



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

TESIS

**LA POÉTICA DE OCTAVIO PAZ ANTE LA CRISIS DE LA
MODERNIDAD**

PRESENTA

María Janeth Sánchez Rodríguez

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

TUTORES

Tutor director: Dr. José De Lira Bautista

Tutor externo: Dr. Raúl Trejo Villalobos

Tutor interno: Dr. Enrique Luján Salazar

Aguascalientes, Ags., 03 de Diciembre de 2018



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE AGUASCALIENTES

Aprobado por DEU en su sesión de 1 de agosto de 2018
06 ag 15:56:20:01

ASUNTO: VOTO APROBATORIO

Mtra. María Zapopan Tejeda Caldera
Decana del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

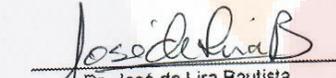
PRESENTE

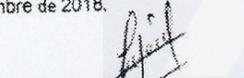
Por medio del presente como Tutor designado de la estudiante **MARÍA JANETH SÁNCHEZ RODRÍGUEZ** con ID 210102 quien realizó la tesis titulada: **LA POÉTICA DE OCTAVIO PAZ ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD**, y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia, me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que ella pueda proceder a imprimirla, y así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"Se Lumen Proferre"

Aguascalientes, Ags., a 30 de noviembre de 2018.


Dr. José de Lira Bautista
Tutor director


Dr. Enrique Luján Salazar
Tutor interno


Dr. Raúl Trejo Villalobos
Tutor externo

c.c.p. Interesado
c.c.p. Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

20 Código: DI-040200-55
Revisión: 00
Emisión: 29/08/16



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES
CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

Asunto: Conclusión de Tesis
Oficio CCS y H N°. 935

DRA. MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ SERNA
DIRECTORA GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADOS
P R E S E N T E.

Por medio del presente me permito comunicarle a usted que el documento final de la tesis titulado: "LA POÉTICA DE OCTAVIO PAZ ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD", de la MTRA. MARÍA JANETH SÁNCHEZ RODRÍGUEZ con ID. 210102 egresada del Doctorado en Estudios Socioculturales, respeta las normas y lineamientos establecidos institucionalmente para su elaboración y su autor cuenta con el voto aprobatorio de su tutor y comité tutorial.

Sin más por el momento, aprovecho la oportunidad para enviarle un cordial saludo.

A T E N T A M E N T E
"SE LUMEN PROFERRE"

Aguascalientes, Ags., 30 de Noviembre del 2018

MTRA. MARÍA ZAOPÁN TEJEDA CALDERA
DECANA

c.c.p. Dr. Salvador de León Vázquez. Secretario Técnico del Doctorado en Estudios Socioculturales
c.c.p. Dr. Francisco Javier Pedroza Cabrera. Secretario de Investigación y Posgrado del CCS y H.
c.c.p. Mtra. Imelda Jiménez García. Jefa del Depto. De Control Escolar
c.c.p. Mtra. María Janeth Sánchez Rodríguez. Egresada del Doctorado en Estudios Socioculturales
c.c.p. Archivo

AGRADECIMIENTOS

Agradezco el financiamiento que el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y la Universidad Autónoma de Aguascalientes me brindaron e hicieron posible la realización del doctorado.

Igualmente, reconozco a mis tutores, los Doctores José de Lira Bautista, Enrique Luján Salazar y Raúl Trejo Villalobos, y a mis lectores, el Doctor Fernando Plascencia Martínez y la Doctora Yolanda Padilla Rangel, por sus invaluable comentarios y observaciones, y por el tiempo dedicado a mi trabajo académico.

Mi reconocimiento va dirigido también a todos los profesores del Doctorado en Estudios Socioculturales que contribuyeron ampliamente a mi formación intelectual, lo mismo que a los Doctores Genaro Zalpa Ramírez y Salvador de León Vázquez, quienes desde la Coordinación del doctorado han estado, cada uno en su momento, pendientes y atentos al buen término de mi posgrado.

DEDICATORIA

Dedico esta tesis, fundamentalmente, a mi familia, por soportar y comprender mis ausencias y mis angustias, especialmente a mi madre, Elvira Rodríguez, porque su ejemplo de tenacidad y esfuerzo me ha enseñado a no claudicar. A mis hermanos, Elvia Griselda, Francisco Joel, Sergio Hugo, Jorge Iván y Jesús Patricio les retribuyo su paciencia con reconocimiento y amor.

Le estoy profundamente agradecida a mis amigas, Rocío Ramírez Villalpando, Martha Reyes Araujo y Engracia Castro Escobedo, por alentarme constantemente y estar siempre presentes a pesar de mis ausencias.

Gracias, en general, a todas las personas que son parte de mi vida y que en algún momento se han interesado por mí en lo que ha durado este proceso académico.

Infinitas gracias a ustedes.

Resumen

Constantemente, Octavio Paz apunta, en parte de su obra ensayística, a una crisis de los postulados de la modernidad. Esta crisis es ocasionada por la tergiversación que las nociones de Estado, futuro, ciencia y técnica, naturaleza, razón crítica y progreso han sufrido en el transcurso de la época y tras el cual dejaron de representar lo que la modernidad preconció en ellas. Siempre en torno a la aludida crisis, Octavio Paz propone, sobre todo en lo que se puede considerar su *ars poetica*, *El arco y la lira*, una nueva forma de entender e interpretar al mundo y a los hombres que podría solventar los efectos provocados por la crisis de aquellos principios. Esta tesis plantea, mediante un ejercicio hermenéutico, el posible itinerario que Paz discernió para la consecución de tal fin. Así, se esboza el camino que, por medio de la imaginación y la sensibilidad poéticas, podría conducir a los hombres contemporáneos a un estado de plenitud.

Palabras Clave: modernidad, crisis, poética, imaginación, sensibilidad.

Abstract

Constantly, Octavio Paz points out, in part of his essay work, to a crisis of the postulates of modernity. This crisis is caused by the misrepresentation that the State notions, future, science and technique, nature, critical reason and progress have suffered in the course of the time and after which they stopped representing what modernity preconceived in them. Always around the alluded crisis, Octavio Paz proposes, especially in what can be considered his *ars poetica*, *El arco y la lira*, a new way to understand and construe the world and the men that could solve the effects induced by the crisis of those beginnings. This thesis proposes, through an hermeneutic exercise, the possible itinerary that Paz discerned for the achievement of such aim. Thus, the path that, through imagination and poetic sensitivity, could drive to contemporary men to a fullness condition is outlined.

Keywords: modernity, crisis, poetics, imagination, sensitivity.

La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar al mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo; crea otro. Pan de los elegidos; alimento maldito. Aísla; une. Invitación al viaje; regreso a la tierra natal. Inspiración, respiración, ejercicio muscular. Plegaria al vacío, diálogo con la ausencia: el tedio, la angustia y la desesperación la alimentan. Oración, letanía, epifanía, presencia. Exorcismo, conjuro, magia. Sublimación, compensación, condensación del inconsciente. (...) Experiencia, sentimiento, emoción, intuición, pensamiento no-dirigido. Hija del azar; fruto del cálculo. Arte de hablar en una forma superior; lenguaje primitivo. Obediencia a las reglas; creación de otras. Imitación de los antiguos, copia de lo real, copia de una copia de la Idea.

Octavio Paz¹

¹ PAZ, Octavio, *El arco y la lira*, FCE, México, 2015, p. 13.

ÍNDICE	1
INTRODUCCIÓN	2
I. LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA: LOS NUEVOS SENDEROS DE LA	
MODERNIDAD	10
1.1 La primera perplejidad: ¿modernidad o postmodernidad?	11
1.2 El estado y las instituciones: adiós a las utopías.	29
1.3 La idea de progreso: ¿desarrollo, libertad y democracia?	42
1.4 La soberanía del objeto: supremacía de la ciencia y la técnica.	56
1.5 El mundo y la naturaleza: la razón instrumental.	64
1.6 La incertidumbre de la razón crítica.	70
1.7 El ocaso del futuro: la radicalización de la individualidad.	77
SUMARIO	86
II. LA POÉTICA DE OCTAVIO PAZ ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD	89
2.1 La vía de la imaginación: la <i>Poética</i> paciana.	90
2.2 El extrañamiento del mundo y de sí: la sedición del pensamiento.	102
2.3 La revelación de la presencia: la <i>Poética</i> como acceso al Ser.	112
2.4 El mundo no objetivo.	120
2.5 Una nueva episteme: la sensibilidad. La experiencia poética como acceso al saber.	127
2.6 Potencialidad y sensibilidad: la “alquimia del verbo”.	136
SUMARIO	144
CONCLUSIÓN	145
BIBLIOGRAFÍA	151
ANEXO	156

INTRODUCCIÓN

¿Por qué le interesa tanto la filosofía?

Tal vez porque quisiera encontrar una sabiduría como la que encontraron en la antigüedad los estoicos. Pero poesía y pensamiento no viven en casas separadas. En ciertos poetas encuentro lo mismo que en Wittgenstein, algo que no se puede reducir a palabras y que necesita para expresarse ya sea la paradoja o la metáfora poética.

Octavio Paz².

El objetivo de esta tesis es examinar las ideas de Octavio Paz en torno a la crisis de la modernidad, más precisamente, analizar sus reflexiones respecto a que, ante tal crisis, es imprescindible proponer un “método de liberación” que sea capaz de mostrar un camino que aleje al mundo del estado poco alentador en que se encuentra. Ese “método”, esa forma capaz de propiciar la liberación, se encuentra, según el escritor mexicano, en la poesía. Convencido de esa evidencia, plasmó, en sus poemas y en sus ensayos, primero una crítica hacia el estado de cosas que predomina en la sociedad contemporánea y después una propuesta para revertir ese estado de cosas, producto, en su consideración, de una crisis de los postulados de la modernidad. Es así que sus poemas, gracias a un uso del lenguaje espléndido y lúcido, permiten evocar y sentir en lo más profundo de quien los lee ese desasosiego que el poeta expresa respecto al disgusto y desencanto de la existencia, en tanto que sus ensayos explican las razones de tales sensaciones. Consecuente con su idea de que la creación y la reflexión se entrecruzan, poema y ensayo están íntimamente vinculados en Octavio Paz. En breve: todo lector de su vasta obra percibe en ella dos espacios interconectados. En uno: la poesía; en otro, el ensayo.

² GUIBERT, Rita, “Octavio Paz (fragmento)”, en VERANI, Hugo J., *Pasión crítica*, Seix Barral, México, 1985, p. 84.

Este trabajo de doctorado tiene como centro de referencia el segundo espacio, a saber, los textos de la obra ensayística en los que se aprecian las dilucidaciones que conforman su *ars poetica*. En ese centro de referencia -reitero- abordaré lo que yo llamo la función que, ante la crisis de los presupuestos de la época moderna, tiene lo que Paz llama “experiencia poética”. Y es aquí, en este momento, donde aparece la necesidad de una justificación. La cuestión es la siguiente: ¿por qué abordar la obra de Octavio Paz en una tesis filosófica? ¿Acaso no se dice que es un literato, un poeta? En efecto, esencialmente lo es. No obstante, ya Heidegger, en sus interpretaciones de Hölderlin, ha mostrado que los poetas también son pensadores, también suscitan la experiencia del pensar³. Y si algo caracteriza a la filosofía es precisamente esta experiencia en la que el pensamiento adquiere vida, tiene una voz, es una presencia real. Esto es profundamente significativo en el contexto de un mundo plagado de conocimientos técnicos, estadísticas, datos, pero deshabitado de pensamiento. Esta situación es expresada por el mismo Heidegger en los siguientes términos:

La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir⁴.

Ahora bien, ¿qué es un filósofo, qué lo define? Las respuestas, sin duda, son significativamente heterogéneas. Algunas de ellas podrían formularse así: 1) Alguien que busca la verdad, 2) Alguien que construye pensamientos basados en argumentos lógicos, 3) Alguien que formula explicaciones racionales sobre lo existente, 4) Alguien que postula la duda y la confusión, 5) Alguien que reflexiona sobre grandes problemas: Dios, el Ser, el tiempo, el espacio, la existencia, la muerte, el bien y el mal, etc. La lista de respuestas puede agrandarse, mostrando, con ello, la imposibilidad de llegar a una definición concluyente. No obstante, no sería difícil estar de acuerdo en que un filósofo es, por esencia, alguien crítico, capaz de suscitar la experiencia del pensar en el trato de los problemas que habitan en su pensamiento. Octavio Paz, como se mostrará en las páginas siguientes, es un ejemplo de ello. En este sentido, su obra debe ser valorada no solamente por su calidad poética o literaria. Un lector de sus ensayos sabrá que en ellos hay también una historia, una política, una antropología y, lo que interesa especialmente aquí, una filosofía.

³ Vid., HEIDEGGER, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Bogotá, 1989, pp. 15-39.

⁴ HEIDEGGER, Martín, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989, p. 18.

En otras palabras, entiendo que la filosofía no solamente se encuentra en las estructuras lógicas en que son expresados los conceptos, sino también en las metáforas, en el lenguaje alegórico de los poetas (de los grandes poetas). En este sentido, la *Poética* de Paz debe ser asumida como una reflexión filosófica capaz de debatir y proponer cosas ante los grandes problemas del tiempo presente, los cuales iré precisando en el decurso de las páginas.

Debo aclarar que la afirmación anterior no es una certeza que ataña específicamente a mi particular forma de pensar. Otros autores que tienen un papel significativo en el ámbito de la filosofía son del mismo parecer. José Gaos es un ejemplo. Un fragmento de una carta dirigida al poeta mexicano así lo muestra:

¿Cómo no sorprenderme de sorprenderme ahora encontrando que este libro (*El arco y la lira*) es, no sólo el fruto más granado del existencialismo en lengua española de que tengo noticia, sino uno de los más grandes de la filosofía, a secas, en nuestra lengua, de que también tengo noticia? (...) la comprensión de la poesía (...) le hizo a usted articular toda una filosofía. Y una filosofía original en proporción suficiente para poder tenerla por suya. Por mucho que deba su filosofía de la religión digamos a un Otto, o su filosofía del hombre (...) a Heidegger, aun en esas mismas secciones, y no sólo en las de poética, la suerte de que revive y recrea personal, auténticamente, todo, más lo que añade de su propia experiencia y reflexión sobre ella, bastan y sobran para darle al conjunto aquella proporción de originalidad⁵.

Conforme a las palabras anteriores, es evidente que nuestra noción de la filosofía, o de lo que es un filósofo, debe ser amplia e incluyente. Es así que, conforme a lo expuesto, este trabajo de doctorado es, a mi entender, plenamente filosófico.

Ahora bien, una vez expuesta la justificación precedente, paso a exponer, a grandes rasgos, la estructura de esta investigación: su contenido. Consta esencialmente de dos grandes capítulos con varios sub apartados. En el primero abordo el problema de la génesis, el desarrollo y la crisis de la modernidad. Esta crisis alcanza su plenitud en el tiempo presente, lo cual ha provocado una enorme discusión en el mundo filosófico respecto de si vivimos en una época postmoderna o en una fase avanzada de la misma modernidad. Y es que los fundamentos del pensamiento moderno iniciado en el siglo XVII con René Descartes son fuertemente cuestionados desde todas las corrientes filosóficas del siglo XX: Estructuralismo, Marxismo occidental, Filosofía analítica, Fenomenología,

⁵ GAOS, José, *Obras completas. Epistolario y papeles privados*, Tomo XIX, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1999, pp. 481 y 482.

Existencialismo. A grandes rasgos, se crítica al subjetivismo, se pone en tela de juicio a los poderes omniexplicativos que antes se adjudicaban a la razón y se habla de pensamiento débil o postmetafísico. Por otro lado, se postula la necesidad de abandonar los discursos fundamentados en el yo al estilo del idealismo alemán y, en su lugar, se pone énfasis en el estudio del lenguaje, desde su análisis lógico hasta su exaltación como ámbito donde es posible escapar del encierro de la conciencia, es decir, acceder al mundo de la pluralidad y la comunicación intersubjetiva.

Junto a ello, una de las grandes ideas rectoras de la época moderna, la del progreso, entra en crisis. Los acontecimientos históricos de los últimos tiempos (guerras mundiales, surgimiento de los nacionalismos) desmienten el optimismo precedente: el de las utopías modernas, las cuales prefiguraban un mundo armonioso y justo en el porvenir. Esto provoca un acontecimiento de gran relevancia señalado reiteradamente por Octavio Paz: la crisis del futuro. A su vez, el concepto moderno de una razón omniexplicativa es fuertemente discutido ya desde el Romanticismo, en donde se puso énfasis en otros grandes aspectos indispensables para comprender la vida humana, como las pasiones, los deseos, la fantasía, la libertad, los sentimientos y la creatividad. Posteriormente, pero en este mismo talante, el Surrealismo exaltó la libertad de pensamiento, la superioridad de la subjetividad y la búsqueda de la unidad de todo lo que conforma la existencia. Con todo, la crisis del futuro trajo consigo consecuencias negativas: proliferación del individualismo egoísta, hartazgo y pesimismo, pérdida de sentido, etc., sin olvidar las consecuencias adversas de los avances científicos y tecnológicos en lo concerniente a los desastres ecológicos, a la reducción del planeta a un objeto de explotación desmedida.

En este contexto aparece la *Poética* de Paz, la cual expongo de manera minuciosa en el segundo capítulo. Esta poética, como ya he dicho, es una filosofía exaltadora de la experiencia poética que asume una postura propositiva ante los efectos negativos emanados de la crisis de la modernidad. Quiero hacer énfasis en que su autor la concibe como una disertación hecha para la praxis, para la mejora de la vida social. Su punto de mira no está en el futuro, sino en el presente: el aquí y el ahora. En ella se considera a la poesía como el medio de hacer salir a los hombres del individualismo egoísta en que se encuentran, de la incomunicación existente entre ellos y con el mundo que les circunda. Ni la ciencia ni la filosofía poseen las facultades para encarar esta tarea. Paz, al igual que

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Hegel en su juventud, asumirá que la poesía, “será al fin lo que era en el comienzo: *la maestra de la humanidad*”⁶.

En síntesis, el primer capítulo trata el tema de la modernidad en el sentido antes señalado; el segundo expone el pensamiento filosófico-poético del autor en cuestión. Ello explica el sentido del título de esta tesis: *La poética de Octavio Paz ante la crisis de la modernidad*. Finalmente, en lo que respecta al tema de la estructura de la investigación, debo añadir que consta, además, de una introducción en la que planteo sus objetivos y su justificación y una conclusión en la que preciso los resultados finales así como una bibliografía pertinente relacionada con los problemas abordados.

Paso, ahora, al tema de la metodología. Concibo a las grandes obras filosóficas y literarias como universos complejos susceptibles de múltiples interpretaciones. Esto trae consigo una evidencia: los mismos autores no pueden prever el cúmulo de posibilidades de lectura que sus obras suscitan. En este sentido, la obra es re-creada por la subjetividad del lector. Luego entonces, la idea de una lectura objetiva y unívoca es absurda. Estamos, como es obvio, inmersos en los temas de la hermenéutica. Es precisamente esta metodología la que considero adecuada en el ejercicio de comprensión crítica del pensamiento de Octavio Paz y su significado en el contexto de la crisis de la modernidad. Como ya he mencionado anteriormente, la obra de este autor se divide en dos partes que se complementan: la poética y la ensayística. Pues bien, mi ejercicio interpretativo estará enfocado principalmente en la última de estas partes, pues en ella encuentro la exposición más acabada de su pensamiento filosófico. Asumo que mi análisis hermenéutico de la obra de Paz se concretiza en una perspectiva entre otras posibles. Esa perspectiva aspira a enriquecer el debate sobre los grandes temas intelectuales abordados en el ejercicio hermenéutico aludido. Y aquí surge otro aspecto en el tema de la justificación. ¿Para qué escribir una tesis sobre Octavio Paz y su relación con la crisis de la modernidad? Precisamente participar en el debate antes señalado trae consigo la posibilidad de afrontar críticamente el mundo en que vivimos, lo cual suscita la posibilidad de no condescender al conformismo producto de esa ausencia de pensamiento señalada por Heidegger en la cita plasmada al inicio de esta introducción. Lo anterior es, pienso, un factor importante en la justificación de un trabajo doctoral como el aquí expuesto.

⁶ HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978, p. 220.

Por último, una aclaración sobre la bibliografía consultada. Señalaré sólo los autores y los títulos de sus obras; sus ideas quedan explícitas en el cuerpo del trabajo y, considero, los títulos dicen mucho sobre las ideas que desarrollan. Así, en la exposición del primer capítulo, es decir, en lo relacionado a los temas de la génesis, el despliegue y la crisis de la modernidad, los autores que han sido trabajados y citados son: Emmanuel Kant: *Filosofía de la historia*; G.W.F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*; Martin Heidegger: *Serenidad*; Max Horkheimer y Theodor Adorno: *Dialéctica del iluminismo*; Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*; Zygmunt Bauman: *Modernidad líquida*; Joseixo Beriain (Comp.): *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*; Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*; Alain Touraine: *Crítica de la modernidad*; Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*; Eric Hobsbawm: *Historia del siglo XX*; Douglas Kellner: *The postmodern turn: positions, problems and prospects*; Arjun Appadurai: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*; Adolfo Vásquez Rocca: *La postmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos*; Luis Villoro: *El pensamiento moderno*; Isidro Gómez Romero: *La filosofía y la crisis del hombre contemporáneo*; Nicolás Casullo (Comp.): *El debate Modernidad-Posmodernidad*.

La bibliografía trabajada y citada en el segundo capítulo, en el que se expone la *Poética* de Paz y su significado ante la crisis de la modernidad es la siguiente:

Obras ensayísticas de Octavio Paz:

El arco y la lira (edición corregida y aumentada de 1967 –la primera edición es de 1956); *Los hijos del limo* (escrito en 1972, publicado en mayo de 1974); *La otra voz. Poesía y fin de siglo* (1990); *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”* (1950); *Las peras del olmo* (1957); *Corriente alterna* (1967); *El mono gramático* (escrito en 1970, publicado en septiembre de 1974); “La casa de la presencia” (1990), en *Obras completas*, Tomo I; *La llama doble. Amor y erotismo* (1993); *Pasado y presente en claro* (2010); *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra* (2011).

Obras sobre Octavio Paz:

Mario Vitor Ferreira Pinho (tesis doctoral): *Volver al Ser. Un acercamiento a la poética de Octavio Paz* (1991); Roland Forgues: *Octavio Paz. El espejo roto* (1992); Braulio Peralta: *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz* (1998); Evodio Escalante: *Las sendas perdidas de Octavio Paz* (2013); Enrique Saínz: *Octavio Paz* (2013); Hugo J. Verani: *Octavio Paz: el poema como caminata* (2013); Paul-Henri Giraud: *Octavio Paz. Hacia la transparencia* (2014); Christopher Domínguez Michael: *Octavio Paz en su siglo* (2014); José Antonio Aguilar Rivera (Comp.): *Aire en libertad. Octavio Paz y la crítica* (2015).

