISBN 978-607-633-082-1