Por último, subrayo que, si bien la obra ensayística y poética de Paz ha generado una vasta literatura crítica, hasta el momento no se encontró un análisis de sus reflexiones como aquí se plantea, es decir, poniéndolas como perspectiva metodológica de conocimiento y acción ante la crisis de la modernidad. Cabe aclarar que muchos aspectos de su obra no se abordarán en esta tesis pues ya han sido expuestos por la crítica. Entre ellos, dos de las influencias que más se destacan en su *Poética*: el Romanticismo alemán y el Surrealismo -del primero rescata su identificación de la intuición con la imaginación; la imaginación es considerada como el acto del pensamiento capacitado para captar lo evidente y aprehender lo simple, a la que se considera como al acto primario del conocimiento del mundo. Del surrealismo acopia su consideración de la imaginación y el poeta como instrumentos para percibir la realidad-, que ya han sido ampliamente estudiados por varios autores; los más representativos de entre ellos, por la amplitud de su análisis –no únicamente abordan las influencias de aquellas dos posturas en Paz, sino de todas las que permearon su pensamiento, como el pensamiento oriental y la filosofía- son Roland Forgues: *Octavio Paz. El espejo roto*; Evodio Escalante: *Las sendas perdidas de Octavio Paz*; Hugo Verani: *Octavio Paz: el poema como caminata*; Jaques Lafaye: *Octavio Paz en la deriva de la modernidad*; y Margarita Gueorguieva Gueorguieva: *La experiencia poética como conciencia crítica neorromántica en Octavio Paz*. Otros temas que no serán abordados son: la intertextualidad entre Paz y otros autores o entre él y algunas corrientes estéticas o de pensamiento; sus análisis sobre teoría literaria; su idea de lo sagrado (que, además de los autores ya señalados, es

expuesta extensamente por Paul-Henri Giraud en *Octavio Paz. Hacia la transparencia*); y los ejercicios hermenéuticos de sus poemas, puesto que estas cuestiones no están dentro de los intereses que este análisis persigue.



I. LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA: LOS NUEVOS SENDEROS DE LA MODERNIDAD

Ser tiempo es la condena, nuestra pena es la historia.

Pero también es el lugar de prueba.

Octavio Paz⁷

Examinar cómo es el periodo actual, qué lo distingue de otros momentos históricos y cuáles son sus relaciones causales con acontecimientos pasados es imprescindible para entendernos como sujetos y como sociedades. La importancia de entendernos radica en la posibilidad de justificarnos; a su vez, ambos permiten a los hombres visualizar el sentido de su existencia y de su acción. Entenderse y justificarse implica dar cuenta de las razones por las que se es, se piensa y se actúa de cierta manera, además, uno y otro se corresponden, se incumben mutuamente.

El ser y el actuar del sujeto actual son consecuencia de una serie de acontecimientos históricos en los que las más de las veces no reparamos o percibimos como desconectados; por ejemplo, no nos explicamos cómo del primer entusiasmo ante los beneficios de internet se pasó al falseamiento intencional de la propia identidad con fines ilegales como la extorsión, el secuestro o la pornografía, tan comunes en esta época; o en qué momento la industrialización comenzó a poner en riesgo la vida del planeta y que, a sabiendas, preferimos ignorar -en la peor de las acepciones, es decir, en el sentido de desdeñar, y no de desconocer- la condición ecológica que tenemos enfrente. ¿Qué sucedió en el interregno? ¿En qué momento se perdió la intención original de la modernidad de mejorar la vida de los hombres? De tal manera, para entender el presente se debe volver la vista atrás y encontrar esas concurrencias que pueden, a primera visita,

⁷ PAZ, Octavio, *Poesía, pan de los elegidos*, Universidad Veracruzana, México, 2014, p. 166.

pasar desapercibidas y que, sin embargo, son donde radica la clave de lo que es esta era, de lo que nosotros somos.

Ningún sujeto, en ninguna época, ha estado a salvo de inquietudes existenciales: los hombres siempre se han preguntado por el sentido de la vida y de todo lo que ella implica; sin embargo, en la actualidad, los sujetos se enfrentan a desafíos no experimentados por sus antepasados premodernos. Este talante de nuestro tiempo es considerado por Octavio Paz como una crisis de los postulados que fundaron a la modernidad. Explicar por qué considera Paz que hay una crisis de la modernidad obliga a analizar ciertas categorías y a examinar si éstas permanecen, se han transformado o definitivamente han desaparecido. Si bien la extensión y la complejidad de la modernidad han originado vastos análisis que consideran los múltiples elementos y características que la conforman, hay ciertos principios fundamentales que he tomado como puntos clave, en el entendido que, desde mi perspectiva, éstos implican a otros como la industrialización, la manera de concebir la historia, la división de poderes, la separación entre fe y razón, la estructuración de la sociedad, el capitalismo, los medios de comunicación masiva, las ideas positivas, entre otros, que, aunque no explícitos en los títulos de los subcapítulos, son abordados y explicados en su desarrollo. De esta forma, se justifica el camino teórico que abre el contexto del análisis de la obra de Octavio Paz. Estos postulados son: el Estado, el progreso, la ciencia y la técnica, el mundo y la naturaleza, la razón crítica y la idea del futuro.

1.1 La primera perplejidad: ¿modernidad o postmodernidad?

Resulta evidente que el conocimiento que se ha adquirido de la realidad es sorprendente. Si bien los descubrimientos científicos, los avances tecnológicos y los logros en las ciencias han estado presentes desde hace varios siglos ya, nunca como en la actualidad habían estado tan al alcance de la mano de cualquiera ni habían sido 'cosa de todos los días'. Toda esta sabiduría ha facilitado y enriquecido la vida de los hombres de manera importante; el derecho positivo, la medicina, la biología y la física, los medios de comunicación, la geografía y la genética son saberes invaluable en la vida de los sujetos actuales. La sociología, la psicología, la antropología y la economía también han hecho lo suyo abonando a la comprensión del objeto epistémico más importante: el Hombre.

Esta sociedad tan avanzada científicamente y profundamente tecnologizada es el resultado de la modernidad, periodo en el que se concretan las ideas humanistas y renacentistas de los siglos XIV y XV. La noción medular desarrollada durante el Humanismo Renacentista y el Renacimiento es el antropocentrismo, idea que sitúa al hombre en el lugar que, durante la Edad Media, ocupó Dios. En la era moderna, el hombre se instaura como punto de partida, medio y fin de la realidad. Las consecuencias de esta actitud son significativas epistemológicamente hablando. El antropocentrismo, al dejar de lado el dogma religioso, da como resultado el establecimiento de los principios de libertad y capacidad de decisión y pensamiento que comienzan a regir la acción. De ahí que el desarrollo de la política, la ciencia y la filosofía, en suma, de todas las disciplinas en general, modifiquen sustancialmente la manera de vivir de los sujetos y las sociedades.

En la historia de Europa, los siglos XVI y XVII son escenario de importantes acontecimientos que auguran el surgimiento de una nueva época: la Modernidad. En principio, el teocentrismo y el modelo geocéntrico del universo, predominantes en la Edad Media, entran en crisis. Dios deja de ser el referente de la realidad; ahora lo es el hombre. Auge del humanismo: principio de una era antropocéntrica. En el campo de la astronomía, la tierra no ocupa más el centro del universo, Copérnico y Galileo se encargan de convertirla en un planeta secundario en el devenir de los astros... un planeta dependiente del sol. Giordano Bruno irá más lejos: al afirmar la infinitud del universo, convierte a todos los cuerpos celestes, la tierra incluida, en diminutos mundos diseminados en un espacio inconmensurable. En el campo de la geografía, la tierra se vuelve más amplia. Los portugueses y los españoles son los responsables de ello al arribar a nuevos mundos. Los primeros surcaron los mares para llegar a regiones ignotas de África; los segundos vencieron el Atlántico para descubrir América. Esto supuso para Europa una transformación radical: en la economía, al abrirse nuevas rutas comerciales; en el campo de las ideas, al conocerse las costumbres de pueblos hasta entonces desconocidos. En lo referente a la religión, Lutero activa un cisma al interior del cristianismo: la venta de indulgencias por parte de la iglesia Católica despierta su ira; traduce la Biblia al alemán, reduce al clero a una institución del demonio, postula una nueva doctrina de salvación cimentada en la fe y no en las obras. En el arte, una nueva sensibilidad tiene su aurora. En la arquitectura: fin del románico y el gótico; en la pintura: descubrimiento de la perspectiva, énfasis en la belleza física del cuerpo humano: ya no un Giotto, un Botticelli.

En la historia de las condiciones económicas: ocaso del feudalismo, origen de la burguesía. Ya no el señor y el siervo, ahora una clase media conformada por los artesanos y mercaderes libres: alba del capitalismo. En la filosofía: fin de la metafísica teológica, advenimiento del racionalismo. Ante la fe, el *cogito, ergo sum*. Muerte de Dios: nacimiento del sujeto. En términos filosóficos, es posible afirmar que la modernidad principia con la muerte de Dios en el sentido en que Nietzsche entiende este suceso. En su perspectiva, “Dios” es una palabra que designa a todos los contenidos metafísicos situados fuera de este mundo, entre ellos, el Dios cristiano y el mundo ideal platónico⁸. Tras su desaparición, otra figura se asume como la fuente de sentido de la existencia: el sujeto. O sea, el Hombre.

El inicio de la modernidad está marcado por la armonización de tales ideas, cuya concreción se manifiesta en la consolidación del Estado, la Revolución científica y el racionalismo. A partir de este momento, la capacidad racional del sujeto se erige en constitutiva de la realidad. Desde este instante y hasta los albores del siglo XX, las ideas rectoras de la modernidad y las transformaciones que manifiestan forjarán la realidad actual.

La primacía de la razón y la fascinación por el futuro son, para Octavio Paz, los dos grandes postulados de la modernidad. Paz entiende la razón como un principio suficiente, es decir, aquel mediante el cual es posible la aprehensión de la realidad. Esta razón va más allá, pues en ella recae la fundamentación del mundo, lo que sugiere la supremacía del sujeto y, lo más importante, esta razón es crítica, lo que la convierte en un “método de investigación, creación y acción”⁹ “cuyo único principio es examinar todos los principios”¹⁰. En este sentido, su importancia radica en que:

(...) la crítica no es el sueño pero ella nos enseña a soñar y a distinguir entre los espectros de las pesadillas y las verdaderas visiones. La crítica es el aprendizaje de la imaginación curada de fantasía y decidida a afrontar la realidad del mundo. La crítica nos dice que debemos aprender a disolver los ídolos: aprender a disolverlos dentro de nosotros mismos¹¹.

⁸ Vid., HEIDEGGER, Martin, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 2010, p. 200.

⁹ PAZ, Octavio, *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Seix Barral, México, 1998, p. 32.

¹⁰ PAZ, Octavio, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 47.

¹¹ PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”*, FCE, México, 1999, pp. 317 y 318.

En su caso, el futuro es la idea de un porvenir alentador en el que acaecerá el desenlace de la historia¹², que el sujeto se ha planteado como un lugar de comunión humana, como un estado de cosas perfecto. Se agrega que, para Octavio Paz, la razón crítica y la fascinación por el futuro son dos ideas en torno de las cuales gravitan otros aspectos distintivos de la modernidad: el predominio de grandes sistemas filosóficos que exaltan, quizá de un modo exagerado, la capacidad racional del hombre para explicarlo todo; la proliferación de la técnica; el optimismo histórico: el culto a la utopía; así como la idea de que la naturaleza es un mecanismo. Ambas características son asumidas por la modernidad debido a una nueva noción del tiempo, de la historia: el tiempo lineal¹³.

La razón crítica da origen a los grandes metarrelatos de la modernidad que se consolidan en el siglo XVIII. Para este momento, Kant había dicho que la naturaleza tiene un plan secreto para el hombre: conducirlo, en el transcurso de la historia, a una constitución política perfectamente justa en la cual la humanidad podrá desarrollarse plenamente¹⁴. Posteriormente, Hegel asumió al devenir histórico como el escenario en el cual el Espíritu -es decir, el Hombre- se halla en constante progreso en su camino a la autoconciencia, a la libertad absoluta¹⁵. Por su parte, Marx, en su visión materialista de la historia, supuso que lo que hace avanzar a ésta es la lucha de clases, la confrontación entre opresores y oprimidos, esta lucha reducirá drásticamente -o eliminará- la explotación del hombre por el hombre¹⁶. Todo ello acontecerá, evidentemente, en el tiempo venidero.

¹² La Historia fue una de las dos pasiones de Paz (la poesía fue la primera). Según Domínguez Michael, hay en Paz una persistente "reflexión sobre el sentido y los fines de una Historia", es decir, una "historiosofía", ya que consideraba que hay una "verdad irrefutable", la de los hechos". Cfr., DOMÍNGUEZ Michael, Christopher, *Octavio Paz en su siglo*, Aguilar, México, 2014, pp. 362 y 438.

¹³ Según Octavio Paz, para comprender una época histórica es fundamental entender su concepción del tiempo. En gran parte de su obra ensayística aborda esta problemática, especialmente en los capítulos iniciales de *Los hijos del limo*. Ahí analiza la noción del tiempo distintiva de la modernidad en oposición a la prevaleciente en las llamadas sociedades "primitivas", en el cristianismo y en las civilizaciones que postulan el tiempo circular, Vid., Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, pp. 15-60. Coincide con esta idea Zygmunt Bauman, quien también considera que: "La historia del tiempo comenzó con la modernidad. Por cierto, la modernidad es, aparte de otras cosas y tal vez por encima de todas ellas, *la historia del tiempo*: la modernidad es el tiempo en el que el tiempo tiene historia". Cfr., BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, FCE, Argentina, 2002, p. 119.

¹⁴ Vid., KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2008, pp. 39-66.

¹⁵ Vid., HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 128-160.

¹⁶ Vid., MARX, K. y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968, pp. 32-49.

La razón crítica y el futuro como axiomas de la modernidad dan origen a los metarrelatos de Kant, Hegel y Marx. Es decir, los discursos universalizantes de estos tres autores pretenden la comprensión e interpretación de la realidad sistematizándola, y entendiendo los hechos particulares como parte de un todo en el que las partes sólo son y se pueden entender respecto a éste. El resultado de sus filosofías es absoluto: el Estado perfecto, el Estado racional y la libertad e igualdad, respectivamente; y, por demás destacable, los hechos particulares, en su acontecer histórico, construyen este destino tenazmente.

La razón moderna prometía llevar de la mano a los sujetos y las sociedades en un proceso de transformaciones nunca antes visto, lleno de conocimiento, bienestar y libertad; aseguraba que las acciones humanas, bajo su tutela, no podrían estar encaminadas a otra cosa que no fuera el bien común; apuntaba a hacer del mundo un lugar inmejorable para existir, pletórico de saber, de justicia, de igualdad, en el que los sujetos fueran lo más valioso y primordial. Segura de sí misma, no la satisfizo una reconfiguración de lo habido: los árboles que habían dado sombra y protegido a los hombres premodernos, bajo los cuales estos apaciguaban su espíritu, fueron sacados de raíz; en su lugar, a pesar de lo que afirman algunos autores¹⁷, algo nuevo y distinto se ofrecía a los hombres de la naciente época: la razón, aquella que había estado sometida por los poderosos, casi muerta de inanición o enajenada en algún más allá, ahora era convidada por la modernidad a los hombres.

Sin embargo, los esfuerzos teóricos y prácticos que afanaron al hombre por más de doscientos años sólo han dejado como herencia a los hombres contemporáneos una especie de tribulación, a la que Eric Hobsbawm se refiere de la siguiente manera:

¿Cómo explicar, pues, que el siglo no concluya en un clima de triunfo, por ese progreso extraordinario e inigualable, sino de desasosiego? ¿Por qué, (...) las

¹⁷ Bauman asegura que “La tarea de construir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no forma parte de ninguna agenda”, Cfr., Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 11; Manuel Benavides, por su parte, sostiene: “Nuestra época es crítica: deshizo la antigua imagen del mundo y no ha creado otra”, Cfr., BENAVIDEZ, Manuel, “Claves filosóficas de Octavio Paz”, en SAÍNZ, Enrique (Comp.), *Octavio Paz*, Casa de las Américas, La Habana, 2013, p. 21; y Josetxo Beriain considera que la modernidad “tiene un carácter altamente precario. (...) Ha perdido su referencia con el viejo orden y no ha encontrado uno nuevo”. Cfr., BERIAIN, Josetxo (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 11.

reflexiones de tantas mentes brillantes acerca del siglo están teñidas de insatisfacción y de desconfianza hacia el futuro?¹⁸

La causa de esto es que los acontecimientos históricos acaecidos en el siglo XX han desmentido significativamente las predicciones del kantismo, el hegelianismo y el marxismo. Piénsese, por ejemplo, en las dos guerras mundiales, las cuales demostraron que, en el caso del hombre, más que llegar a una situación de plena racionalidad y justicia, se sorprendió inmerso en un estado de destrucción masiva, de violencia generalizada. Por su parte, la crisis del bloque socialista en la década de los años ochenta puso en tela de juicio muchas de las expectativas del marxismo. En este sentido, Paz afirma: "(...) vivimos el crepúsculo de muchos de los supuestos que fundaron hace dos siglos a la modernidad. Entre ellos dos básicos: el culto al futuro y la idea de progreso, en sus dos vertientes, la evolucionista y la revolucionaria"¹⁹. La dinámica histórica de la era moderna ha estado plagada de sorpresas pavorosas que mantienen en vilo a los hombres. Así, cada acontecimiento alberga, a la vez, la esperanza y el terror de sus posibles consecuencias; dice Marshall Berman:

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos²⁰.

En síntesis: crisis de la razón crítica y del futuro. Crisis de la modernidad: ¿dónde estamos? ¿Cuál es la forma de nuestro mundo? Según Paz: "Andamos perdidos entre las cosas, nuestros pensamientos son circulares y percibimos apenas algo que emerge, sin nombre todavía"²¹.

Lo cierto es que la modernidad es un asunto de gran relevancia en el contexto del pensamiento contemporáneo; hay autores que sugieren que es una época histórica superada, que se vive una nueva era que se ha dado en calificar, acaso de manera grandilocuente, postmoderna²². Otros asumen que, a pesar de la crisis que han padecido

¹⁸ HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2010, p. 22.

¹⁹ PAZ, Octavio, "La casa de la presencia. Poesía e historia", en *Obras completas*, Tomo I, FCE, México, 2013, p. 9.

²⁰ BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Argentina, 1989, p. 1.

²¹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 269. Todas las citas referentes a El arco y la lira se harán de la segunda edición, corregida y aumentada, que el autor hace en 1967; la primera edición del texto es de 1956.

²² Paz considera el término inapropiado: "(...) la expresión "la era postmoderna". Denominación equívoca y contradictoria", *Cfr.*, Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 51.

algunos de sus fundamentos, no se debe asumir como algo definitivamente superado. Al respecto, Paz refiere:

Vivimos no el fin de un siglo sino de una era histórica. ¿Comienza otra época o, según ha ocurrido más de una vez, la crisis de hoy es el prelude de un renacimiento? ¿Quién lo sabe? Algo, sin embargo, puede decirse: el futuro no existe²³.

Según Paz, para entender la era contemporánea es necesario entender su tránsito en tres etapas cruciales:

En la Antigüedad el universo tenía una forma y un centro; su movimiento estaba regido por un ritmo cíclico y esa figura rítmica fue durante siglos el arquetipo de la ciudad, las leyes y las obras. El orden político y el orden del poema, las fiestas públicas y los ritos privados –y aun la discordia y las trasgresiones a la regla universal- eran manifestaciones del ritmo cósmico. Después, la figura del mundo se ensanchó: el espacio se hizo infinito o transfinito; el año platónico se convirtió en sucesión lineal, inacabable; y los astros dejaron de ser la imagen de la armonía cósmica. Se desplazó el centro del mundo y Dios, las ideas y las esencias se desvanecieron. Nos quedamos solos. Cambió la figura del universo y cambió la idea que se hacía el hombre de sí mismo; no obstante, los mundos no dejaron de ser el mundo ni el hombre los hombres. Todo era un todo. Ahora el espacio se expande y disgrega; el tiempo se vuelve discontinuo; y el mundo, el todo, estalla en añicos. Dispersión del hombre, errante en un espacio que también se dispersa, errante en su propia dispersión. En un universo que se desgrana y se separa de sí, totalidad que ha dejado de ser pensable excepto como ausencia o colección de fragmentos heterogéneos, el yo también se disgrega. No es que haya perdido realidad ni que lo consideremos como una ilusión. Al contrario, su propia dispersión lo multiplica y lo fortalece. Ha perdido cohesión y ha dejado de tener un centro, pero cada partícula se concibe como un yo único, más cerrado y obstinado en sí mismo que el antiguo yo²⁴.

En esta cita, Paz alude a tres momentos históricos distintos. En el primero, previo a la modernidad, los hombres explicaban su realidad en consonancia con el todo, un todo dotado de una razón de ser y una perfección, habitado por una voluntad sabia -Dios o dioses; cristiano, animista o pagano-, que proveía de fundamento y sentido de ser a los sujetos. El segundo momento es la modernidad: la muerte de Dios, el nacimiento del Sujeto y su racionalidad, el *cogito, ergo sum* cartesiano que auguraba a la humanidad un estado de juicio y conocimiento que la conduciría a un estadio de bienestar tanto individual como colectivo. El tercero es la crisis de la modernidad: la pérdida de la imagen del mundo y la segmentación del yo... el fin de la noción del *nosotros*.

²³ Octavio Paz, "La casa de la presencia. Poesía e historia", en Obras completas, Tomo I..., p. 9.

²⁴ Octavio Paz, *El arco y la lira*..., p. 260.

¿Es esta visión de la modernidad exclusiva de Octavio Paz? No. Entremos de lleno a la discusión sobre la época en que vivimos.

El acuerdo sobre que la época contemporánea²⁵ tiene características nuevas es generalizado, y es que flota en el aire una certeza de que las cosas no son lo que solían ser, o lo que se esperaba que fuesen. La discrepancia radica en el nombre que debemos dar a nuestro tiempo -cuestión que no compete a esta reflexión-. Lo que se pretende al revisar lo que algunos autores dicen sobre las peculiaridades de nuestra era es corroborar las aseveraciones de Octavio Paz respecto a que los axiomas que fundaron a la modernidad o están en crisis o ya no son vigentes, tarea que resulta fundamental para poder avalar su propuesta filosófica de la *Poética*. Si la crisis de las ideas modernas es sustentable, entonces se podrá afirmar que tal crisis es la antesala del individualismo, la apatía y el anonadamiento ante la realidad del sujeto contemporáneo, elementos que son el detonante de la *Poética* paciana.

Según Habermas, el término 'moderno' se ha empleado en distintas épocas obedeciendo a la conciencia de que acontece algo distinto a lo que sucedía antes, de que se piensa y actúa de otra manera. Para Habermas, sin embargo, este esfuerzo por autentificar el presente en relación al pasado no es más que una necesidad de reafirmación, puesto que una época individual no tiene valor distintivo, sino que lo adquiere en relación a otra época, contra cuya normatividad se revela²⁶. En el mismo tono, Octavio Paz llama a este 'descubrimiento' de que ha surgido algo diferente "tradición de la ruptura":

Tradición no es continuidad sino ruptura y de ahí que no sea inexacto llamar a la tradición moderna: tradición de la ruptura. (...) Lo que distingue a la modernidad es la crítica: lo nuevo se opone a lo antiguo y esa oposición es la *continuidad* de la tradición²⁷.

Lo explico. El rasgo característico de la modernidad es el cambio y éste tiene su umbral en la constante crítica de lo antiguo. Este talante de la modernidad se funda en la razón crítica, cuya pretensión es hurgar en el pensamiento y el conocimiento anterior no

²⁵ Me referiré a los últimos setenta años como etapa contemporánea, época en que se evidencia lo que Paz considera la crisis de la modernidad y otros autores relacionan con una nueva forma de ser de la modernidad o con el inicio de la postmodernidad.

²⁶ Vid., HABERMAS, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto", en CASULLO, Nicolás (Comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Retórica, Buenos Aires, 2004, pp. 53-63.

²⁷ PAZ, Octavio, *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 2007, pp. 19 y 20.

necesariamente para desecharlo, sino con el interés de hacer un juicio sobre la validez y pertinencia de éstos; además, la crítica se vuelca sobre sí misma, ocasionando con ello continuos, innumerables y constantes cambios, de ahí que lo tradicional, en el sentido de norma o costumbre, sea la ruptura. Pero esta ruptura no se dirige únicamente al pasado remoto, sino también al inmediato, al que recién acaba de ocurrir, pues en la modernidad todo sucede tan rápido que la distinción entre pasado y presente se difumina hasta casi perderse. Este rasgo de la modernidad es básico para entender la época contemporánea y es justo en él que se centra el debate sobre si somos modernos o postmodernos.

Alrededor de los años sesenta del siglo XX se vio nacer a la teoría postmoderna. Los filósofos postmodernos sugieren que estamos en una etapa histórica distinta y postulan una nueva postura epistemológica para intentar la comprensión del mundo. A su vez, rechazan rotundamente las metanarrativas. No es de extrañar: las ideas de futuro y razón crítica -y sus secuelas: la ciencia, la técnica, el progreso, la idea de que el futuro será mejor- han caído en descrédito. Los metarrelatos de la modernidad han sido alterados, los hechos históricos así lo demuestran. La innegable transformación de las ideas modernas en individualismo, catástrofe –humana y natural-, irracionalidad, las diferencias sociales aún más abismales de lo que Marx consideró, la tendencia de los Estados al totalitarismo, ya sea político, social, económico, e incluso religioso, se han exacerbado en las últimas seis décadas.

El rechazo de los teóricos postmodernos a los metarrelatos de la modernidad es un alegato en contra de su tendencia a universalizar y a erigirse en verdades absolutas. Los metarrelatos, como se entiende en las filosofías de Kant y Hegel, se proponen explicar la realidad de un modo trascendente -es decir, que va más allá de los deseos e incluso la propia conciencia de los sujetos-, total, teleológico, válido para todo sujeto en cualquier tiempo y espacio. Según Kant y Hegel, el acontecer puede parecer no tener sentido, ser caótico, sin embargo, hay en cada suceso una lógica de fondo, una especie de sino que va conduciendo a la humanidad por una serie de estadios necesarios, siempre el actual mejor que el que le precedió, hacia un destino inevitable en el cual la humanidad será absolutamente racional y justa. En la propuesta de Marx, se aprecia una especie de salto cualitativo respecto a Kant y Hegel. Mientras que para estos últimos el estado de cosas cambiará, se desarrollará ‘naturalmente’, esto es, los hechos humanos fluyen hacia un fin ineludible, lógico, Marx, aunque cree que el cambio debe suceder, y

sucedirá, precisa de la acción humana concreta como medio fundamental en el proceso de transformación, en el que algo tan ordinario como el trabajo –no la razón, no el sujeto²⁸-, será la vía para la realización del estado de cosas ideal para el conjunto social; así, la agencia del sujeto social debe estar dirigida hacia un fin común. A pesar de la diferencia expuesta, hay una coincidencia esencial entre los tres autores: no hay cabida para las individualidades, la unidad social es la protagonista de la historia.

Ahora, la cuestión será si los metarrelatos aciertan: saberlo es imposible, puesto que parten de una clara conciencia de que el futuro lo dirá, y, como señala Octavio Paz, el futuro es, “por definición, inalcanzable e intocable”²⁹, he ahí el problema. Sin embargo, esta incapacidad inherente a las metanarrativas que la teoría postmoderna ataca la conduce a instalarse en el polo opuesto. En términos de Adolfo Vásquez Rocca:

La operación del saber posmoderno, es la de la heterogeneidad y dispersión de los lenguajes al modo de Babel, de las teorías flotantes, todo lo cual no es más que una manifestación del hundimiento general -fluido (líquido) y plural- que nos hace salir de la edad disciplinaria y amplía la continuidad democrática e individualista que dibuja la originalidad del momento posmoderno, es decir el predominio de lo individual sobre lo universal, de lo psicológico sobre lo ideológico, de la comunicación sobre la politización, de la diversidad sobre la homogeneidad, de lo permisivo sobre lo coercitivo³⁰.

Respecto al saber, se entiende que son múltiples sus métodos y sus orientaciones: los de las ciencias formales son distintos a los de las fácticas, y en cada disciplina que forma a cada una de estas dos ramas hay también diferencias en la forma de hacer las cosas para lograr conocimiento. La postura postmoderna sugiere esta particularización del saber. Desde su perspectiva, fragmentar la realidad es la manera de adquirir saberes válidos sobre ella. La intención postmoderna no es nueva, desde antes de la modernidad la parcelación de la realidad para su comprensión era lo común. Es a las ciencias humanas y sociales a las que las teorías postmodernas quieren dar un giro epistemológico, pues consideran que la modernidad, específicamente los metarrelatos, cometieron el error de suponer que la razón, así como la vida social y humana eran homogéneas; por lo tanto, la única y correcta forma de entender los fenómenos socio-culturales es mediante la fragmentación. De tal manera, una deconstrucción del

²⁸ Marx considera que el sujeto individual primero adquiere conciencia de clase y posteriormente conciencia de sí.

²⁹ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 53.

³⁰ VÁSQUEZ, Rocca, Adolfo, *La postmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos*, Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 29 (2011.1) p. 14.

conocimiento adquirido hasta el momento reivindicaría y haría válidas las particularidades individuales.

Sin embargo, el “predominio de lo individual” toma tintes de nihilismo en la era postmoderna, y aunque la noción no es nueva pues desde los cínicos se postulaba un hartazgo hacia la sociedad y las costumbres, sí es más drástica y exacerbada, ya que niega cualesquier tipo de valor, sentido o significado de la existencia. Así, aunque la desconfianza en la razón totalizadora de los teóricos postmodernos sea fundada, ello no implica que esta se deba rechazar o desechar. Es coherente que la teoría postmoderna sugiera una nueva epistemología, lo que escapa a la lógica es que pretenda asentarla en el nihilismo, o que se deseche la pretensión de conocimiento verdadero, como lo sugieren Nietzsche y Vattimo, o que esté fundada en el ‘todo es válido’ sin concesiones y en la desconfianza de que se pueda alcanzar un conocimiento real y generalizado; en estos casos ¿no sería mejor carecer de tal epistemología? ¿No la epistemología pretende el conocimiento, el saber? ¿Tendría estatus epistemológico tal postura? En todo caso, la postmodernidad también se queda corta, puesto que aun en las particularidades hay cambios aceleradísimos que escapan rápidamente a la teorización hecha de ellas ¿qué tipo de epistemología sería aquella cuyos resultados y conclusiones, en una realidad tan cambiante, fuesen como un efímero destello? Los teóricos postmodernos tienen razón cuando critican ásperamente la desmedida matematización del conocimiento, la deshumanización que trae consigo la técnica, el “olvido del Ser” que Heidegger argüía, y el desplazamiento que la modernidad hace de aspectos de la realidad que no pueden ser cuantificables. La postmodernidad pugna por dar valor epistemológico a las particularidades e individualidades que han sido olvidadas en pos de las generalidades, sin embargo, se corre el riesgo, ante su postura, de entrar en un relativismo que acrecentaría la ya complicada situación del estado de cosas contemporáneo. Otro elemento incomprensible de la teoría postmoderna que Vattimo, sustentado en Nietzsche y Heidegger, propone, es excluir a la razón crítica. Desde su perspectiva, al ser la razón crítica elemento esencial de la modernidad, se debe considerar inválido para el análisis del nuevo estado de cosas, es decir, comenzar con un rompimiento total con la época moderna: partir de cero. La razón de esta actitud se debe a que consideran que si ya antes la razón crítica fracasó, no hay motivo para pensar que pueda servir de fundamento en la nueva era. Según sus palabras:

Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba "fundar", de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación crítica que sería un paso dado todavía en el interior de la modernidad misma. Manifiéstase así claramente que hay que buscar un camino diferente. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía³¹.

Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del iluminismo* están en el mismo tono. Para ellos la razón crítica que sobrevino con el iluminismo, es decir, con la modernidad, se ha desvirtuado, ahora esta razón crítica está al servicio de los intereses del poder político y económico y ausente en la conciencia y acción de los sujetos³². Habrá que recuperarla, pues según Herbert Marcuse, su importancia radica en que:

En la ecuación Razón = Verdad = Realidad, que une los mundos subjetivo y objetivo en una unidad antagónica, la razón es el poder subversivo, el «poder de lo negativo» que establece, como razón teórica y práctica, la verdad para los hombres y las cosas; o sea, las condiciones dentro de las que los hombres y las cosas llegan a ser lo que son realmente. El intento de demostrar que esta verdad teórica y práctica no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica, no en el sentido de una disciplina especial de la filosofía, sino como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional³³.

Otra crítica profunda a las posturas postmodernas es hecha por Douglas Kellner, quien señala que la teoría postmoderna adolece de varias inexactitudes. De entrada, Kellner sugiere que la teoría postmoderna es ambigua, pues mientras que en algunos casos defiende la parcialización de la realidad para su análisis, en otros opta por buscar el consenso, la uniformidad y la unidad; un segundo error es el que se refiere a la falta de delimitación entre una época y otra, esto es, no explica la transición, ya que no aclara en qué consisten las discontinuidades que se supone conllevaría una ruptura con la era moderna; una tercera razón de la crítica es la que tiene que ver con la falta de concreción en la propuesta epistemológica postmoderna, pues mientras que algunos teóricos sugieren que el análisis debe centrarse en los medios masivos de comunicación como la característica más resaltante de la reciente era, otros apuntan a la nueva actitud en la que el sujeto actual se posiciona ante la realidad; el último y más importante traspasado tiene que

³¹ VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 147 y 148.

³² Vid., HORKHEIMER, M. y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, pp. 6-38. Recuperado el 20 de febrero del 2016 de <https://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm>

³³ MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, pág. 151.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

ver con que el postmodernismo es en sí mismo una propuesta totalizadora, un metarrelato, pues manifiesta una noción de generalidad, una idea de que la realidad debe abordarse desde su perspectiva.

Para Kellner estos siguen siendo tiempos modernos, y lo que sugiere es adaptarse a los contextos, es decir, considerar las diferencias y particularidades pero conceptualizándolas dentro de una totalidad o tradición epistemológica. El autor da la razón a los teóricos postmodernos respecto a que hay un cambio en el estado de cosas y en que hay situaciones nuevas que aún no se han teorizado, sin embargo, considera que no basta con desdeñar la teoría anterior y con afirmar la emergencia de elementos que necesitan ser conceptualizados³⁴. Lo que deseo resaltar de Kellner es su afirmación de que los metarrelatos están vigentes en la nueva época, y que incluso la postmodernidad no se escapa de ser uno de ellos. A su vez, Paz, aunque refiriéndose a la literatura, afirma: “sería una ciencia de objetos particulares. Una no-ciencia. Un catálogo o un sistema ideal perpetuamente desmentido por la realidad de cada obra”³⁵, bien se podría trasladar esta idea a la epistemología propuesta por la postmodernidad.

Como Kellner y Paz, otros autores consideran que, si bien seguimos estando en la modernidad, ésta no es la misma de sus inicios; así, en las nuevas nomenclaturas va incluida la particularidad que, según cada autor, destaca de ésta, la que se considera una nueva etapa de la modernidad: “modernidad líquida”, “sociedad industrial”, “sociedad del riesgo”, “modernidad desbordada”, “modernidad tardía” “sociedad postindustrial”. Para los teóricos de los nuevos senderos de la modernidad, la razón crítica está, efectivamente, en una posición poco admisible. La cuestión que circula en el aire es ¿qué tan racional es la sociedad que la modernidad gestó? Las respuestas no son alentadoras.

Según Zygmunt Bauman, la modernidad estaba herida de muerte desde sus inicios. Por principio, sugiere que nuestro tiempo sigue siendo parte de la modernidad, aunque la considera una modernidad diferente. Según él, es posible “(...) que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual –en muchos sentidos *nueva*- de la historia de la

³⁴ Vid., KELLNER, Douglas, “The postmodern turn: positions, problems and prospects”, en RITZER, Georges (Ed), *Frontiers of social theory. The new syntheses*, Columbia University Press, New York, 1990, pp. 255-286.

³⁵ Octavio Paz, “La casa de la presencia. Poesía e historia”, en *Obras completas*, Tomo I..., p. 186.

modernidad”³⁶. De tal forma, se puede distinguir entre la primera fase de la modernidad, o su comienzo, como “modernidad sólida”, y la segunda fase, o etapa actual, como “modernidad líquida”. Durante su primera fase, la modernidad considero que la tradición anterior a ella debía ser expuesta al ojo crítico de la razón, así, se dio a la tarea de someter a escrutinio cada una de las convicciones que, hasta ese momento, formaban parte de la realidad de los sujetos. Esas convicciones, según la modernidad, eran monolitos inamovibles que habían impedido que las sociedades transitaran a etapas más perfectas, monolitos sólidos que debían ser “derretidos” por el calor de la razón para librarlos de las ataduras irracionales que los habían creado. Sin embargo -y es esto lo que Bauman considera que es la aporía inherente a la modernidad-, esta labor estaba encaminada a construir otros bloques, igual o más sólidos que los anteriores, pero, según la modernidad, más verdaderos y racionales, que hicieran del mundo algo “predecible y controlable”³⁷. El proceso de liquidez separó lo antes vinculado, y la cultura, la política, la ética, la economía, la comunidad, la familia y el trabajo dejaron de tener incidencia unos sobre otros: se convirtieron en aspectos independientes y separados. Se evaporaron, en consecuencia, los contrapesos que unos tenían sobre otros: la economía –erigida en el tema de más importancia en las sociedades modernas- dejó de considerar las cuestiones éticas necesarias para su equilibrio; por su parte, la política y el entramado social comenzaron a entrever horizontes no comunes.

Esta liberalización de los vínculos de los elementos que conforman la vida de los sujetos dio inicio a una etapa de acciones unilaterales cuyas consecuencias han ido subiendo de tono en los últimos setenta años. La modernidad de la primera etapa, la sólida, construyó instituciones bien delimitadas entre sí, con tareas y responsabilidades claras y, por supuesto, racionales, orientadas a conducir al conjunto social al progreso y a un estado de cosas cada vez más perfectible. Así lo expresa Bauman:

La modernidad pesada fue, después de todo, una época en la que se daba forma a la realidad a la manera de la arquitectura o la jardinería; para que la realidad se ajustara a los dictámenes de la razón, debía ser “construida” bajo estrictas normas de control de calidad y de acuerdo con estrictas reglas de procedimiento, y por sobre todo *diseñada* antes de dar comienzo a los trabajos de construcción. (...) Era una época que soñaba con legislar para hacer de la razón una norma de la realidad, con barajar y repartir de nuevo para impulsar las conductas racionales y

³⁶ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 8.

³⁷ *Ibidem.*, p. 9.

hacer que todo comportamiento contrario a la razón resultara demasiado costoso como para ser siquiera considerado³⁸.

De tal forma, se 'planeaba' el futuro, se establecía una dirección a seguir, se esperaba sortear la eventualidad. La idea de tiempo planteada por la modernidad dotaba a la razón del poder de predicción del proceder y del destino. Nada más alejado de la realidad. La modernidad no contempló el rumbo que podían tomar las cosas, tampoco previó que la racionalidad olvidaba ciertos elementos indispensables para la concreción del tan ansiado estado de bienestar de los sujetos. Y es que, a pesar del desdén que se había mostrado hacia los bloques del pasado, la naciente era terminó duplicando aquello que le parecía tan reprobable: creó nuevas estructuras que ya contenían en su idea la tendencia a la esclerotización.

Se abrió paso en la historia de los hombres lo que Bauman denomina "modernidad líquida", con lo que se refiere al estado de cosas en el que se comienzan a perder las capacidades de los elementos que conformaron a la modernidad de origen. De tal manera, inicia una etapa caracterizada por el liberalismo económico, la pérdida de injerencia del Estado en los asuntos de la sociedad, la libertad de acción y elección, la individualización de los sujetos, la instantaneidad, el espacio privado desplazado por el público, la desregulación de las nociones de tiempo y espacio y el extraordinario avance de la tecnología. En esta nueva fase, los ideales creados en la modernidad originaria han sido engullidos por algo que parece otra cosa, empero, son ellos mismos, transformados, vueltos contra los hombres y contra la propia razón que los creó. Esto es tal vez lo más aterrador de la era contemporánea: la certeza de que el esfuerzo y el empeño por hacernos la existencia plena nos ha conducido a una subsistencia saturada de zozobra. La razón crítica moderna parece ahora más distante que nunca.

Las sugerencias teóricas y metodológicas de los filósofos de la nueva modernidad y de la postmodernidad difieren en la percepción del estatus epistemológico de la razón crítica, pero coinciden en que los análisis se deben reconducir hacia el hombre. Mientras que la modernidad ha sobrepasado las expectativas respecto al conocimiento del funcionamiento mecánico, físico y orgánico del mundo, el conocimiento sobre el hombre, sus voliciones, sus necesidades, deseos y emociones no ha sido lo suficientemente

³⁸ *Op. Cit.*, p. 53.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

consistente como para evitar que, tanto el hombre en su individualidad como la sociedad en su conjunto, se sumergieran en la dinámica caótica del mundo contemporáneo.

Las posturas postmodernas rechazan a la razón crítica considerándola, en el mejor de los casos, insuficiente para resolver cualquier cuestión, en su lugar, sugieren que el discurso de conocimiento sea acotado y parcial, con vistas a modificarse al ritmo en que se dan los cambios en la realidad y, más que tender a la verdad, centrarse en la validez; respecto a la humanidad, prefieren partir, para su estudio, de la premisa de que el hombre no tiene sustancia ni fundamento, es decir, propiedades estables e invariables que constituyan su Ser. Por otra parte, la razón crítica sigue siendo de primordial importancia para las teorías de la nueva modernidad, a la que se apela para provocar las transformaciones que las sociedades contemporáneas precisan, además, el concepto epistémico de *verdad* sigue ocupando un lugar cardinal en el perfeccionamiento del conocimiento. Habrá que decir, a favor de las propuestas postmodernas, que tienen un encanto al que es imposible resistirse: el de la posibilidad; “la filosofía del mañana” nietzscheana y el “chance” de Vattimo abren las ventanas hacia nuevos horizontes en los que se puede percibir un mundo mejor para los hombres. Estas nociones recuerdan la potencia aristotélica, aquella que alude a la capacidad y acaecimiento del cambio.

En resumen: la razón crítica, aquella que cuestiona sobre la coherencia, el sentido y la racionalidad de la acción no es algo que distinga al sujeto contemporáneo. En este sentido, Habermas explica que el proyecto de la Ilustración consistía en elaborar una ciencia y una moral autónoma de la religión o el esoterismo que no sólo ayudaran a la comprensión del mundo, sino que crearan un estado de cosas justo y promovieran la felicidad de los hombres, sin embargo, la modernidad ha desechado esa pretensión, puesto que los saberes están concentrados en los expertos y el hombre común no se apropia de ellos y, por lo tanto, no los inserta en su vida cotidiana³⁹. Lo que sí se ha apropiado el sujeto común es el hedonismo y la irresponsabilidad que originó una modernidad que “anda suelta y está fuera de control, a la deriva, desbordada”⁴⁰.

Y es que, aunque en un principio la modernidad fue exclusiva de Occidente, en la actualidad todo es medido desde los parámetros de sus ideas, así, ningún sujeto,

³⁹ Vid., Jürgen Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Nicolás Casullo (Comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad...*, pp. 53-63.

⁴⁰ APPADURAI, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, FCE, Argentina, 2001, p. 21.

sociedad o institución escapa a los presupuestos modernos...ni a su crisis. Si bien la modernidad no hizo acto de presencia de manera homogénea a nivel mundial, sus ideales terminaron por impregnar a las sociedades en su totalidad. Este hecho ha definido la manera en que las ideas modernas han sido adoptadas y adaptadas sobre todo en los países emergentes o en vías de desarrollo⁴¹, en los que la modernidad adquiere características muy particulares; por este motivo, algunos autores consideran que se debería hablar de ‘modernidades’ en lugar de ‘modernidad’, lo que a mi parecer provoca la confusión de que lo que es distinto es la modernidad y no sus aplicaciones a situaciones y contextos distintos: la modernidad es una, sus ideas y preceptos son los mismos independientemente de los usos y circunstancias a los que se apliquen⁴². A este respecto, Marshall Berman señala:

(...) en los países relativamente atrasados, donde el proceso de modernización todavía no se ha impuesto, el modernismo, allí donde se desarrolla, adquiere un carácter fantástico, porque está obligado a nutrirse no de la realidad social, sino de fantasías, espejismos, sueños⁴³.

Treinta y seis años después (la primera edición es de 1982), sabemos que, en efecto, la modernidad ha adquirido distintos tintes según la geografía en que se instala, de ahí que se complique su definición o que esta sea arbitraria, sin embargo, insisto, los cánones de acción son los mismos. Todos los que estamos inmersos en ella, habitemos en la latitud que sea, estamos expuestos al cambio que ha representado desde su origen y que es una de las razones por las que afirmo que seguimos en ella, y que la llamada postmodernidad no es más que otro de esos artificios que hemos creado para intentar comprendernos, y que, según Ulrich Beck, nos expone a ciertos peligros:

“Post” es la clave para el desconcierto que se enreda en las modas. Esta palabra remite a algo que está más allá y que no puede nombrar, y en los contenidos que nombra y niega permanece en el letargo de lo conocido. *Pasado más “post”* es la

⁴¹ Octavio Paz hace una digresión al respecto de los “usos perversos de la palabra subdesarrollo”. Cfr., Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, pp. 40 y 41; y PAZ, Octavio, *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México, 1979, p. 18, 126 y 127.

⁴² Por ejemplo, Berman hace una diferencia entre lo que los parisinos y los petersburgueses consideraban que era ser moderno: mientras que para los primeros fue la actitud tomada ante la interacción que se comenzó a dar en las calles gracias a la construcción de los bulevares, para los segundos fueron sólo las edificaciones, pues las actitudes de los sujetos no cambiaron. Así, ambos, a su manera, se consideraban modernos. Vid., Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, pp. 218-258.

⁴³ *Op. Cit.*, p. 244.

receta básica con que en una incompreensión rica en palabras, pero pobre en conceptos, nos confrontamos con una realidad que parece desvencijarse⁴⁴.

Nada tan moderno como la postmodernidad: el cambio, la ruptura, la desconfianza, la rebeldía, la necesidad de fundamento, la crítica, el futuro como lugar de realización humana, la renovación, la autotransformación, todo ello es moderno... y todo ello propone la postmodernidad ¿dónde está la diferencia? La postmodernidad parece ser una vanguardia más -como el dadaísmo o el surrealismo-: movimientos a contracorriente que buscan advertir a los hombres la necesidad de replantearse su existencia en pos de un cambio que los tenga como centro de reflexión, porque, como señala Josetxo Beriain: "La modernidad tardía comparece como el umbral temporal donde se produce una expansión temporal de las *opciones* sin fin"⁴⁵. Si, como dice Paz, la modernidad es

(...) aquello que es ajeno y extraño a la tradición reinante, la heterogeneidad que irrumpe en el presente y tuerce su curso en dirección inesperada. No sólo es lo diferente sino lo que se opone a los gustos tradicionales: extrañeza polémica, oposición activa. Lo nuevo nos seduce no por nuevo sino por distinto; y lo distinto es la negación⁴⁶,

entonces, la negación que la postmodernidad hace de la modernidad no es más que la corroboración a pie juntillas de la afirmación de la modernidad. En otras palabras: la postmodernidad es parte de la modernidad porque la negación de lo anterior y la afirmación de algo nuevo son las dos características de la razón crítica moderna, de tal modo, la postmodernidad es parte de la tradición de la ruptura.

Así pues, la era contemporánea está aún por definir, pero su nomenclatura es lo que, a fin de cuentas, es el problema menos importante de los que nos aquejan. Octavio Paz dice:

Se piensa generalmente que el conjunto de ideas, creencias, valores y prácticas que caracterizan a lo que se ha llamado modernidad, experimenta hoy una radical mutación. Si es así, este período no puede llamarse ni definirse simplemente como postmoderno. No es nada más lo que está después de la modernidad: es algo distinto a ella. Algo que posee ya rasgos propios, aunque en formación⁴⁷.

⁴⁴ BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, España, 2010, p. 17.

⁴⁵ BERIAIN, Josetxo (Comp.), "El doble "sentido" de las consecuencias perversas de la modernidad", en *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo...*, p. 9.

⁴⁶ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 18.

⁴⁷ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 6.

La modernidad pretendió ordenar lo que creía desordenado, sin embargo, los derroteros a los que ha sido llevada crearon nuevas incertidumbres aún por resolver, de ahí la importancia de desarrollar nuevas perspectivas que aseguren saberes que puedan ser aplicados a situaciones que atañen a la humanidad en su totalidad.

1.2 El Estado y las instituciones: adiós a las utopías

Una de las claves de la modernidad es la idea de un estado de bienestar social generalizado. Las filosofías de Kant, Hegel y Marx, son prueba de ello. En sus filosofías, el mundo siempre será mejor en el futuro que en el pasado. Optimismo histórico: sensación de que en el porvenir es posible instaurar una edad de oro. Idea de que el futuro encarna, necesariamente, al progreso, entendido éste como un perfeccionamiento. Y aquí aparece otra característica propia de la modernidad: la de la utopía. Según Octavio Paz:

Las utopías son los sueños de la razón. Sueños activos que se transforman en revoluciones y reformas. La preeminencia de las utopías es otro rasgo original y característico de la Edad Moderna. Cada época se identifica con una visión del tiempo y en la nuestra la presencia constante de las utopías revolucionarias delata el lugar privilegiado que tiene el futuro para nosotros. El pasado no es mejor que el presente: la perfección no está atrás de nosotros sino adelante, no es un paraíso abandonado sino un territorio que debemos colonizar, una ciudad que hay que construir⁴⁸.

En la modernidad, el Estado es el vehículo de la utopía, y si la modernidad está en crisis, es imprescindible hacer notar el escenario en que el Estado se encuentra. Paz considera que:

La gran realidad del siglo XX es el Estado. Su sombra cubre todo el planeta. (...) Autor de los prodigios, crímenes, maravillas y calamidades de los últimos 70 años, el Estado –no el proletariado ni la burguesía- ha sido y es el personaje de nuestro siglo. Su realidad es enorme. Lo es tanto que parece irreal: está en todas partes y no tiene rostro. No sabemos qué es ni quién es. Como los budistas de los primeros siglos, que sólo podían representar al Iluminado por sus atributos, nosotros conocemos al Estado sólo por la inmensidad de sus devastaciones. Es el Descarnado: no una presencia sino una dominación. Es la Impersona⁴⁹.

La noción de Estado hace pensar en ciertas características específicas y exclusivas, tanto materiales como intangibles. Así, se entiende que es un territorio

⁴⁸ *Op. Cit.*, p. 34.

⁴⁹ Octavio Paz, *El ogro filantrópico...*, pp. 9 y 10.

delimitado, soberano, autónomo y que favorece la implantación del contrato social. Las sociedades actuales serían impensables sin la existencia de un pacto que favoreciera la coexistencia de los individuos, de ahí que a la par del surgimiento del Estado se da la aparición de la noción de ciudadanía. Para que el desempeño del Estado se pueda efectuar de manera cabal es necesario el control, es decir, el Estado obliga a la sociedad a cumplir las normas que le proveerán un orden social estable. El control que ostenta el Estado es una moneda de dos caras: una de sus fisonomías es benéfica socialmente hablando, como el control normativo que ejerce mediante las constituciones y los derechos civiles que difunden el *deber ser* social. La otra faz, que se mostró sin ambages los primeros cincuenta años del siglo XX, reveló el carácter ominoso del Estado, en el que privaron las motivaciones torcidas que puede investir el poder del control: sale a la luz el totalitarismo y el absolutismo; la ley del más fuerte suplanta a la ley positiva; se abre paso la ley de las ideologías, del poder de unos cuantos, o de uno solo, sobre los intereses de la generalidad.

Durante los primeros cincuenta años del siglo XX, en el que las guerras fueron constantes, se entendía que, ante el conflicto, ante la confrontación de uno o más Estados entre sí, la soberanía de alguno de estos se viera menguada; era lógico que la violencia armada ejercida contra un Estado le impidiera conservar su territorio y el estado de derecho de sus ciudadanos, no se lo podía culpar por eso, en todo caso, se culpó al invasor. En cambio, la pérdida de soberanía propia de la época actual es sutil, casi imperceptible. En ambos casos, la ideología juega un papel importantísimo. En el primero, una ideología condicionada por la noción de diferencia: religiosa, racial, cultural, lingüística, política; de particularidades o contingencias. En el segundo, la ideología de la aldea global, la producción y el consumo masificado, la migración y la transculturación; la indeterminación y la vaguedad.

En los orígenes de la modernidad el Estado es la base de un complejo aparato social complementado por instituciones que contribuyen al funcionamiento del todo colectivo, así, la familia, la escuela, la iglesia⁵⁰ y las demás instituciones burocráticas que

⁵⁰ Muy a su pesar, la modernidad no sepultó a las religiones. Ante sus embates, la religiosidad sólo estuvo aturdida; sus contenidos metafísicos siguen formando parte importante del imaginario colectivo y, en algunos grupos sociales, sigue siendo el punto de partida de la acción de los sujetos. Aunque es bien sabido que algunos fundamentalismos religiosos en la actualidad son, por decir lo menos, catastróficos, la religiosidad es el manantial del que brotan los valores éticos fundamentales, incluso más importantes para los individuos que las garantías individuales o el derecho positivo.

fueron surgiendo conforme la modernidad avanzaba convirtieron el entramado social en una red de relaciones complejas y ordenadas que abarcaron todas las esferas de la existencia, privada o pública, que eran guiadas por las políticas del Estado. En el marco de las instituciones y el Estado, la vida de los sujetos adquirió cierto sentido y seguridad: los derechos y las obligaciones; el alcance de las acciones; la protección, tanto de los sujetos como del territorio; el resguardo de la cultura –entiéndase por esta a las costumbres y las tradiciones-; la identidad nacional; todo ello estaba claro y delimitado y ofrecía al conjunto social la plataforma en que se construía la vida cotidiana. Las políticas del Estado estaban orientadas a mantener el orden y a tomar decisiones destinadas al bien común, es decir, su principal ocupación era hacer coincidir las preferencias particulares con las aspiraciones y las acciones colectivas.

Así pues, hablar de Estado es hablar de ciudadanía y nacionalidad, ambos se implican y unas serían incomprensibles sin el otro. La noción de ciudadanía y nacionalidad nacen del conjunto de prerrogativas y deberes que el Estado ofrece a sus habitantes y se consolida con la interacción que los individuos tienen con el fin de convenir sobre asuntos de competencia general, por lo tanto, la razón de ser de la comunidad es el diálogo público. La presencia de las instituciones se hace imprescindible en este diálogo; ya como mediadoras, como promotoras o como organismos de coerción, las instituciones apuntalan las relaciones entre los ciudadanos y el Estado.

Esta configuración del Estado tiende al orden, pero nace del conflicto. Según Marshall Berman:

Los movimientos revolucionarios liberales con que culminaría el siglo XVIII se guían por esta fe: si los privilegios hereditarios y los roles sociales son suprimidos para que todos los hombres puedan disfrutar de una libertad sin trabas, utilizando todas sus facultades, éstas serán utilizadas en bien de toda la humanidad⁵¹.

Sin embargo, aunque se conquista cierto equilibrio después de las revoluciones, el conflicto no termina con éstas. Las categorías que conforman el Estado están en continua lucha de fuerzas entre sí, la constante tirantez es una de sus propiedades, es decir, en la práctica, no se da la total avenencia de los actores que conforman al Estado. Aun así, esta tensión representa un contrapeso que contribuye a que haya cierto orden, pues le impide a las partes en conflicto que abusen cada una del poder que ostentan, de tal

⁵¹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 105.

forma, la democracia, cuya “razón de ser, es la creencia en la capacidad de los ciudadanos para decidir, con libertad y responsabilidad, sobre los asuntos públicos”⁵², es considerada como el sistema político preferible entre otros sistemas. Empero, ni la politología ni la política de Estado alcanzan a considerar el innumerable crisol que representa la convivencia entre los individuos y sus intereses en la concreción de la vida cotidiana, de ahí que el conflicto sea, insisto, inherente a la conformación del Estado. A pesar de ello, en la mayoría de los casos el Estado y las sociedades han podido lidiar con las diferencias y las dificultades. Cuando las miras de acción de los gobernantes y los ciudadanos no coinciden y el contrapeso no se hace efectivo, alguna de las partes o se subleva, en el caso de los individuos, u opta por el autoritarismo, en el caso de los gobernantes; en estos casos, la intención de fondo es recuperar el orden y el equilibrio que funda al Estado. Tal vez, como cree Paz, desde los albores del Estado, el error estriba en que:

A casi todos los marxistas del siglo XX –y a los grandes politólogos de otras tendencias- se les ha olvidado que el hombre es un ser de pasiones, sentimientos, sueños, deseos, impulsos conscientes e inconscientes. Olvidar todo esto, en la esfera de la política, lleva a la deshumanización⁵³.

La idea original del Estado se conserva relativamente estable hasta el inicio de las nuevas prácticas de comercio de mediados del siglo XX; un proceso que se adjudica distintos nombres pero que en esencia es el mismo: economía de mercado; mundialización; liberalismo económico; economía mundo; libre mercado; capitalismo.

Para Arjun Appadurai, la mundialización está provocando la descomposición del Estado puesto que el proceso ataca directamente a la pérdida de la soberanía, es decir, la dinámica global disminuye el poder del Estado en cuanto a sus funciones. Esto se debe a que, ante el capitalismo, el Estado limita su poder de decisión en asuntos primordiales socialmente hablando, como el comercio y el trabajo, el de ser puerto de anclaje de la identidad⁵⁴ -la nacionalidad-, el de la preservación de estado de derecho y el del arbitrio de los intereses comunes de los ciudadanos y el de éstos con las instituciones. La globalización inició siendo un proceso económico, sin embargo, ha permeado todos los espacios y aspectos de la vida de los individuos. Así, mientras que en los comienzos de la

⁵² PAZ, Octavio, *Itinerario*, FCE, México, 2003, pp. 129 y 130.

⁵³ PERALTA, Braulio, *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz*, Raya en el agua, México, 1998, p. 162.

⁵⁴ Vid., Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización...*, pp. 5-44.

modernidad la acción del sujeto estaba custodiada por el Estado e instituciones como la familia, los derechos civiles y la estructura cultural, en la actualidad estos han sido desplazados por la más abrumante de las realidades a la que los hombres se pueden enfrentar: la economía, ese ente informe y fluctuante que no provee certidumbre alguna y que es como un río crecido al que nada escapa de ser arrastrado.

El capitalismo, padre de la globalización, se erigió con todo su ímpetu a raíz de la caída del bloque socialista. Se puede afirmar que no hay en el mundo un resquicio en el que las ideas de comercio, producción y consumo estén ausentes, aun en los países en vías de desarrollo o socialistas.

En un mundo regido por la globalización y el capitalismo, el Estado sólo fluye al ritmo que dicta la economía. Al respecto Paz declara:

(...) el mercado no es una respuesta a las necesidades más profundas del hombre. En nuestros espíritus y en nuestros corazones hay un hueco, una sed que no pueden satisfacer las democracias capitalistas ni la técnica. (...) El mercado no tiene dirección: su fin es producir y consumir. Es un mecanismo y los mecanismo son ciegos. Convertir a un mecanismo en el eje y en el motor de la sociedad es una gigantesca aberración política y moral. El triunfo del mercado es el triunfo del nihilismo⁵⁵.

Cuando el Estado comenzó a subordinar sus acciones y proyectos a las políticas capitalistas, no advirtió que con ello modificaba la estructura social e institucional; esto obedece a que el Estado se dejó confundir, y a su vez provocó la confusión, en dos aspectos importantísimos. El primero es que trastocó la política económica en 'política de ganancias', esto deriva en que el Estado deja de interesarse por lo que es mejor para el bien común y se ocupa sólo de lo que le genere algún tipo de dividendo o lucro, que por lo general beneficia a la cúpula en el poder o a un pequeño porcentaje de individuos o grupos que seguramente representan a una empresa. La segunda es que constriñe la idea de desarrollo a la infraestructura y a la cantidad de dinero que circula, lo que ocasiona que deje de considerar todos aquellos aspectos de la vida que no tienen que ver con el capital, como procurar estados de ocio que a su vez generen arte, o estimular los valores éticos y morales de sus ciudadanos.

⁵⁵ 1993: Aquel diálogo con Julio Scherer García. *Paz: Lo que creo, pienso y quiero*. Recuperado el 12 de julio del 2016 de <http://www.proceso.com.mx/90067/>

De tal modo las instituciones, pero sobre todo los ciudadanos, están inmersos en la industria de generar dinero sin importar lo que se haga o se deje de hacer en el camino. La política de las ganancias y la idea de que los individuos valen en tanto producen han provocado la pérdida de lo que constituía la naturaleza del Estado -esto es, la administración del orden en favor del bien común-, puesto que mengua su soberanía, pierde autonomía, el contrato social es sustituido por el comercial y la noción de ciudadanía se pierde en la vorágine de la vida. Como consecuencia, la idea de progreso, y por lo tanto, la de futuro, se perciben íntimamente ligadas al capitalismo y a la globalización. La idea de que la dinámica capitalista es ineludible y de que es el camino más corto hacia el bienestar general ha sido 'vendida' sagazmente por los consorcios comerciales, y 'comprada', no tan inteligentemente, por los individuos. Sobre esta premisa, los sujetos fincan su dicha en el poder adquisitivo y olvidan otros aspectos que enriquecerían, no materialmente, su existencia. Como sugiere Berman: "todo lo demás dentro de nosotros, todo lo no comerciable, es draconianamente reprimido, o se marchita por falta de uso, o nunca jamás tiene la oportunidad de salir a la luz"⁵⁶.

Al sujeto contemporáneo le es inconcebible pensar en el progreso sin pensar en la cantidad de posibilidades que la vida adquiere con el mercado y la producción, entre ellas la generación de empleos y la capacidad para obtener artefactos que, si bien es cierto que facilitan su vida, también evidencian su precariedad existencial al transcurrir centrada en el trabajo y cifrando su satisfacción en la obtención de objetos de consumo. Incluso aquellos estratos sociales que no tienen el suficiente poder adquisitivo consideran que su vida mejoraría si poseyeran aquello que se vende. Y es que parece evidente que una sociedad se considera evolucionada en tanto esté rodeada de una cantidad de opciones de elección de consumo que no sólo satisfagan sus necesidades, sino que vaya más allá:

(...) el *espirtus movens* de la actividad del consumidor ya no es un conjunto de necesidades definidas, sino el *deseo* –una entidad mucho más volátil y efímera, evasiva y caprichosa, y esencialmente mucho más vaga que las "necesidades", un motivo autogenerado y autoimpulsado que no requiere justificación ni causa-⁵⁷.

En esta idea del progreso juegan un papel importante los medios de comunicación masiva. Alrededor de los años cuarenta del siglo XX que comienza el desarrollo de la mercadotecnia, primero el periódico, luego la televisión, el cine y ahora la web, han

⁵⁶ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 91.

⁵⁷ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 80.

vendido la idea de que la felicidad se adquiere comprando. De entrada, el mensaje enviado es erróneo, pero si a eso se la aúna que, incluido con los productos, se vende una cierta ideología, es decir, un aparato conceptual que construye lo 'deseable' en los individuos -sin que estos se pregunten a razón de qué eso debe ser lo que se espera de ellos-, entonces el sujeto consumidor compra ambas cosas. Así, los sujetos contemporáneos compran la idea de lo que es lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero y lo correcto. En síntesis: los hombres quieren encontrar en el mercado respuestas a las preguntas de lo que es real, honorable. En esto también ha perdido injerencia el Estado en dos sentidos. Primero, se difumina el *deber ser* que el Estado dicta, ahora son los medios de comunicación los que dictaminan la acción de los sujetos, que actúan conforme a lo que circula mediáticamente. Segundo, los medios generan una indistinción entre la vida pública y la privada. En conjunto, en los medios se tolera lo que no se permite en las constituciones o las cartas de derechos civiles, e incluso en la calle: en la web está tolerado ser, hacer y pensar como se guste, sin necesidad de rendir cuentas a nadie o de comprometerse con algo.

Mientras que Appadurai considera que la globalización no implica necesariamente la homogenización y que "los medios de comunicación electrónicos proveen recursos y materia prima para hacer de la construcción de la imagen del yo, un proyecto social cotidiano"⁵⁸, Horkheimer y Adorno ven en los medios el peligro de la irrealidad. Según estos últimos, las imágenes que venden los medios de comunicación son algo que en la vida real de los sujetos no existe y, lo que es peor, los sujetos lo saben, pero lo prefieren a su cotidianidad, por eso se adueñan de esa irrealidad, porque su presente, lo que viven, no les gusta y prefieren huirle⁵⁹. De este modo, lo que los sujetos obtienen en los medios, contrariamente a lo que sugiere Appadurai, es la indistinción que genera la masificación. En una sociedad que consume ya artefactos, ya ideas, "la pluralidad se resuelve en uniformidad sin suprimir la discordia entre las naciones ni la escisión en las conciencias"⁶⁰.

La racionalidad, la autonomía y poder de acción están constreñidas en el sujeto contemporáneo, cuya existencia se limita a introyectar lo que le dictan los medios de comunicación masiva. Lyotard, por su parte, asegura que hay un estado mental distinto en el que los medios de comunicación y la tecnología, por efecto de la rapidez y la cantidad

⁵⁸ Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada...*, p. 7.

⁵⁹ Vid., Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo...*, pp. 38-76.

⁶⁰ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 255.

de imágenes crea nuevas formas de cultura, sociedad e individuos. El resultado es un sujeto miope que no ve más allá que la fugacidad de vertiginosas imágenes que le impiden procesar los mensajes y lo mantienen en la inmediatez. Por su parte, Baudrillard considera que el sujeto está atrapado en la simulación, en el engaño de lo que no es y en una total desmaterialización de la realidad, cuya consecuencia es la falsedad. Entonces, podríamos afirmar el verdadero fin de la historia, no como conjetura Fukuyama porque se haya alcanzado un estado social ya insuperable, sino porque el sujeto no tiene más una perspectiva histórica que lo guíe hacia un futuro, momento histórico que ha dejado de ser una referencia. La construcción de la realidad es inmediata y efímera y, lo que es peor, irracional.

Dentro del contexto de la globalización y el mercado, el trabajo se convierte en la actividad más primordial y necesaria del individuo, sin embargo, también este aspecto ha dado un vuelco. Desde que el Estado permitió que las decisiones fueran tomadas por las grandes corporaciones comerciales éstas disponen qué y dónde se produce, y quiénes son aptos para llevar a cabo la producción; el Estado es desplazado, incluso como intermediario, de la negociación. El Estado deja de ser el proveedor de las fuentes de empleo por lo menos de manera directa; esta situación toma dimensiones catastróficas sobre todo en los países en vías de desarrollo, en los que el Estado deja en manos de las empresas extranjeras o transnacionales el criterio de la producción y los salarios. El trabajo es considerado en la modernidad más que una tarea de simple subsistencia. Según Bauman:

La confianza en uno mismo propia de la modernidad le dio a la eterna curiosidad humana acerca del futuro un cariz totalmente nuevo. Las utopías modernas nunca fueron meras profecías, y menos aún sueños vacíos: abierta o solapadamente, eran a la vez cartas de intención y profesiones de fe de aquello que se deseaba poder hacer y que sería hecho. El futuro era visto como un producto más de una sociedad de productores: algo que debía ser pensado meticulosamente, diseñado, y cuyo proceso de producción debía ser seguido a detalle. El futuro era una creación del trabajo, y el trabajo era la fuente de toda creación⁶¹.

En la actualidad esta noción del trabajo es llevada a sus límites. Desde el momento en que menguó la capacidad del Estado como proveedor de trabajo, los individuos se han visto impelidos a encarar las cuestiones laborales con sus propios y frágiles medios. Los procesos resultantes de las elecciones tomadas son la migración y la

⁶¹ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 140.

transculturación, prácticas que se imbrican y que contribuyen profundamente a la modificación que sufren las sociedades.

Migración.

Marx imaginó que el trabajo emanciparía a los hombres; todo lo contrario. Ahora más que nunca, en la mayoría de los países los hombres son cautivos de sus empleos y de sus empleadores; la infatigable necesidad de producir tanto mercancías como dinero tiene sumidos a los individuos en jornadas laborales extenuantes puesto que las actividades proyectadas por las empresas por lo regular encierran metas a largo plazo, incluso si los resultados se requieren 'para mañana', son parte de metas concebidas para que la empresa tenga una larga vida, de ahí que la labor del individuo tiene una carga simbólica inmensa. Esto en caso de que el sujeto tenga la suerte de tener un empleo. Cuando carece de él, o el que tiene no le es suficiente para satisfacer sus necesidades más apremiantes, una de sus opciones es la migración. Al momento de escribir esto, los países desarrollados están viviendo una crisis de inmigración laboral sin paralelo en la historia: el capitalismo ha ensanchado la brecha entre ricos y pobres y estos consideran que emigrando a esos países su situación mejorará, sin embargo, si bien pueden percibir una remuneración económica mejor que en sus países de origen, sus condiciones de vida no son buenas puesto que viven en la ilegalidad y la zozobra, son víctima de abusos por parte de sus empleadores y seguramente terminan haciendo los trabajos más pesados y más desgastantes, además de ser considerados una amenaza laboral, puesto que su mano de obra barata es codiciada por los empleadores que desplazan a los oriundos que les exigen mejores jornales y derechos laborales. En este sentido, la gravedad de la migración es que despoja al individuo de su condición de ciudadano, pues al no estar físicamente en su lugar de origen deja de entrar en la escena del diálogo público -por pobre que éste sea-, además, la mayor de la veces la migración no ha servido para concretar el proyecto de vida de los sujetos, por lo que, al centrar el sujeto su existencia en su subsistencia, se da un divorcio entre las actividades productivas y el resto de los objetivos de vida.

Transculturación.

La migración también ha contribuido a la difuminación de la cultura, y ésta a que el sujeto transite por un estado de ansiedad inducida por la congoja emocional que significa

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

querer conservar sus creencias y tradiciones en un territorio que no es el de él, donde es visto como nocivo para la propia cultura de la sociedad a la que se incrusta, así, su identidad comienza a verse en conflicto. En estas circunstancias, el sujeto tiene opciones: una puede ser apearse a su identidad a toda costa, lo que da como resultado que se convierta en un antisocial; otra es elegir ciertos aspectos de la otra cultura que le permitan la convivencia social pero conservando en su vida privada lo que piensa que es sustancial de la propia, aun así, no deja de ser percibido como diferente; una última es ajustarse por completo a la nueva cultura a la que pretende pertenecer, pero esto no le garantiza la aceptación social, pues es visto como un escurriridizo ajeno a la comprensión del verdadero sentido de la cultura adoptada, termina siendo un neófito no muy tomado en cuenta.

Los procesos migratorios han contribuido a desdibujar la identidad y a aumentar el desasosiego de los individuos, tanto de los migrantes como de los que no lo son, puesto que en la encrucijada entre lo local y lo global se produce una confusión que nos apercebe del doble discurso de la globalización: por un lado, se escucha una verdadera arenga sobre los beneficios del mercado a nivel mundial, acerca de la defensa de los derechos humanos como categoría ontológica, y están en boca de todas las disertaciones respecto a la igualdad de oportunidades y la inclusión; estos discursos contradicen a la realidad de las minorías luchando por la pretendida igualdad, a la de la pobreza extrema, a la de la violencia contra los distintos, al repudio de ciertas culturas porque son o muy cerradas o muy abiertas, o extremadamente conservadoras o repugnantemente liberales. Las naciones hacen lo imposible por cerrar sus fronteras a la migración y sus secuelas –el terrorismo, el aumento de la pobreza, el incremento de gastos en seguridad social y policiaca⁶²; por otro lado, entre tanto, los sujetos intentan ponerse a tono con la

⁶² En la actualidad, países como Francia, Inglaterra y EEUU, están tomando medidas drásticas para contener la inmigración. Una de las amenazas más preocupantes para estos países es el terrorismo fundamentalista islámico; el daño colateral es que las fronteras se han cerrado incluso para la ayuda humanitaria que precisan países que están en guerra y cuyos ciudadanos se ven obligados a pedir asilo político. Está también el caso de los ciudadanos que huyen de países con gobiernos autoritarios. Para exposiciones más completas sobre migración y transculturación véanse: BASSERER, Federico, *Topografías transnacionales*, UAM, México, pp. 1-115; SCHUTZ, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Argentina, 2003, Cap. 1 El sentido común y la interpretación científica de la acción humana, pp. 35-70; ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, Cap. 2 La “civilización” como transformación específica del comportamiento humano, pp. 97-253 y Resumen, pp. 448-532; HELD, David y Anthony McGrew, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, España, 2006, Cap. 3 El destino de la cultura nacional, pp. 37-49; HIRAI, Shinji, *Cuatro enfoques metodológicos y sus aplicaciones empíricas*, Programa Noreste del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cap. “¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración

mundialización volviendo propias ciertas costumbres e ideologías, ya por conveniencia – para ‘encajar’, para estar ‘a la moda’- o por una genuina convicción de igualdad y fraternidad universal.

Ante los perjuicios que la globalización ha acarreado a la soberanía y autonomía del Estado, y, por lo tanto, a las nociones de ciudadanía y cultura, cabe preguntarse si valdrá la pena la transculturación, es decir, si el despojarse de todo lo que la cultura implica en pos de un salario o un estatus hará que los sujetos se sientan más satisfechos con su vida. Hay que aclarar, sin embargo, que también es cierto que la cultura estigmatiza y que termina siendo un lastre a la hora de adjetivar a ciertos grupos sociales, a los que se juzga a partir de unas cuantas tradiciones y símbolos que se aplican a la generalidad del grupo sin considerar lo variopinto de las individualidades. Tal vez, ante la mezcla de culturas que se está dando, la argamasa de costumbres-tradiciones-religiones-prácticas, se esté gestando una cultura de verdad global. ¿Cuál sería la naturaleza o el fundamento de tal cultura? ¿Qué valores promovería? ¿Cuáles serían los parámetros de acción que privilegiaría?⁶³

Así pues, la época se manifiesta como un estira y afloja entre lo global, lo local y lo personal, entre lo institucional y lo cotidiano en donde “apenas es posible ya la distinción conceptual entre los negocios y la política, el beneficio y el prestigio, las necesidades y la

transnacional, pp. 81-107; ROSALDO, Renato, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Abya-Yala, Quito, Ecuador, 2000; FREIDIN, Betina, *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*, Ruth Sautu (Comp.), Lumiere, Argentina, 2004, Cap. 2 El uso del enfoque biográfico para el estudio de las experiencias migratorias femeninas, pp. 63-92; JUAN, Salvador, *Un enfoque socio-antropológico sobre la vida cotidiana: automatismos, rutinas y elecciones*, Espacio abierto, vol. 17, núm. 3, julio-septiembre, Venezuela, 2008, pp. 431-454; ELIAS, Norbert, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990, Cap. 3 Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros, pp. 177-270; KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, España, 1996, Cap. 2 Las políticas del multiculturalismo, pp. 25-55; GIMÉNEZ, Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, México, 2005; CASTELLS, Manuel, The new public sphere: global civil society, communication networks, and global governance, en *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, recuperado el 13 de septiembre de 2015 de <http://ann.sagepub.com>; BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, FCE, Argentina, 2002, Cap. 4 Trabajo, pp. 139-177 y Cap. 5 Comunidad, pp. 179-212.

⁶³ Relacionado con estas cuestiones está el análisis de las culturas híbridas. Aunque la hibridez no se refiere, como en el caso aquí expuesto, a la que necesariamente se da en los procesos de migración, sino a la que se da dentro de los propios países ante los continuos cambios que se van sucediendo mientras esos países intentan entrar en las dinámicas de modernización globales y, podría decirse, insoslayables, dentro de las cuales se intenta hacer coincidir lo tradicional con lo moderno, las formas de ser antiguas con las nuevas o ajustándose a la mezcla entre ideologías propias y externas. Una exposición de estas situaciones es analizada y detallada por Néstor García Canclini en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*.

publicidad”⁶⁴, en la que las categorías que fundan el Estado “están perdiendo su connotación crítica y tienden a hacerse términos descriptivos, falaces u operacionales”⁶⁵. En la que el ciudadano se sabe sólo *de jure* y no *de facto*, y la política no recuerda su acepción original. Es hora de “comenzar una forma radical, más sabia y humana, de las sociedades capitalistas liberales... y disipar la pesadilla circular del mercado”⁶⁶.

La convicción de que el Estado llevaría a buen puerto a la sociedad y concretaría lo estipulado por la razón se ha desvanecido de la conciencia de la gran mayoría de las sociedades. El Estado tiene conocimiento de ello y trata de dar un giro, de reconducirse, y sugiere opciones: una tercera vía que reconcilie liberalismo y socialismo; nacionalismo; incluso populismo –práctica fatal-. Sin embargo, está latente el riesgo de recaer en horrores históricos ya vividos. El optimismo en el Estado como fuente de la cual brota el bienestar común se advirtió falaz desde muy temprano en la historia. Ya Nietzsche lo percibía como un “monstruo frío”, creador de costumbres y derechos a conveniencia, tramposo; para éste, los hombres tendrán verdadera libertad sólo alejándose del Estado: el “nuevo ídolo”⁶⁷.

El ansiado pacto social, necesario para la convivencia de la humanidad, fundador del Estado, se torció desde el principio. No es suficiente con que el Estado sea legítimo, autónomo, soberano, geográficamente preciso, claro en sus normas; hace falta que los sujetos, tanto los gobernantes como los ciudadanos, dejen de oscilar entre la ventaja y el egoísmo que Hobbes y Maquiavelo advirtieron, y el interés económico, la indiferencia y la individualidad actual. Los hombres contemporáneos no se han despojado de su condición de súbditos, ya del Estado o del mercado. Empero, no son ni unos ni otros la causa de los males que aquejan a los individuos: los sujetos dejamos en manos de otros que no seamos nosotros mismos la reflexión y la razón. La causa de nuestras desventuras es la pereza en el pensar y, por consecuencia, en el actuar. Quizá, como lo plantea Claus Offe, citado por Bauman, sea demasiado tarde:

(...) las sociedades complejas “se han vuelto tan rígidas que el mero intento de renovar o pensar normativamente su ‘orden’ –es decir, la naturaleza de la coordinación de los procesos que se producen en ellas- está virtualmente

⁶⁴ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada...*, p. 8.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 24.

⁶⁶ Braulio Peralta, *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz...*, p. 69.

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Valdemar, Madrid, 2005, pp. 111-113.

obturado en función de su futilidad práctica y, por lo tanto, de su inutilidad esencial". Por libres y volátiles que sean, individual o grupalmente, los "subsistemas" de ese orden se encuentran interrelacionados de manera "rígida, fatal y sin ninguna posibilidad de libre elección". El orden general de las cosas no admite opciones; ni siquiera está claro cuáles podrían ser esas opciones, y aún menos claro cómo podría hacerse real alguna opción viable, en el improbable caso de que la vida social fuera capaz de concebirla y gestarla. Entre el orden dominante y cada una de las agencias, vehículos y estratagemas de cualquier acción efectiva se abre una brecha –un abismo cada vez más infranqueable, y sin ningún puente a la vista-⁶⁸.

El Estado, la cultura y la vida cotidiana son creación humana, somos la raíz de nuestra dicha o desdicha y, también, somos la solución. Si bien el panorama mundial se percibe oscuro, este sea tal vez el momento de reconsiderar lo que hace más de doscientos años ya nos dijeron los teóricos de la modernidad: la razón debe conducir la acción y ésta adquiere impacto sólo cuando la realiza el conjunto social; el principio es básico y fundamental si las sociedades pretenden lograr el estado de cosas esperado. Kant y Hegel profesaban el determinismo histórico; no hay tal: la Historia es algo que compete a todos los hombres sin importar las geografías y los sistemas, y tomar las riendas del porvenir no es una tarea de una nación o una política económica, tampoco de un solo individuo o un grupo, no hay "solución biográfica a condiciones sistémicas"⁶⁹. Además de la razón, debe resucitar la noción de comunidad. Debemos dejar de pensar que las soluciones vienen de fuera y de conformarnos con padecer en soledad y en silencio. Si el Estado no ha contribuido para lograr el bien común, los hombres deben buscar otros caminos.

Si bien el Estado ha dejado de ser el vehículo de la utopía, bien valdría la pena no perderla de vista: no poseer una limita la acción de los hombres y les hace perder el rumbo. Como advierte Paz:

Por primera vez en la historia los hombres viven en una suerte de intemperie espiritual y no, como antes, a la sombra de esos sistemas religiosos y políticos que, simultáneamente, nos oprimían y nos consolaban. Las sociedades son históricas pero todas han vivido guiadas e inspiradas por un conjunto de creencias e ideas metahistóricas. La nuestra es la primera que se apresta a vivir sin una doctrina metahistórica; nuestros absolutos –religiosos o filosóficos, éticos o estéticos- no son colectivos sino privados. La experiencia es arriesgada⁷⁰.

⁶⁸ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*..., pp. 10 y 11.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 40.

⁷⁰ PAZ, Octavio, *Pasado y presente en claro*, FCE, México, 2010, p. 25.

Las utopías deben ser parte de la existencia porque es bajo su estímulo que la acción se proyecta hacia el cambio; un vuelco es lo que los hombres precisan para apartarse de lo que opaca su existencia. Esta utopía deberá estar enmarcada en la razón crítica, en la reflexividad y en la sensibilidad: ya es tiempo de que los hombres tomen su existencia en sus manos.

1.3 La idea de progreso: ¿desarrollo, libertad y democracia?

En el mundo de lo abstracto de la modernidad, el progreso se impone en la consciencia de los individuos como un monstruo bicéfalo; si esto es ya de suyo atemorizante, hay más: cada una de estas cabezas posee distintos rasgos y entre una y otra es difícil el consenso. Una de estas cabezas es la *idea*, la representación que el entendimiento hace sobre lo que es el progreso. Al nivel del pensamiento, la idea de progreso surge como boceto de un *telos*; la noción de 'propósito' o 'finalidad' de la existencia del ser humano es un atributo o condición que se ha convertido en inherente a éste, es decir, más allá de cualesquier esencialismo, hay en el imaginario colectivo la tendencia a vivir una existencia plena, conseguida a partir del perfeccionamiento constante del ser humano y el mundo de la vida. La idea del progreso al nivel de la intelección considera los diferentes aspectos que constituyen la vida, esto es, los componentes materiales, intelectuales, éticos y emocionales que conforman a los individuos. En este nivel, cada uno de los elementos deberá tender a lo que se considera que es el estado ideal y supremo de sí mismo pero con miras a conseguir una síntesis, es decir, la acumulación de mejoras que conduzcan a un estado de armonía y perfección humana total. En el horizonte de la idea, la síntesis es deseable y posible, y se puede considerar como el eje que sostiene la existencia humana, lo que sugiere que la idea de progreso se ha introyectado de tal forma que se puede considerar como uno de los primordiales modelos que guían la acción. Es justamente la *acción* la otra cabeza del monstruo. El progreso dejaría de significar algo si no fuese palpable, si no se materializase en los actos, los hechos y las obras humanas, por lo tanto, la abstracción debe impregnar a la acción y dar forma a la existencia: pasar de la potencia al acto. La acción deberá constatar la síntesis a la que han llegado los elementos que conforman a la idea e ir transformando aquello que se muestre fuera de la armonía a la que se aspira. En pocas palabras, el progreso es cambio y perfeccionamiento constante.

Aunque en todos los tiempos las religiones y las filosofías han alentado a vivir una vida más perfecta, virtuosa y reflexiva, es decir, a superarse o desarrollarse y tender hacia una mejor forma de existencia, la noción de progreso que nace de la modernidad tiene características nuevas. El halo de perfeccionamiento y cambio que el progreso moderno ostenta está ligado a la nueva noción de tiempo de la época. Las sociedades actúan de acuerdo al concepto de tiempo que las rige, así, desde la perspectiva de las sociedades “primitivas” o “arcaicas” el tiempo realmente importante es el pasado, ese pasado inmemorial donde se encuentra el principio de todo. El pasado es el tiempo en que los dioses -los antepasados- establecieron la forma de hacer las cosas y la visión del mundo que impera para los individuos que la conforman: el pasado es el arquetipo. La vida del hombre “primitivo” yace perpetuamente proyectada sobre ese pasado. Para él, lo importante es recrear los acontecimientos acaecidos en el tiempo mítico, aquello que hicieron las deidades⁷¹. Imitar, más que innovar, es lo que da sentido a la vida. Refrendar lo que dicta la tradición, la costumbre, lo que se hizo en el pasado. Si ello no fuera así, el mundo entraría en caos⁷². Esto es, no hay cambio, sólo duplicación de lo mismo: las costumbres, las acciones y las ideas de los hombres son idénticas generación tras generación. Para Octavio Paz, el presente es pasado en dichas sociedades. La razón de ser de la repetición de las cosas es una férrea resistencia al cambio, a lo nuevo. Y es que el cambio y lo nuevo se relacionan con la imperfección e, inclusive, con la traición⁷³. Lo bueno, lo bien hecho, lo perfecto, lo hicieron los ancestros, por lo que es necesario reproducirlo. La emulación de las acciones e ideas de las sociedades “primitivas” tiene su punto álgido en los rituales. El ritual es el acto sagrado en el que se encuentra el principio ontológico que da sentido a la sociedad, es en éste donde se es; la verdad, la realidad y la perfección está en darle continuidad al pasado, en hacerlo presente mediante el ritual.

Por otro lado, hay sociedades, como las orientales y las mediterráneas, para las que el tiempo es condenado a una perpetua reiteración. La forma de los instantes es un círculo. Todo tiene un inicio, un transcurrir, una decadencia y un fin. Todo volverá a suceder de manera similar eternamente. Esto es, una vez que el tiempo llega a su fin, reinicia en el mismo punto en donde comenzó sólo para repetirse, tal cual, indefinidamente. Esta recurrencia de los hechos, este cambio que en el fondo no es

⁷¹ Vid., ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, EMECÉ, Argentina, 1968, pp. 13-51.

⁷² Vid., LEVY-BRUHL, Lucien, *La mentalidad primitiva*, La pléyade, Buenos Aires, 1972, pp. 333-354.

⁷³ Según Levy-Bruhl, las sociedades “primitivas” “Consideraban toda innovación como un insulto a la memoria de sus antepasados”. Cfr., Lucien Levy-Bruhl, *La mentalidad primitiva...*, p. 340.

cambio porque vuelve a suceder, le da a estas sociedades la garantía de la permanencia y, además, de una oportunidad eterna de perfeccionamiento, puesto que en cada retorno del ciclo las acciones y el pensamiento se ponen a prueba y se afinan hasta alcanzar un estado cada vez más cercano a lo perfecto. Según Octavio Paz, esta espiral, representativa de las edades por las que el mundo debe pasar, representa la negación de la historia, del tiempo sucesivo, por tanto, se convierte en un proceso que, por ser ineludible, se vuelve fatal.

En su caso, la religión cristiana postula que el tiempo sucesivo, histórico, se encuentra en medio de dos eternidades, de dos temporalidades detenidas: la del paraíso y la del cielo o el infierno. Es así que la historia, en el cristianismo, es el resultado de una caída, una ruptura de la eternidad originaria: de la perfección. La doctrina del pecado entra aquí en escena. Ella es el factor que permite explicar dicha ruptura. Ahora bien, la caída en el tiempo histórico tiene un desenlace que no pertenece a este mundo: desemboca en el 'más allá'. La era cristiana aporta una nueva concepción del tiempo: la de la finitud. Esta particularidad temporal trae como consecuencia la idea de un tiempo irreversible, irrepetible y personal. A partir de este momento, la historia es siempre algo singular: el hombre la va forjando en el transcurrir, lo que, según Octavio Paz, le añade otra característica: la heterogeneidad. Una vez que la historia del hombre termina con la muerte, el tiempo deja de existir; la calidad de lo eterno lo destierra. El tiempo siempre distinto de cada instante, de cada sujeto, se estatiza en la eternidad. La historia, pues, deja de tener razón de ser. Incluso la imperfección se perfecciona, por el hecho de eternizarse, en el cristianismo. Recapitulando: mientras que para las sociedades "primitivas" la perfección se encuentra en el pasado y en las del tiempo circular es una tarea inacabable, para el cristianismo la perfección está en el fin y en lo que viene después: la eternidad.

La modernidad declara la muerte de Dios, y con él muere, también, la idea del tiempo finito. En el momento en que el hombre toma conciencia de que es un ser histórico inicia la modernidad. La era moderna está caracterizada por el devenir, es aquí donde se concibe la noción de progreso distintiva de la época: el acontecer y el cambio deben dirigirse a la perfección de la existencia de los hombres. La innovación de la modernidad es que los cambios que se dan a raíz de la sucesión de los hechos buscan su conclusión en una nueva idea: el futuro. Para el sujeto y la sociedad modernos, el transcurrir es el

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

camino a la perfección, y ésta se encuentra en el futuro, “no en el otro mundo sino en éste”⁷⁴. El futuro es un continuo hacerse, es el punto al que hay que llegar. Todas las acciones están concebidas, pensadas, no en relación con el pasado ni el presente, sino en el tiempo por venir, el tiempo al que se llegará.

En los orígenes de la modernidad, la idea y la acción intentaron sintetizarse para crear un nuevo estado de cosas y dar orden al supuesto caos anterior. El pretendido caos se refería a las ‘falsas’ creencias y prácticas premodernas que impedían a los sujetos hacer usufructo de su razón y de su libertad de pensamiento y acción, por ello, las primeras medidas tomadas en la nueva era se orientaron a establecer estas libertades a toda costa. Surge así una nueva realidad social y material diseñada para facilitar el perfeccionamiento de los hombres. La realidad se empieza a poblar de conocimientos y artefactos que transforman el mundo de la vida y que, en efecto, facilitan la existencia. La disposición que adquiere la vida social se ve empapada de nuevas formas de acción y la reflexión se posiciona en el punto cumbre de las capacidades a madurar. De tal manera, la transformación comienza a hacerse ver y sentir tanto en el mundo como en los individuos. La modernidad espoleó de tal manera al intelecto que dio origen a la revolución científica e industrial, a la espiritual y a la social; todo lo que era susceptible de conocimiento fue indagado en pos del progreso y, en retrospectiva, los resultados han sido asombrosos. En este punto, podemos decir que los pilares del progreso se pueden resumir en tres: desarrollo, democracia y libertad. Estos pilares abarcan todos los demás aspectos de la vida en los que se proyecta el perfeccionamiento humano y son los temas que, ante la crisis o el cambio epocal, se han retomado en el análisis del mundo de la vida actual.

Desarrollo.

Desde que comenzó la era moderna la noción de desarrollo ha pasado por varios estadios: conocer, organizar, transformar y dominar; estas fases del desarrollo encarnan en una: acción. El proceso de desarrollo se liga, así, al trabajo, al quehacer intelectual o físico que los hombres deben efectuar para perfeccionar aquello que se presta a la perfección. En un principio, la razón moderna se volcó al conocimiento de aquello que se ignoraba, que, a resumidas cuentas, resultó ser casi todo. Me explico. En la etapa previa

⁷⁴ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 34.

a la modernidad, es decir, antes que la razón fuera el punto de partida del conocer, lo que era real o verdadero, bueno, bello, permitido o vedado, legal o ilegal, fue estipulado por la religión⁷⁵. La condición del mundo y del hombre en el mundo estaban sujetas a los cánones religiosos de tal forma que las reflexiones y explicaciones que se contraponían con las Escrituras sencillamente se desechaban. Sin pretender satanizar a la Edad Media o considerarla una etapa oscurantista, podemos decir que es verdad que las intenciones de conocimiento se vieron afectadas por ella; para respaldar esta afirmación cito el caso más conocido: el modelo geocéntrico del universo. Si bien varias civilizaciones sustentaban su visión del mundo en la idea de que la tierra era el centro del universo, se comprende que las observaciones en las que se fundaba esta visión eran limitadas. Sin embargo, para 1543 la teoría heliocéntrica -aunque con algunas lagunas- tenía ya suficientes argumentos para ser reconocida, empero, las ideas religiosas impidieron su asimilación inmediata. Otros conocimientos también se vieron truncados por las ideas religiosas, como la anatomía, básica para la medicina; en este caso, la doctrina de la Resurrección afectó que se pudieran hacer los experimentos y observaciones necesarias para su desarrollo. En el terreno de lo social, el derecho divino que ostentaban los gobernantes era irrefutable, así, se nacía y se moría con una condición social y humana que, gustase o no, fuese justa o no, era irreversible. Así pues, la razón moderna, una vez sepultado Dios, aplicó la *tabula rasa* a la intelección, pues incluso la filosofía antigua se puso bajo la lupa.

En las corrientes filosóficas que se desarrollan en la modernidad, las ideas sobre la forma en que debería estar configurada la sociedad y sobre la valía del hombre mismo son radicalmente transformadas. La razón universal de Marx, el espíritu absoluto de Hegel y la libertad total de Marx son claros ejemplos de que la modernidad cifraba su desarrollo en la acción y la reflexión del hombre. La organización que tales conocimientos proveyeron modificó de manera drástica el entorno social y material del mundo de la vida. El establecimiento del Estado es la más notable síntesis de esta organización; a partir de su estructuración cada aspecto que conforma la vida es clarificado y establecido de modo que el orden que se adquiere suministra, tanto a los sujetos en particular como al conjunto social, los parámetros de acción necesarios para conquistar la armonía y la perfección.

⁷⁵ En la Antigüedad, por los mitos.

A la modernidad corresponde también la visión del progreso cuya idea sostiene que el conocimiento válido es aquel que es susceptible de ser verificado, observado y demostrado. La llamada corriente positivista es aplicada al ejercicio del saber desde el siglo XVIII y alcanza su punto álgido en los inicios del siglo XX. El monismo metodológico del positivismo sostiene que el conocimiento sólo se adquiere conociendo las causas de los fenómenos y las leyes que los rigen; desde su perspectiva es esto lo que representa el verdadero desarrollo de las sociedades. Para Auguste Comte, por ejemplo, los saberes anteriores al conocimiento científico no representan conocimiento como tal, sino sólo estados por los que el espíritu humano ha transcurrido hasta llegar al verdadero razonamiento; así, puesto que el estado teológico y el metafísico no cumplen con los requisitos que el conocimiento precisa, no podrán ser considerados válidos y verdaderos. Para Comte, en el estado positivo

(...) el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a investigar el origen i el destino del universo, i a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para consagrarse únicamente a descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento i de la observacion, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión i de semejanza. La explicacion de los hechos, reducida entónces a sus términos reales, no es ya en adelante mas que el enlace establecido entre los diversos fenómenos particulares i algunos hechos jenerales, cuyo número los progresos de la ciencia tienden a disminuir mas i mas (*sic*)⁷⁶.

De igual forma, la filosofía de la historia de Comte sugiere que, desde la perspectiva científica, el espíritu de los hombres adquirirá un nuevo impulso que le permita sustentar sus acciones en un orden racional por medio del cual podrán satisfacer tanto sus necesidades como su deseo de comprender y transformar el mundo. En efecto, los saberes sustentados en esta corriente no se hicieron esperar: en menos de cien años, los conocimientos adquiridos superaban con creces lo aprendido en más de dos mil años; del mismo modo, la transformación del mundo y la vida que sobrevivieron con la ciencia y la tecnología hacen considerar a “la modernización del mundo material como un sublime logro espiritual”⁷⁷; la modernización es vista, así, como la conquista de la suma de las individualidades, es decir, del grupo social; es el esfuerzo fusionado de todas las particularidades que optan por un destino común: el progreso. Da la impresión de que la síntesis entre pensamiento y acción no pudo ser más afortunada y que el porvenir está

⁷⁶ COMTE, Auguste, *Principios de filosofía positiva*, Imprenta de la Librería del Mercurio, Núm. 38, Santiago, 1875, pp. 72 y 73.

⁷⁷ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 58.

por dar la sorpresa de la perfección en su máxima expresión. El desarrollo de las comunicaciones se hace sentir como la apoteosis de la gran comunidad que los hombres son y la modernización, sostenida por el capitalismo, no deja lugar a duda sobre los beneficios de ambos. Sin embargo, es a partir de la mediatización y el capitalismo que se comienzan a avistar los baches del progreso. Las imágenes que comenzaron a dar la vuelta al mundo sobre los campos de concentración nazi y los estragos del bombardeo de Hiroshima y Nagasaki paralizan las consciencias, pues truecan la humanidad en “un no-ser”⁷⁸. Por vez primera, el mundo entero advierte los alcances de la tecnología, y más: repara en los horrores a los que su poder puede conducir. La Segunda Guerra Mundial muestra la rentabilidad de los conflictos, y convierte en sólo un sueño o una falacia a la aspirada igualdad de los hombres.

A partir de la Segunda Guerra la transformación muta a dominación. Si bien ya antes las ciencias y la técnica objetivaban la realidad para conocerla –lo que había significado un cierto señorío sobre el mundo natural- a partir de la última mitad del siglo XX esta actitud toma tintes de violencia ecológica. El propio sujeto no escapa a esta violencia tanto física como psicológica: además del riesgo que supone la tecnología al servicio de las guerras, la técnica ha desplazado al individuo como mano de obra y a éste no le ha quedado más remedio que malbaratar los frutos de su trabajo so pena de ser prescindible; en su caso, los medios de comunicación masiva, es decir, la televisión y las redes sociales, también han adquirido una dinámica nefasta, pues despersonalizan a los sujetos y crean realidades alternativas que generalmente son falsas. Está claro que la tecnología no es perniciosa *per se*, sino que depende del uso que los individuos le dan; lo que quiero resaltar es que la técnica ha modificado la idea que los sujetos tiene de sí mismos y de los demás, que, gracias a la tecnología, el sujeto se ha des-sustantivado o des-nominalizado, es decir, ha dejado de ser un ser individual, preciso, ha dejado de tener valor como persona y se ha convertido en algo indistinto: en masa.

Desde muy temprano, la modernidad comenzó a confundir el desarrollo con la modernización, es decir, con la transformación material del mundo, y aunque la industrialización precede al desarrollo social, se debió cuidar que en su transcurso no se deshumanizara a la sociedad; en reacción a este panorama surgió la teoría postmoderna y algunas vanguardias del arte: había que redireccionar el movimiento de la sociedad

⁷⁸ Octavio Paz, *El ogro filantrópico...*, p. 86.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

hacia sí misma, ya que “el desarrollo por el desarrollo benefició únicamente al capitalismo”⁷⁹, se debía “transformar el desarrollo económico en desarrollo social y político”⁸⁰.

El sistema económico capitalista es la ideología contemporánea más fuerte, al grado de desplazar a las ideologías políticas, además, no tiene fronteras territoriales. Toda actividad humana ha sido absorbida por él y somete a sus parámetros incluso a las sociedades que no tienen este régimen. El capital es fundamental para el desarrollo social puesto que los recursos para la modernización son esencialmente financieros, por ello, las sociedades aspiran a tener el poder adquisitivo que ponga en funcionamiento las fuentes de empleo necesarias para el crecimiento de un país: cuando carecen de él, aparece la brecha del subdesarrollo. La industrialización de un país favorece las fuentes de empleo y éstas generan riqueza; el círculo se hace vicioso para los países subdesarrollados: la pobreza genera pobreza. Ante la economía mundo, los países pobres sólo tienen la opción de venderse al mejor postor, con repercusiones catastróficas: una de ellas es la obligación del consumo, pero también “implica una población dócil, indolente e incapaz de oponer resistencia organizada a las decisiones que el capital pueda tomar”⁸¹.

Mientras que en las sociedades industrializadas el desarrollo se hace patente en todos los ámbitos sociales, tanto en las políticas públicas, la cultura y la educación, la ciencia y la tecnología, en las sociedades no industrializadas apenas se queda en la imitación absurda de una vida que no es la propia, ni científica, ni cultural ni moralmente hablando: este consumo/imitación que hacen los países subdesarrollados de los desarrollados ha desdibujado ciertos rasgos de los primeros y, contrariamente a lo que se espera, enfatiza las diferencias, pues hacen más evidente aquellos aspectos en los que hay atraso. La desigualdad del desarrollo se manifiesta con más fuerza ante el constante discurso capitalista de hacer las cosas en pos del desarrollo.

Libertad.

La libertad representa una parte sustancial de las aspiraciones del proyecto de progreso puesto que, al igual que éste, involucra un *telos* –como dice Octavio Paz, “la libertad no es

⁷⁹ *Op. Cit.*, p. 131.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida...*, p. 160.

una filosofía y ni siquiera es una idea: es un movimiento de la conciencia”⁸²-, un objetivo: para participar en la construcción y concreción del plan de la modernidad era necesario afirmar la capacidad del individuo de conducir sus acciones y sus pensamientos, es decir, emanciparlo para que colaborara en la realización de los cambios y para que contribuyera a conciliar su realización individual con la social. Así, las transformaciones que sobrevinieron con la modernidad simbolizaban el orden y la organización que los sujetos adquirieron al perseguir su sueño de hacer un mundo de la vida satisfactorio en el que se pudieran ver realizadas sus pretensiones de perfección. Las metamorfosis proyectaban los deseos y aspiraciones más íntimos, pero comunes, por lo tanto, la noción de comunidad estaba arraigada en la conciencia de los hombres modernos, las acciones, por individuales que fueran, correspondían a los intereses de la generalidad: el mundo del progreso y la perfección era una tarea de todos para todos. Igualmente, este anhelo los obligaba al dominio interior de sus pasiones y deseos, y apostaban y creían en los valores humanos universales con la confianza de que cada integrante de la comunidad haría lo mismo.

Esta forma de comprender la libertad tiene mucho que ver con el Estado. En principio, la implementación del Estado implica la cesión de la libertad individual, esto es, éste toma las riendas del conjunto social y ‘administra’ su libertad de acción; el Estado sería inconcebible si los individuos no aceptaran tal regla. La contradicción que implica el hecho de perder la principal cualidad de la libertad, es decir, su inalienabilidad, está presente desde el principio, sin embargo, sería imposible la armonía de la comunidad si esto no fuese así, de ahí que los individuos transfieran a los gobernantes una porción de su libertad con la condición implícita de que éstos tomen las decisiones que convengan a la generalidad y no vulneren su capacidad de acción y pensamiento. La soberanía e independencia estatal permite que las disposiciones se orienten a conseguir el bienestar, obedeciendo al contexto y las necesidades específicas. La condición implícita se resume en la confianza en que el Estado es absoluta y plenamente racional y comprometido con sus ciudadanos.

Esto no implicaba, sin embargo, que los ciudadanos estuvieran alejados de la reflexión de lo que les convenía o no; en este sentido, la labor de los ciudadanos consistía en marcar la pauta de las políticas públicas que, cernidas por la racionalidad y el

⁸² Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 57.

compromiso estatal, eran efectuadas. Empero, ambas condiciones se pierden con el repliegue que el Estado sufre ante el asomo de los medios de comunicación masiva y las políticas del libre mercado. Enturbiada su libertad de acción, el Estado encomienda a los individuos la responsabilidad de su propia libertad de elegir, actuar y buscar los caminos que le conduzcan al bienestar.

Las dinámicas mediáticas y de mercado debilitan al Estado, cuyas políticas de orden y racionalidad se mostraban abrumadoras para los ciudadanos, por ello, parecía un logro para la libertad individual que su poder mermara. Ya que ser ciudadano implica no sólo transferir la libertad a favor del Estado, sino también ceder en bien de la mayoría, la carga contenida en la acción dejaba poco espacio para un verdadero dominio de decisión. Sin embargo, tal libertad sólo quedó en el discurso, pues el poder de disposición únicamente cambió de manos: del Estado, al mercado. Incapaces de dirigirse a sí mismos, los individuos aceptan, inconscientemente y con sumisión las nuevas normas a las que se deben ajustar: las del consumo.

Las tecnologías de comunicación en suma con el mercado mundial le dan a la libertad otra perspectiva. Su poder es casi imperceptible para la mayoría, pero mucho más devastador que el del Estado. Fundado en las infinitas opciones que ofrece, hace creer a los individuos que la libertad consiste en elegir la mejor de entre ellas; muestran al universo en su totalidad como un supermercado en el que se pueden adquirir todo tipo de cosas: una estrella, incluido el título de propiedad; un animal exótico; un viaje al espacio exterior; un atuendo hecho a la medida; la cara de ‘fulanita de tal’; una extensión de piernas; una casa, un auto, un teléfono inteligente y una cantidad de etcéteras interminable. Y si de conducta se trata se puede ‘adquirir’ también ser budista, neonazi o indigenista, aunque no se haya nacido en tal cultura. Nunca acercarse a la ansiada felicidad había sido tan palpable, tan abrumador y desolador a su vez, porque:

En una sociedad sinóptica de adictos compradores/espectadores, los pobres no pueden desviar los ojos: no tienen hacia dónde desviarlos. Cuanto mayor es la libertad de la pantalla y más seductora es la tentación que provocan las vidrieras, tanto más profunda se vuelve la sensación de empobrecimiento de la realidad, tanto más sobrecogedor se vuelve el deseo de saborear, aunque será por un momento, el éxtasis de elegir. Cuanto más numerosas parecen ser las opciones

de los ricos, tanto menos soportable resulta para todos una vida sin capacidad de elegir⁸³.

De la homogeneidad de ciudadano se pasa a la de consumista, el resultado es la masificación de cualquier forma. En ambos casos, la libertad nunca es objetiva, se queda en el discurso, en el imaginario colectivo.

A mediados de los años ochenta del siglo pasado ya se encontraba cierta plenitud de la existencia en el consumo gracias a los medios masivos de comunicación. Las firmas comerciales comenzaron a decidir qué daba libertad y qué era progresar. Como lo señala Marcuse:

(...) nuestros medios de comunicación de masas tienen pocas dificultades para vender los intereses particulares como si fueran los de todos los hombres sensibles. Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón⁸⁴.

El ir y venir de las modas de consumo son ahora lo habitual y los sujetos se instruyen en ello de manera resuelta, al grado que lo que permanece por un tiempo produce desconfianza o aburrimiento, incluidos los propios sujetos, que son obligados a renovarse continuamente tanto en lo material como en lo conductual y moral. En este sentido, los medios de comunicación masiva marcan el ritmo: nuevas modas, nuevos artefactos, nuevas formas de ser y de ver la vida, nuevas formas de vivir. Todos los individuos son sometidos a esta dinámica, incluso aquellos que no tienen el suficiente poder adquisitivo.

La libertad significa, en el presente, vivir la vida tal cual dictan los *mass media* que debe vivirse. La cultura de masas es justamente homogenizar a los sujetos, pretender que todos tienen las mismas necesidades y deseos, bajo el disfraz de los muchos –pero limitados- modelos a seguir que nos presentan, porque las vidas individuales están proyectadas en ellos. La razón de esta proyección es que no hay más remedio que ajustarse a lo que hay, porque, si bien el progreso crea contextos de conocimiento y acción que enriquecen la experiencia, la racionalidad y la existencia de los individuos, su libertad en lo realmente trascendente para la vida es muy restringida y, en algunos casos,

⁸³ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 95.

⁸⁴ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada...*, p. 19.

inaccesible; como dice Bauman: “la libertad sin precedentes que nuestra sociedad ofrece a sus miembros ha llegado acompañada de una impotencia también sin precedentes”⁸⁵.

Una duda se cierne sobre nuestra libertad: ¿podemos revertir esta dinámica? Es decir, si sumamos y modificamos nuestras acciones ¿podríamos mudar el rumbo de nuestra vida hacia una existencia realmente libre? Es posible. Sería una faena descomunal, imposible en solitario, por lo que, de entrada, debería reaparecer la noción de comunidad, “no hay salvación sino con los otros, entre los otros”⁸⁶, dice Paz. Faena descomunal, decía, pues la indiferencia es un rasgo de nuestras sociedades.

Parece ser que los hombres actuales están vacunados contra toda vicisitud que aqueje a la libertad: la violencia, los fundamentalismos, el abandono de la acción racional, son, entre otras tantas, muestras de la ausencia de libertad de elección, acción y pensamiento. La normalización e indiferencia ante tales cosas hace que se pierda la distinción entre medios y fines y que prive la contingencia y la incertidumbre. La confusión entre progreso material y espiritual evidencia la falta de libertad que los hombres actuales padecen y que impide que las proyecciones de la perfección se concreten. Ese futuro está aún muy lejano.

Democracia.

La democracia es concebida como la forma idónea para los ciudadanos de ejercer a plenitud su libertad, por ello, la modernidad tendió a instaurarla como la manera preferente de organizar a las sociedades. A partir de la modernidad, el Estado se encargaría de eliminar aquello que fuera en contra de la autonomía de los sujetos; hasta ese momento, la servidumbre se había hecho presente tanto en lo físico, en el caso de los esclavos o los siervos, como en lo ideológico, en el caso de las religiones y los sistemas de gobierno, por tal motivo el Estado formula leyes positivas que impidan tales prácticas – de ahí que muchos estados sean republicanos, es decir, que priva el gobierno de la ley positiva. Si bien la ley positiva permite y prohíbe simultáneamente, las prohibiciones van encaminadas a fortalecer la libertad de cada individuo. Los sujetos se someten a la ley puesto que los beneficios son mayores a los perjuicios. De esta manera, el Estado resguarda y protege la libertad.

⁸⁵ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 29.

⁸⁶ Braulio Peralta, *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz...*, p. 112.

En un sistema democrático se asume que los ciudadanos tienen el juicio para decidir por quién quieren ser representados, eligiendo de entre varias propuestas de idearios políticos aquel con el que se sienten más identificados o que coinciden plenamente con sus intereses, a sabiendas de que se puede ganar o perder. Una vez establecido el gobierno, se deja en sus manos la dirección del país con la convicción de que el poder político se comprometerá con los ciudadanos, y la suerte está echada. La democracia moderna se pensó como la mejor manera de inmunizar a las sociedades contra los totalitarismos, sin embargo, conforme el Estado fue fortaleciéndose y adquirió más poder, los gobernantes hicieron uso de este para instaurar ideologías personales, son prueba de esto el fascismo, el nazismo, los caudillismos latinoamericanos y africanos, y un largo etcétera que nos muestra la historia.

En la actualidad, en la mayoría de los países la democracia está en vías de desarrollo. Aunque todo Estado, en mayor o menor medida, somete a sus ciudadanos a políticas que son unilaterales en tanto que, se supone, son benéficas para la mayoría, en los países subdesarrollados las políticas gubernamentales se ciñen a las políticas del progreso económico dando enormes concesiones a las empresas capitalistas y omitiendo de las decisiones a los ciudadanos. Ante esto, la ciudadanía se desapega del Estado y opta por resolver los problemas que plantea la convivencia por medios no políticos o gubernamentales. Paulatinamente, el Estado se ha ido desprendiendo de las obligaciones que había adquirido con los ciudadanos y se ha limitado a hacer un poco de política pública y mucha política económica, y esto porque “a las exigencias fundamentales de la democracia se les ha dado la vuelta mentalmente, en el paradigma del progreso”⁸⁷. Ante la certeza de la omisión de la agenda pública en las políticas del Estado, los individuos responden con la indiferencia. Las pautas de acción y el espacio público cambian en este contexto: los compromisos son únicamente consigo mismo y la noción de comunidad y ciudadanía pasan a un segundo término. La proyección a futuro de esta situación

(...) puede suscitar rápidamente una apatía y un cinismo políticos en la población que agraven la cesura ya existente entre la estructura social y la política, entre los partidos políticos y la participación en las elecciones. Por tanto, el rechazo “de la” política no sólo afectará cada vez más a los representantes en particular o a los

⁸⁷ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad...*, p. 345.

partidos, sino también al propio sistema de reglas de la democracia en su conjunto⁸⁸.

Ante la falta de causas comunes en una nación se empobrece la democracia de tal manera que la participación ciudadana es casi nula y la relación de confianza se rompe no sólo con los gobernantes sino también entre los propios ciudadanos. Sin ataduras, ni con unos ni con otros, los individuos únicamente toman en cuenta al otro en tanto les sirva a sus propios fines, las relaciones se limitan a buscar beneficios particulares en lugar de beneficios colectivos. Aunque en un principio esta actitud puede parecer atractiva, con el tiempo no hace más que evidenciar la vulnerabilidad de los sujetos, pues, por mucho que los ignoren, no dejan de ser parte de una comunidad y de una nación que les son necesarios para autoafirmarse; lo mismo se debe aseverar de los gobiernos: entre más democráticos se comporten, más fuertes son y tienen mayores posibilidades de progresar. En países con democracias fuertes, los ciudadanos deciden los temas de la agenda pública, son ellos los que instigan a sus gobernantes a velar por el bienestar general. Las democracias débiles se prestan para fraudes electorales y para corrupción, en este sentido, la indiferencia ciudadana sólo agrava el problema. La democracia es en teoría la mejor manera de la convivencia civilizada, necesaria para el establecimiento de un porvenir común mejor; y, en tanto no se cree un mejor método para la coexistencia, se deberá ponerla en práctica lo mejor posible.

Se puede concluir que la idea de progreso está íntimamente ligada al cambio; en los inicios de la modernidad estos cambios fueron revolucionarios, es decir, modificaron drásticamente el mundo de la vida y proveyeron cierto orden y estabilidad. Las transformaciones que las generaciones de los últimos setenta años han experimentado han sido tan rápidas y constantes que los cambios no son tan perceptibles puesto que se han convertido en habituales. Empero, las metamorfosis que han provocado en las sociedades son muy considerables: individualización, apatía, indiferencia, consumo desmedido, acumulación de riqueza como principio de bienestar, vulnerabilidad existencial.

La síntesis a la que el progreso debía aspirar no se ha hecho efectiva, la acción desalojó a la reflexión, y la razón crítica, aquella que se pregunta por el fundamento de los cambios, está ausente del mundo de la vida de los sujetos. Los valores éticos y

⁸⁸ *Op. Cit.*, p. 363.

emocionales de la existencia individual y colectiva escasamente se recuerdan, raramente dan muestras de vida, y la esperada emancipación de la acción y el pensamiento de cada sujeto que la razón crítica haría posibles son en la actualidad apenas burdos remedos de lo imaginado.

La nube de la duda se posa sobre esto a lo que llamamos progreso. Paz dice:

Para nuestros abuelos y nuestros padres las ruinas de la historia –cadáveres, campos de batalla desolados, ciudades demolidas- no negaban la bondad esencial del proceso histórico. Los cadalsos y las tiranías, las guerras y la barbarie de las luchas civiles eran el precio del Progreso, el rescate de sangre que había que pagar al dios de la historia. ¿Un dios? Sí, la razón misma, divinizada y rica en crueles astucias, según Hegel. La supuesta racionalidad de la historia se ha evaporado⁸⁹.

Las acciones del progreso: de la perfectibilidad, están proyectadas hacia el futuro, ante el panorama descrito podríamos sospechar que el destino no depara felicidad a los hombres; la certeza de saber hacia dónde vamos no hace más que sumirnos en la angustia, pues descubrimos que “no somos ni más felices, ni más libres ni más sabios que nuestros antepasados”⁹⁰.

1.4 La soberanía del objeto: supremacía de la ciencia y la técnica

Refiriéndose a las reflexiones heideggerianas, Alain Boutot dice: “El fenómeno fundamental de los tiempos modernos no es, sin embargo, la ciencia para Heidegger, sino la técnica de la cual la ciencia misma no es más que una de sus múltiples facetas”⁹¹. La ciencia y la técnica modernas han expandido el horizonte de acción del hombre, en conjunto, han llevado el conocimiento de la *physis* a niveles sorprendentes. Sin embargo, la técnica despunta de tal manera durante la modernidad que es imposible desatender su análisis.

La visión de la ciencia y la técnica como expresión del progreso es cuestionada por Heidegger. En su perspectiva, estas presuponen un mundo al absoluto alcance humano, un mundo que se puede descubrir y manipular. Esta visión del mundo revela una voluntad humana de superioridad ante la naturaleza y una provocación para que ésta manifieste las potencialidades que encierra, es decir, que muestre lo que le puede dar al

⁸⁹ Octavio Paz, *Pasado y presente en claro...*, p. 24.

⁹⁰ Rita Guibert, “Octavio Paz (fragmento)” en VERANI, Hugo J., *Pasión crítica...*, p. 98.

⁹¹ BOUTOT, Alain, *¿Qué sé? HEIDEGGER*, CONACULTA, México, 1991, p. 92.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

hombre, de lo que lo puede proveer. Esto ocasiona que, desde el momento en que el hombre se considera a sí mismo como privilegiado de entre el resto de lo que existe, se dé una separación, una ruptura entre el hombre y todo lo demás⁹².

Esta actitud en la que el hombre se erige a sí mismo como poseedor de las máximas facultades de conocimiento lo sitúa frente al mundo como capacitado para la explicación del todo que le rodea. El fundamento de la ciencia está, así, impregnado de esta postura, de ahí que se fue configurando poco a poco como el hilo conductor del saber y, podría decirse, de la verdad.

La idea de cómo conocer la realidad⁹³ cambió radicalmente a partir de la modernidad. Antes de ésta, los saberes acerca de lo que existía tuvieron una fuerte carga de pensamiento mágico, mítico y religioso; la naturaleza guardaba para sí cierto misterio al que los hombres podían acceder sólo desde algo ajeno a ellos: potencias superiores, metafísicas. Con el advenimiento de la modernidad, el hombre pasa a ocupar el puesto que antes ocuparon los pre-jucios y supuestos causales que el pensamiento mágico y el religioso imprimían al funcionamiento de la realidad, así, la razón moderna se impregna de contenido metafísico, es decir, adquiere potestades que están más allá de lo corroborable. Con el fin de conocerla, estas potestades le adjudican a la realidad ciertos principios *a priori* –las ideas claras y distintas cartesianas; el espacio y el tiempo kantianos- que someten a los fenómenos a una ‘lógica’ impregnada de subjetivismo. Con Descartes surge la categoría filosófica de *sujeto* como condición de conocimiento y, de ahí, la de *objeto* que se conoce. A partir de Kant el sujeto se objetiva, es decir, se transfigura en fenómeno susceptible de discernimiento.

En mi perspectiva, las consecuencias de las ideas cartesianas y kantianas expuestas habrían sido lo que Heidegger considera el despliegue del pensamiento calculador, que deja tanto a la realidad como al hombre en un estado de total instrumentalización en el que ambos sólo forman parte de un plan utilitarista. En este contexto, para Heidegger, el principio que funda toda pretensión de conocimiento, esto es: la pregunta por el *Ser* del hombre y del mundo, se pierde, cayendo, así, en el “olvido del ser”⁹⁴. La subjetivación cartesiana aportaría a este olvido desde el momento en que pone

⁹² Vid., Alain Boutot, *Op. Cit.*, pp. 93-95.

⁹³ Entendida ésta como el conjunto de lo que es real, o de lo que existe.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Planeta- Agostini, España, 1993, pp. 11-24.

al sujeto en un nivel superior respecto al resto de la realidad: lo separa; la objetivación kantiana a partir de que, al transmutarlo en materia de conocimiento, se ocupa de él sólo como fenómeno y ha tendido, en el aspecto científico, a dejar de lado la pregunta por el sentido de su existencia.

De tal modo, la relación del hombre con lo otro y consigo mismo se sistematiza paulatinamente hasta dar origen a las ciencias particulares, contribuyendo a la segmentación del Ser. La ciencia moderna, positiva, adquiere legitimidad y exclusividad en lo que al conocimiento se refiere a costa de dejar parcelas de la existencia del hombre no sólo fuera del ámbito del conocimiento, sino obviando o suprimiendo “profundas tendencias sapienciales del hombre: los “viejos enigmas del existir”, formulados por Kant en las famosas preguntas que se resumen en la general sobre qué es el hombre”⁹⁵.

El afán de conocimiento termina por convertir al hombre en sujeto y a éste en ente. Si bien la pretensión de la filosofía es la comprensión del hombre en su totalidad, el pensamiento moderno lo constriñó a sujeto que piensa y a objeto de análisis, y después a puro fenómeno de existencia: a ente. Así, la visión mecanicista de la ciencia se aplica tanto al mundo como al hombre.

La modernidad promovió el cambio, y la ciencia y la técnica cumplieron con el cometido. Resulta poco significativo, e imposible en este escrito, enumerar los notables logros y los beneficios que ambas han aportado a los hombres, lo que hay que resaltar es la posición en la que éstos quedan frente al dinamismo del desarrollo científico-técnico. Según Alain Touraine:

(...) la modernidad se define, no como un nuevo orden, sino como un movimiento, como una destrucción creadora (...). El movimiento atrae a quienes ha permanecido largo tiempo en la inmovilidad; pero fatiga y se convierte en vértigo cuando es incesante y solo conduce a su propia aceleración⁹⁶.

Da la impresión, en este sentido, que la técnica ya no obedece a los principios y necesidades humanos, sino que ha adquirido su propia lógica. Sin embargo, es desatinado pensar que la técnica tenga leyes propias, como si fuese una entidad autónoma, es más bien que el ente producto de la modernidad transformó sus

⁹⁵ GÓMEZ Romero, Isidro, *La filosofía y la crisis del hombre contemporáneo*, p. 228. Recuperado el 26 de febrero del 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=28706>

⁹⁶ TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, FCE, Buenos Aires, 1994, p. 94.

necesidades de razón cognitiva al servicio del mejoramiento de su existencia, en razón instrumental al servicio de la satisfacción de sus necesidades y deseos más mezquinos y personales. En este talante, Heidegger sostiene que el hombre moderno es impulsado por un concepto que denomina “voluntad de voluntad”, esto es, una necesidad humana de instrumentalizar y dominar todo. Boutot explica la “voluntad de voluntad” heideggeriana de la siguiente manera:

La voluntad de voluntad, es decir, la explotación organizada del ente se mueve en círculo. El hombre moderno acumula por acumular, produce por producir, almacena por almacenar sin que tal acumulación, producción o almacenamiento estén dictados por necesidades verdaderas. La técnica suscita ella misma las necesidades que le permitirán aumentar su dominio⁹⁷.

No se afirma, pues, que la técnica sea perniciosa o que se deba prescindir de ella, lo dañino es la actitud que los sujetos toman ante los artefactos. En la sociedad industrial avanzada, capitalista, esta actitud radica en cifrar la felicidad y el bienestar en la facilitación de la vida que se adquiere con los instrumentos; la pertenencia y el consumo crean la apariencia de satisfacción y plenitud, pero conforme los aparatos caducan esta sensación se esfuma, aún más: la dinámica del consumo no es la de la caducidad, sino la de la moda en turno, por lo que los sujetos son mantenidos en una perpetua insatisfacción. El hombre contemporáneo crea y confunde lo que crea con lo que es, ha dejado de lado, como cosa secundaria, aquello que no se compra o se vende, de ahí que Berman asegure que “algunos tipos muy importantes de sentimientos humanos mueren cuando nacen las máquinas”⁹⁸.

La situación descrita se puede considerar una inversión de valores, no a la manera nietzscheana, es decir, no para que el sentido del hombre radique en sí mismo, sino con orientación a la técnica, de modo que es en ella y por ella que el hombre da sentido a su vida. En palabras de Paz: “En nuestros días, la forma perfecta del *más* no es el pensamiento (el arte o la política) sino la técnica. La inversión de valores de la técnica acarrea una devaluación de todos los valores”⁹⁹. Surge así una fijación, una especie de idolatría hacia los artefactos que, más que dar libertad, sumen a los sujetos en la dependencia y la dominación.

⁹⁷ Alain Boutot, *¿Qué sé? HEIDEGGER...*, p. 97.

⁹⁸ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 12.

⁹⁹ Octavio Paz, *Corriente alterna...*, p. 130.

La mancuerna de la técnica y el capitalismo crean formas de vida que no tienen relación con los valores que engrandecen al hombre: tergiversan el significado de belleza orientándolo al culto al cuerpo; aprecian lo efímero en lugar de lo permanente; dan prioridad a la indeterminación en vez de a la certidumbre; dan lugar a la masificación antes que al individuo aunque, paradójicamente, apuestan por la segmentación antes que por la unión social. La realidad de vida que exhiben es toda estereotipos en los que muy pocos caben pero todos compran. De tal forma, los valores dejan de ser universales –dejan de ser reales, en tanto que no se ven por ningún sitio- y se vuelven subjetivos, casi particulares: a la medida de las necesidades o las posibilidades de compra.

La aporía a la que nos enfrentamos ante la mezcla técnica-capitalismo, a la que podemos añadir a la ciencia, es que en sí mismas no ostentan valoración alguna, es decir, no se puede afirmar de ellas que sean buenas o malas, sin embargo, se han convertido en un lastre debido a la orientación que se les ha dado. Paz refiere al respecto:

Una sociedad poseída por el frenesí de producir más para consumir más tiende a convertir las ideas, los sentimientos, el arte, el amor, la amistad y las personas mismas en objetos de consumo. Todo se vuelve cosa que se compra, se usa y se tira al basurero. Ninguna sociedad había producido tantos desechos como la nuestra. Desechos materiales y morales¹⁰⁰.

En la perspectiva paciana, la técnica es un fenómeno que se explica a partir de una mutación. Antes: un ritmo cíclico. Ahora: la dispersión. Cambio de mundo. Mejor dicho: de la existencia del mundo a su desaparición. Según Paz, en la antigüedad el universo era una arquitectura ordenada poseedora de una forma y un centro bien definidos. Una lógica le caracterizaba: el orden. Con el tiempo esa arquitectura se agrandó impensablemente, se tornó amorfa y sin centro: entró en crisis. El yo no ha escapado a ese estallamiento. Ciertamente, era un yo genérico: una abstracción. Era un espejo; lo sigue siendo, pero roto, en pedazos. Ya no la unidad del yo, más bien su proliferación. Consecuencia: todos somos un yo aislado, vivimos en un desierto personal, estamos expatriados de la comunicación y de la comunión. El mundo contemporáneo es una salpicadura de mónadas, de seres extraños que no hablan con los otros porque no saben hablar consigo mismos¹⁰¹.

¹⁰⁰ Octavio Paz, *Pasado y presente en claro...*, pp. 26 y 27.

¹⁰¹ *Ibid.*, Nota a pie de página 17.

Más aún, según Octavio Paz:

(...) la multiplicación cancerosa del yo no es el origen sino el resultado de la pérdida de la imagen del mundo. Al sentirse sólo en el mundo, el hombre antiguo descubría su propio yo y, así, el de los otros. Hoy no estamos solos en el mundo; no hay mundo. Cada sitio es el mismo sitio y ninguna parte está en todas partes¹⁰².

El mundo se desvanece, se diluye, y lo que se requiere es que reaparezca. Por el contrario, la técnica aparece saturada de realidad. Está en todos sitios, tanto, que Heidegger asegura que ya superó, desde hace mucho tiempo, la voluntad y el control del hombre¹⁰³. Se hablaba, antes, de una mutación. La asombrosa realidad, casi metafísica, de la técnica, aparece como un resultado de esa alteración, es el reflejo de un fenómeno reciente en el tiempo: sobrevalorar desmedidamente al hombre, a sus saberes y sus poderes, propio de la era moderna. Es síntesis:

La técnica no es ni una imagen ni una visión del mundo; no es una imagen porque no tiene por objeto representar o reproducir a la realidad; no es una visión porque no concibe al mundo como figura sino como algo más o menos maleable para la voluntad humana. Para la técnica el mundo se presenta como resistencia, no como arquetipo: tiene realidad, no figura. Esa realidad no se puede reducir a ninguna imagen y es, al pie de la letra, inimaginable. El saber antiguo tenía por fin último la contemplación de la realidad, fuese presencia sensible o forma ideal; el saber de la técnica aspira a sustituir la realidad real por un universo de mecanismos. Los artefactos y utensilios del pasado estaban en el espacio; los mecanismos modernos lo alteran radicalmente. El espacio no sólo se puebla de máquinas que tienden al automatismo o que son ya autómatas sino que es un campo de fuerzas, un mundo de energías y relaciones –algo muy distinto a esa extensión o superficie más o menos estable de las antiguas cosmologías y filosofías. El tiempo de la técnica es, por una parte, ruptura de los ritmos cósmicos de las viejas civilizaciones; por otra parte, aceleración y, a la postre, cancelación del tiempo cronométrico moderno. (...) En suma, la técnica se funda en una negación del mundo como imagen. Y habría que agregar: gracias a esa negación hay técnica. No es la técnica la que niega la imagen del mundo; es la desaparición de la imagen del mundo lo que hace posible la técnica¹⁰⁴.

Paz sugiere, con estas palabras, una crisis de la modernidad. Para él, tanto la desaparición de la imagen del mundo como la dispersión del yo son señales del fracaso de sus presupuestos. Si bien la imagen del mundo ha desaparecido, la técnica crea el suyo propio, su propia realidad; es el orbe de la incertidumbre, la inestabilidad, el individualismo, y en casos extremos de soledad, de caos y solipsismo, y esto se aplica

¹⁰² Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 261.

¹⁰³ *Vid.*, Martin Heidegger, *Serenidad...*, p. 24.

¹⁰⁴ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 262.

también para la ciencia. Dice Heidegger en *Serenidad* que los artefactos técnicos están más próximos a los hombres que cualesquier otra cosa que los rodea¹⁰⁵, y no dice falsedad.

Como ya se ha explicado, la dispersión del yo es el fin de la idea del *nosotros*, éste se refiere tanto a los otros como al resto de lo que existe, y su corolario es la individuación. Ésta ha sido llevada por la técnica al ensimismamiento mediante las tecnologías de la comunicación, que mantienen absortos a los sujetos contemporáneos; no en vano la teoría postmoderna considera a la tecnología como uno de los rasgos más relevantes de la época, al grado de afirmar, como lo hace Baudrillard que el cambio que han provocado es tan radical que se puede considerar una especie de catástrofe en la que predomina el simulacro: lo que no es. Así pues, el sujeto actual vive en la suplantación, en lo que está vacío de sentido¹⁰⁶.

Los medios de comunicación masiva se han convertido en una vía de dominación tanto política como social y económica, pues el control que ejercen en las decisiones, las acciones y los modos de pensar y ver el mundo: de existir, no han hecho más que alimentar la dispersión. Para Paz, los medios de comunicación

(...) han confiscado la función lingüística (...) y la han convertido en un monopolio. (...) el interlocutor convertido en cliente o en partidario. (...) el derecho a la réplica, algo que es cada vez más difícil en la sociedad tecnológica. (...) El lenguaje es social, pero los medios de comunicación no son sociales¹⁰⁷.

La objetivación del individuo se evidencia, así, en todos los aspectos de su existencia. Heidegger lo vaticina:

Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que le mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época¹⁰⁸.

Lo que no alcanzó a ver Heidegger fue que los individuos responderían con indiferencia y aislamiento, sumiéndose cada vez más en la “huida ante el pensar”¹⁰⁹, porque la dinámica del mundo no les ofrece otra opción. Los criterios que se les imponen

¹⁰⁵ Vid., Martin Heidegger, *Serenidad...*, p. 21.

¹⁰⁶ Vid., BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978, p. 1-27.

¹⁰⁷ Rita Guibert, “Octavio Paz (fragmento)”, en Hugo J. Verani, *Pasión crítica...*, p. 58.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Serenidad...*, p. 25.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p. 18.

para valorar su calidad de vida son materiales, tecnológicos; tener refrigerador, televisión o acceso a internet es condición de 'bienestar' según estos criterios, sin considerar que no todas las personas viven en condición de adquirirlos o necesitarlos. ¿No es evidencia de cosificación pretender que todos somos iguales?

A su vez, la ciencia contribuye a aumentar la percepción de incertidumbre e inestabilidad. A raíz de las teorías del caos, el mundo y la vida dejaron de ser previsibles y determinados, tal como nos los había presentado la ciencia moderna. El "efecto mariposa", el "caos matemático", el "efecto palanca", el "fenómeno de cismogénesis", todos ellos no hacen más que evidenciar que la ciencia es incapaz de prever lo que pudiera suceder, que el universo entero está fuera de las posibilidades de conocimiento que la razón moderna creyó que podría alcanzar. Bauman plantea que "la ciencia contemporánea dio un giro y reconoció la naturaleza endémicamente indeterminista del mundo, el enorme papel que juega la casualidad, y la excepcionalidad –no la normalidad- del orden y el equilibrio"¹¹⁰.

El mundo, la naturaleza, el universo y el propio hombre están fuera de nuestro alcance; la contingencia es la única certeza a la que podemos aspirar. Para Ulrich Beck, "domina la carencia en la sobreabundancia. (...) Las preguntas más evidentes cosechan encogimientos de hombros. (...) Los edificios científicos de racionalidad se vienen abajo"¹¹¹. ¿Qué hacemos con la noción de *verdad*? ¿Qué con la de *saber*? Baudrillard hace mofa de nuestra ingenuidad:

El conocimiento, definido convencionalmente, avanza siempre en la misma dirección, desde el sujeto al objeto. Pero hoy los procesos de reversión están emergiendo en todas partes, en áreas que van desde la antropología a la patología vírica. Es como si hubiéramos desgarrado el objeto de su opaca e inofensiva quietud, de su indiferencia, de su profundo secreto donde estaba dormido. Hoy el objeto se despierta y reacciona, determinado a mantener vivo su secreto. Este duelo entablado entre el sujeto y el objeto implica la pérdida de la posición hegemónica del sujeto; el objeto se convierte en el horizonte de la desaparición del sujeto¹¹².

En el mismo talante, Paz dice: "la técnica es una realidad tan poderosamente real –visible, palpable, audible, ubicua- que la verdadera realidad ha dejado de ser natural o

¹¹⁰ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 145.

¹¹¹ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad...*, p. 14.

¹¹² BAUDRILLARD, Jean, *La ilusión vital*, SIGLO XXI, Madrid, 2002, p. 66.

sobrenatural: la industria es nuestro paisaje, nuestro cielo y nuestro infierno¹¹³. Así, ante la fluctuación: la angustia. La modernidad apostó todo por la razón, apostó al propio hombre que razonaba, y con él, a sus voliciones, sus sentimientos: su espíritu. La pérdida es grande y grave. El hombre-sujeto-ente está sumido en el infierno de la dependencia y la incertidumbre.

1.5 El mundo y la naturaleza: la razón instrumental

La civilización nacida de la modernidad posee, como ya se dijo, dos características que la distinguen de otras épocas: el antropocentrismo y el predominio de la razón instrumental. En el primero, el hombre se asume como la fuente de sentido de todas las cosas, como 'cosa aparte'; la segunda es aquella razón que todo objetiva, que considera que no hay nada que quede fuera del alcance de su explicación, que considera al mundo natural como un legado al servicio del hombre.

Esto no siempre fue así. El mundo y la naturaleza han sido concebidos a lo largo del tiempo y en las diferentes culturas de formas diversas. En las sociedades originarias la naturaleza era un reino habitado por fuerzas sobrenaturales o míticas, por dioses o espíritus; era autónoma e independiente. Por su parte, el cristianismo consideró a la naturaleza como un don, una gracia o regalo celestial para que el hombre se sirviera de ella; aun así, representaba una especie de 'extensión' o parte de la divinidad y, por tanto, tenía un aura sagrada. Ello es importante, en tanto que para estas tradiciones el hombre no es el centro de lo que le rodea, no es el dueño o el amo del mundo, antes bien, es una parte de él. En su caso, la modernidad –ese tiempo histórico en donde lo sagrado ha muerto- reduce al mundo de la naturaleza al estatus de un objeto de conocimiento del que, además, el hombre puede servirse para cualquier fin.

La condición que la modernidad impone a los hombres es la de la transformación: es esta la que encarna el nuevo espíritu que los habita; como dice Luis Villoro: "el hombre se realiza a sí mismo (...) creando. (...) Sin embargo, en el acto de realizarse a sí mismo, engendra un mundo nuevo: El mundo de la cultura, sobrepuesto a la naturaleza"¹¹⁴. Cuando el mundo social adquiere supremacía, no hay cauce de río, vegetación, piedra o

¹¹³ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 261.

¹¹⁴ VILLORO, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, FCE, México, 1992, p. 36.

animal que impidan su expansión: el mundo natural recibe importancia sólo como medio para conseguir los fines que implica la distensión.

El peligro se advirtió tempranamente y filósofos como Heidegger y literatos como Goethe lo hicieron patente. El peligro consistió en la actitud de los hombres respecto al mundo natural y en las consecuencias, no visibles aún en aquella época, de esta actitud: ante la exaltación de las creaciones humanas, no se advirtió el menoscabo hacia la naturaleza. Del conocimiento que sobre el funcionamiento de la *physis* proveyeron las leyes mecánicas y de cierto grado de orden que se logró, se pasó a su manipulación y explotación. El mundo social se apropió los espacios antes ocupados por elementos de la naturaleza sin resquemores sobre el destino de lo que desplazaba o suprimía.

Ante la sociedad altamente industrializada en que vivimos desde la segunda mitad del siglo XX, en la que los avances científico-técnicos no paran de sucederse, la naturaleza se ha visto reducida a un mero depósito de recursos... recursos que, además, corren el peligro de extinguirse. No en vano surge en 1986 el concepto de “sociedad del riesgo” para referirse y describir el momento histórico que se comenzó a fraguar después de la Segunda Guerra Mundial, y que ya para aquella fecha era del todo evidente que privaba como forma de organización social. Habrá que recalcar, en este punto, que el término está aparejado con la crisis de la modernidad a la que he estado aludiendo constantemente. Uno de los puntos de más relevancia que Ulrich Beck –quien concibió la idea de sociedad del riesgo- considera en su exposición es justamente el estatus que la naturaleza ostenta dentro de esta sociedad.

Según Beck, las innovaciones científicas y tecnológicas del “mundo supercivilizado” han provocado un nuevo tipo de fenómenos naturales frente a los cuales ni la ciencia ni la tecnología saben todavía cómo actuar. ¿Cómo refugiarse de la lluvia ácida? ¿Cómo evadir las toxinas que pululan en el aire, el agua y los alimentos? ¿Cómo detener los perjuicios que esto ha ocasionado en los animales y los humanos? Aunado a ello hay además dos peligros que sí están supeditados a las decisiones humanas: las armas biológicas y las atómicas. Estas cuestiones siguen siendo consideradas como efectos secundarios del desarrollo y el progreso, empero, Beck sugiere que, en tanto que sus derivaciones son “incalculables e impredecibles”, las acciones deben orientarse a una “modernización reflexiva” que evitaría el autoengaño de que ‘no pasa nada’, de modo que

los riesgos latentes que conllevarían de ser reducidos a efectos colaterales y adquirirían la importancia que supone aquello que es vital para las sociedades.

La trascendencia social que tiene la acción reflexiva sobre los efectos de la modernización en el mundo natural no es cuestión de unos pocos, es decir, no concierne a países desarrollados o en vías de desarrollo, industrializados o agrícolas, aquellos que invierten capital o que proveen de mano de obra, sino que debe concebirse en lo global, ya que, independientemente de que un país o comunidad sea consciente del riesgo y ponga en marcha acciones para anularlo o disminuirlo, o que suceda lo contrario y evite el tema, las afectaciones no hacen distinción; como dice Beck: “se puede dejar fuera la miseria, pero no los peligros de la era atómica”¹¹⁵. Tampoco son selectivos la dirección de los vientos y la de las mareas, que acarrearán las sustancias contaminantes a la totalidad del orbe: no hay ricos ni pobres, obreros o empresarios, jóvenes o viejos que escapen a los riesgos.

La cuestión sobre “¿de qué modo podremos dominar y dirigir las inimaginables magnitudes de energía atómica y asegurarle así a la humanidad que estas energías gigantescas no vayan de pronto –aun sin acciones guerreras- a explotar en algún lugar y aniquilarlo todo?”¹¹⁶ fue un presagio en el horizonte heideggeriano. Las catástrofes nucleares se han sucedido producto tanto de las guerras como de descuidos humanos con consecuencias, como se sabe, horribles. Si bien la energía nuclear ha sido y es básica para generar electricidad, las medidas que se toman para evitar desastres no son lo suficientemente efectivas, a pesar de las experiencias vividas, como para que deje de considerarse un riesgo. Octavio Paz, por su parte, opina que “la existencia de armas nucleares es una refutación de la idea de progreso inherente a la historia. Una refutación, añadido, que no hay más remedio que llamar devastadora”¹¹⁷. Al riesgo del exterminio nuclear se suman otras dos cuestiones: el agotamiento definitivo de los recursos naturales no renovables y la paulatina extinción de la flora y la fauna.

¹¹⁵ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad...*, p. 11.

¹¹⁶ Martin Heidegger, *Serenidad...*, p. 23.

¹¹⁷ Octavio Paz, *Pasado y presente en claro...*, p. 23.

Antes de la era atómica, es decir, de la producción artificial de uranio, la producción energética se centraba en los hidrocarburos –petróleo, carbón y gas natural¹¹⁸. Con el *boom* de la Revolución Industrial estos recursos naturales comenzaron a ser explotados considerando únicamente el criterio económico y haciendo caso omiso de su condición de no renovable. Hasta este momento, según el Consejo Mundial de Energía, las reservas petrolíferas y de gas natural mundiales alcanzarán, al paso que vamos, para cincuenta años; por su parte, la Administración de Información de Energía de los Estados Unidos prevé que las de carbón únicamente alcanzarán para treinta y siete. Esto sin considerar lo altamente contaminantes que son los hidrocarburos en lo que respecta a las emisiones al ambiente. Sumado a ello, los derrames de petróleo, que mayormente suceden en el mar, provocan desastres ecológicos irreparables tanto porque se pierden enormes cantidades de un recurso que no se recuperará, como por el daño ecológico a la flora y la fauna marinas¹¹⁹. Ante tal compendio de datos se comienzan a explorar otras formas de obtención de energía... pero las propuestas no son muy alentadoras.

El proyecto *Helio 3*, auspiciado por los Estados Unidos de Norteamérica y Rusia (aunque China tiene su propio proyecto), consiste en la explotación de dicho elemento químico... en la luna. Según estos países, el helio 3, además de sus aplicaciones en la investigación de la fusión nuclear, es una fuente poderosísima de energía que podría suplir fácilmente a los hidrocarburos. Sin embargo, su existencia en el planeta es escasa, pues, aunque lo produce el sol, la atmósfera terrestre impide su absorción; el poco que hay es el que quedó atrapado durante la formación de la tierra. No obstante, la luna, que carece de atmósfera, lo asimila, por lo que se encuentra en abundancia en su superficie. Sorprendente. Lo que sorprende aún más es la oscura intención detrás del proyecto. Es bien sabido que –análogamente que lo que sucede con los países poseedores de reservas petroleras- adueñarse de un recurso tan prometedor, además de resolver un grave problema en puerta como la extinción de los hidrocarburos, es una fuente de poder mundial tanto económica como políticamente hablando. Haciendo caso a la conjetura de los expertos, la cantidad del químico que hay en el satélite abastecería de energía a la tierra durante cinco mil años. Obviamente, energía en venta.

¹¹⁸ Cabe aclarar que el uranio existe también en estado natural; las consideraciones de los expertos sugieren que también está en peligro de extinción, pues se calcula que hay reservas para ochenta y cinco años aproximadamente.

¹¹⁹ De 1960 a la fecha ha habido 130 accidentes en los que se han vertido más de 300 millones de toneladas de crudo al mar. La cifra es por demás espeluznante.

Cabe hacer una pausa y preguntarse si la calidad de vida de los hombres mejorará con tales medidas; y con 'calidad de vida' me refiero a si se vivirá con plenitud existencial, por ambigua e indefinida que pueda parecer la frase. La sola imagen mental de la luna atestada de naves espaciales y otros artefactos socavando su superficie es deprimente; ¿es que nada quedará a salvo de la devastación y la inconciencia humana?

Deprimentes también son las estadísticas sobre la extinción de la flora y la fauna. La avanzada de la civilización sobre los espacios naturales ha provocado una alteración nociva en los ecosistemas cuyas formas de vida se sumen en el desequilibrio. Las plantas y los animales son seguramente los más afectados por el crecimiento desmedido al que llamamos 'progreso'. Según la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, en los últimos cien años han desaparecido ciento treinta especies animales, mil están en peligro de extinción y diecisiete mil están amenazadas. Respecto a las plantas, las aproximaciones hablan de tres especies por hora, lo que incluye a los insectos que las habitan. Berman considera una tragedia "la crueldad y brutalidad de tantas formas de vida barridas por la modernización"¹²⁰.

Se añaden a estos peligros otros más: extinción de animales por caza o comercialización ilegal; uso excesivo de pesticidas; plantas y animales de consumo humano modificados genéticamente; mantos acuíferos corrompidos; mares contaminados; lluvia ácida; adelgazamiento de la capa de ozono; inversión térmica. Cada uno de los cuales trae su corolario de más devastación.

Atentos sólo a lo que podemos aprovechar del mundo natural olvidamos que su desequilibrio es el nuestro. Craso error pensar que el desastre del mundo natural sólo pertenece a él y que en el reparto de responsabilidades únicamente las grandes industrias le adeudan al planeta, o que las soluciones y la concientización están en manos de los poderosos y con recursos. La proyección hacia el futuro que la civilización encarna pasa por encima del presente, el problema ecológico pierde actualidad e importancia ante el impulso de los planes de progreso y desarrollo al que nos hemos sometido, creyendo que hacer una pausa y replantear hacia dónde conducimos al planeta es 'perder el tiempo'. La responsabilidad es compartida en tanto es general la tergiversación del significado de nuestro tan exaltado 'progreso'. En este talante, Paz observa:

¹²⁰ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 52.

Nuestro irreflexivo culto al progreso y los avances mismos de nuestra lucha por dominar a la naturaleza se han convertido en una carrera suicida. En el momento en que comenzamos a descifrar los secretos de las galaxias y de las partículas atómicas, los enigmas de la biología molecular y los del origen de la vida, hemos herido en su centro a la naturaleza¹²¹.

Debemos dejar de pensar que la naturaleza 'estorba' a los planes humanos de progreso. El desastre ecológico obedece a la distorsionada percepción que tenemos del mundo natural como cosa que se explota y se domina y donde la rentabilidad priva. La modernidad no es exclusivamente industrialización. La exhortación al progreso al que nos convocó la modernidad tiene otras facetas que aún no nos hemos permitido explorar, y en ellas juega un papel principal el mundo natural. Recapitular y llegar a la conclusión de que eso que no es humano, es humano, y lo es en tanto que, como dice Beck:

Los problemas del medio ambiente *no* son problemas del entorno, sino (en su génesis y en sus consecuencias) problemas *sociales*, problemas del ser humano, de su historia, de sus condiciones de vida, de su referencia al mundo y a la realidad, de su ordenamiento económico, cultural y político¹²².

Hacer caso omiso a las manifestaciones que el planeta demuestra es traicionar la racionalidad a la que tanto aludimos, es sobajar aquello que nos da un lugar privilegiado entre los animales, las plantas y los minerales: la empatía, la sensibilidad, la compasión, la virtud: la Humanidad.

Recapacitar sobre la importancia que tiene el mundo natural es primordial para sobrevivir. No caben, en esta faena, las acciones aisladas; la "democratización del riesgo", como dice Beck, consiste en que nadie está a salvo y en que todos debemos apremiar las medidas para rescatar al mundo natural, de lo contrario, la naturaleza se volverá contra nosotros, de hecho, ya lo está haciendo: ya está presente la amenaza de su extinción, o de sus efectos nocivos contra el hombre. La democratización del riesgo precisa la democratización de la sociedad y, por lo tanto, el Estado debe recuperar su labor de velar por los intereses generales y evitar que siga siendo la economía la que marque la pauta de las acciones humanas. Más allá de la dinámica científica-técnica-económica, que ha despojado al Estado de la esencia de su existencia, una verdadera democracia de Estado podría recuperar las riendas de la acción y dirigirla hacia un bienestar social que esté por encima del mero consumo y la posesión de bienes. Por esto,

¹²¹ PAZ, Octavio, *Al paso*, Seix Barral, México, 1992, p. 186.

¹²² Ulrich Bech, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad...*, p. 114.

como dice Paz, “cualesquiera que sean las formas de organización política y social que adopten las naciones, la cuestión más inmediata y apremiante es la supervivencia del medio natural. Defender a la naturaleza es defender a los hombres”¹²³.

Vislumbrar el futuro poniendo la mirada en el equilibrio del planeta es augurar a las sociedades la sobrevivencia. La ciencia, la técnica y la economía son indispensables para tal labor, basta con dejar de percibir las como el mayor logro humano, como si fuesen perfectas e infalibles, y reorientarlas hacia la solución de los problemas.

Si bien muchos de los efectos de la devastación del mundo natural en los seres humanos aún no son claros, si podemos estar ciertos en algo: en tanto se siga suponiendo que el mundo natural es ajeno al mundo social, se caminará hacia el abismo. ¿Qué será del hombre cuando no haya agua o esté enteramente contaminada? ¿Mutará y se adaptará? ¿O perecerá? ¿Esperaremos a averiguarlo?

En la medida en que el hombre se considere parte de esta naturaleza, uno más entre los seres que la conforman, corresponderá con consciencia y atenciones a esta parte de sí que tantos bienes le ha prodigado. En palabras de Paz:

Estrellas, colinas, nubes, árboles, pájaros, grillos, hombres: cada uno en su mundo, cada uno un mundo –y no obstante todos esos mundos se corresponden. Sólo si renace entre nosotros el sentimiento de hermandad con la naturaleza, podremos defender a la vida. No es imposible: fraternidad es una palabra que pertenece por igual a la tradición liberal y a la socialista, a la científica y a la religiosa¹²⁴.

En breve. El peligro que encierra la apreciación del mundo natural que priva en la modernidad es que el hombre pierda su esencia, que haga del mundo una realidad deformada, inhumana.

1.6 La incertidumbre de la razón crítica

La episteme¹²⁵ tiene como piedra fundacional una actitud humana que Aristóteles identificó con *maravillarse*¹²⁶ y Platón como *admiración*¹²⁷. Para ambos, esta actitud

¹²³ Octavio Paz, *Al paso...*, p. 186.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 187.

¹²⁵ En lo subsecuente, se entenderá episteme en su acepción más original, es decir, etimológica: conocimiento, saber o entendimiento.

¹²⁶ El adjetivo es distinto según la traducción a la que se aluda. Cito dos: La primera: “(...) los hombres –ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer

representa el inicio de la filosofía. Es a partir de ésta que se transita el camino hacia la episteme, entendida como conocimiento o ciencia. Todas las acepciones de las palabras “maravillarse” y “admiración” se pueden aplicar a lo que el mundo ha inspirado a los hombres: asombro, estupefacción, extrañeza, fascinación, confusión, espanto, alelamiento, pasmo, sorpresa, estupor, maravilla. Cada uno de estos significados ha sido un episodio en la extraordinaria avanzada en el conocimiento por la que las generaciones humanas se han aventurado. Múltiples cuestiones han ocupado la atención de la admiración y la turbación: el Ser, la *physis*, el Absoluto, la belleza, la ética, la lógica, el hombre y su existencia. Si bien ambas son el primer paso hacia el saber, la episteme es su culminación. El fundamento de las ciencias está, así, en dar un paso más allá de la primera impresión que se tiene del mundo y la realidad y que, en su génesis, es un pasmo, una sensación de extrañeza que obliga a los hombres a entender qué es el mundo y cómo funciona. Ello tiene como propósito el construir un mundo comprensible y ‘habitabile’ en el que la humanidad pueda desarrollar al máximo sus capacidades espirituales, de pensamiento y acción.

Ese primer paso hacia el saber que representan la admiración y la turbación está preñado de razón crítica, pues encarnan el estado del espíritu que contempla las cualidades de la realidad que conducen al razonamiento de los que ésta es, y de la que parte el conocimiento. El espíritu, como estado de ánimo ‘abierto’ a la comprensión, tiende al análisis, esto es, a la razón crítica que intenta considerar las posibles explicaciones a lo que existe. De este modo, razón y crítica son nociones que se corresponden.

En todas las sociedades occidentales, de alguna u otra forma, hay presencia de la crítica. La filosofía de los antiguos griegos surge como una crítica a los dioses: un intento de explicar el mundo de una forma distinta. Desde su advenimiento, el pensamiento filosófico griego fue crítico: Platón hace la crítica de Parménides y recibe, a su vez, la

momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia (...). Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (...)", ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, España, 2014, p. 76. La segunda: "Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas, fue, como lo es hoy, la admiración", ARISTÓTELES, *Metafísica*, Porrúa, México, 1996, p. 8.

¹²⁷ De igual manera que en la nota anterior sucede con Platón. "(...) experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo", PLATÓN, *Diálogos*, Tomo II, Gredos, España, 2014, p. 443. En otra, "La turbación es un sentimiento propio del filósofo (...)", PLATÓN, *Diálogos*, Porrúa, México, 1996, p. 305. En este mismo párrafo, Sócrates, en palabras de Platón, hace una referencia a que Iris, que representa a la ciencia y la filosofía, es hija de Taumas, que significa "asombro"; en la nota de la editorial Gredos, Iris es "la personificación de la actividad dialéctica y de la filosofía y su origen sería el asombro".

crítica de Aristóteles. Con los demás filósofos no sucede algo diferente: cada uno postula sus ideas respecto de la realidad sin importar el desacuerdo con los otros, lo cual delata la presencia de la crítica. En consecuencia, es posible concluir que la crítica no es un fenómeno exclusivo de la era moderna, no obstante, nunca, en ninguna otra civilización, en ningún otro momento del tiempo, su presencia fue tan constante y definitiva como en esta época.

Dos presencias se hacen evidentes en la razón crítica premoderna. La primera es que el conocimiento era entendido como una conformidad entre la realidad y lo que se decía de ella. La comprensión de aquello en que se reflexionaba implicaba que la explicación fuera coherente con respecto a lo real: en efecto, los sentidos muestran apariencias, como lo supuso Platón; en efecto, el conocimiento es una mezcla de evidencias sensibles y procesos mentales, como lo dijo Aristóteles; en efecto, es deseable un equilibrio entre las necesidades corpóreas y el intelecto, como expresó Epicuro; en efecto, hay que buscar la felicidad por todos los medios, como pensaba Aristipo de Cirene; y lo mismo se puede decir incluso de las posturas relativistas de los sofistas y de la actitud inquisitiva de los escépticos. En todos los casos, había una correspondencia con la realidad.

La segunda, estrechamente ligada a la primera, es que no se desechaban como cosa que no sirve las formas distintas de razonar sobre la realidad: hipótesis contrarias fueron igualmente válidas y, lo más importante, esto permitía que las reflexiones no se enfocaran en un solo aspecto, sino que el análisis se realizaba desde distintos ángulos, por lo que se abarcaban todos los semblantes de la realidad, tanto lo material como lo espiritual, lo que se ve como lo que se intuye. Las contradicciones que generaron las distintas orientaciones no fueron, para esta etapa del pensamiento, obstáculos insalvables, ni lo no evidente o experimentable impedimento en la búsqueda del saber. De tal forma, las cavilaciones no padecieron estrecheces: la realidad fue vista en su amplitud, en su mensurabilidad y su inconmensurabilidad.

Desde la nueva lente con qué mirarlo todo que propone la modernidad, la crítica y el sujeto adquieren un tono distinto, ello obedece a que el espíritu moderno

(...) lo era en tanto estaba decidido a que la realidad se emancipara de la “mano muerta” de su propia historia. (...) la negación del pasado, y primordialmente de la “tradicción” –es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente- (...)

requería asimismo la destrucción de la armadura protectora forjada por las convicciones y lealtades (de la tradición)¹²⁸.

El pasado es considerado un lastre del que hay que despojarse, porque, como pensaba Marx, “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”¹²⁹. Así, la crítica se convierte en un fenómeno constante en la época moderna: de hecho, la esencia de la modernidad es la crítica. Esto quiere decir que, desde su origen, se estableció como ruptura con lo anterior, es decir, como crítica de la tradición. Para Octavio Paz, “la modernidad es el reino de la crítica: no un sistema sino la negación y confrontación de todos los sistemas”¹³⁰.

La razón desplaza a la tradición y, gracias a la crítica, el conocimiento rinde grandes frutos. Por una parte, los saberes hasta entonces logrados fueron sometidos a escrutinio para certificar su autenticidad. La conformidad entre lo que se decía y la realidad no fue suficiente para considerar algo como conocimiento, había que cerciorarse de que lo dicho soportara los embates del nuevo método científico, es decir, una observación y experimentación rigurosa que no dejara lugar a dudas de que, al hablar sobre la realidad, se expresaba la verdad. La propia razón fue supeditada a este ejercicio de inspección, como lo hizo Kant, en el que la evidencia es fundamental.

La modernidad inició la crítica de la sociedad, la ciencia y la filosofía: en fin, de todo aquello con lo que el hombre se relacionaba. Gracias a la crítica, la episteme, en su versión de conocimiento científico, avanzó a pasos agigantados dando como resultado que se adquiriera un conocimiento del mundo material no alcanzado en los siglos anteriores. Armada con el entendimiento de cómo funciona la naturaleza, superado este reto, la razón crítica se da a la tarea de pensar cómo ‘debería ser’ el hombre.

Los sistemas filosóficos nacidos de esta nueva postura van más allá de la conceptualización: sus pretensiones son prácticas, objetivas, palpables. El hegelianismo y el marxismo, por ejemplo, consideran que superadas ciertas circunstancias el sujeto logra ser lo que deber ser: espíritu consciente de sí mismo¹³¹ en el caso de Hegel, y conciencia

¹²⁸ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 9.

¹²⁹ MARX, Carlos, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003, p. 10.

¹³⁰ Octavio Paz, *Corriente alterna...*, p. 40.

¹³¹ Vid., G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal...*, p. 121.

desenajenada¹³² en el de Marx. En las representaciones filosóficas la razón debe privar independientemente de las circunstancias históricas o individuales, por ello, estos sistemas se asumen como guías para encaminar a los hombres hacia eso que deben ser. Eficacia, igualdad, razón, libertad, moral, justicia, son categorías que el hombre debe poseer. Para desarrollar estas potencialidades se crea el Estado nación, quien organizará a la sociedad y tutelará a los individuos hasta que alcancen este estadio humano supremo. Se da un vuelco con respecto a la antigüedad: antaño, se aspiraba a que lo dicho correspondiera con la realidad; en la modernidad se espera que el hombre coincida con lo que se dice de él.

Demasiado pronto se trastocan ambos mundos: el natural y el social. Como ya se desarrolló con anterioridad, el Estado entra en crisis, al igual que el conocimiento científico y, con estos, la realidad en su totalidad.

Se puede afirmar que la causa del inicio de la crisis de la modernidad, y la posterior discusión sobre si iniciamos una era distinta, o no, es que la razón crítica también entró en crisis. La crítica da lugar a lo que Octavio Paz denomina “tradicción de la ruptura”, empero, ésta también comienza a manifestar, conforme avanza la modernidad, una paradoja. En la modernidad no cuenta la imitación de lo que fue, sino su superación; no la prolongación de lo antiguo, sino su interrupción. Empieza aquí el culto de la originalidad, de lo nuevo como uno de los fenómenos característicos de la era; es decir, lo que cuenta es lo distinto, hacer lo que no se había hecho. La esencia de este culto de lo nuevo es la crítica. En consecuencia, en la modernidad lo esencial es encontrar lo novedoso. Este deseo de innovación, que se manifiesta en todas las áreas de la existencia, es, pues, el fenómeno general al interior de la modernidad. Esta “autodestrucción creadora”¹³³ o “destrucción creadora”¹³⁴ da origen a todos los inventos, creaciones y descubrimientos que caracterizan a esta etapa de la historia de la humanidad.

¹³² Vid., MARX, Karl, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, pp. 121-137. Recuperado el 19 de abril del 2017 de <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf>

¹³³ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 18.

¹³⁴ BECK, Ulrich, “Teoría de la modernización reflexiva”, en Josetxo Beriain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo...*, p. 223.

Cabe preguntar, ahora, ¿dónde está la paradoja de la tradición de la ruptura? Está en el preciso momento en que el deseo de ser originales, el culto de lo nuevo, la estética de lo insólito, se vuelven una tradición. Pretender ser original es lo uniforme; intentar cultivar lo nuevo ya es costumbre. Se ha incurrido en la repetición, se dice algo que lleva decenios diciéndose. La originalidad y la novedad son lo común en la modernidad, ambas se han convertido en una fórmula. En esto consiste la paradoja de la tradición de la ruptura. Paz lo expresa de este modo: “(...) la idea de modernidad empieza a perder su vitalidad. La pierde porque ya no es una crítica sino una convención aceptada y codificada”¹³⁵. Así, desde el momento en que la ruptura con lo anterior dejó de tener como médula la crítica, desde que se convirtió en una receta, en un procedimiento que se imita, el cambio resulta insignificante y sin razón de ser¹³⁶.

Llega un momento en que la crítica, como generadora de cambio, se vuelve miope. El cambio por el cambio en que terminó estancándose la empresa de la razón crítica permeó todos los ámbitos de la realidad y trajo consigo consecuencias nefastas. El cambio, que inicialmente fue una retórica orientada a la formación de una nueva sociedad –ordenada, progresista, racional, epistémica-, adquiere nuevas connotaciones dentro del discurso: ahora se convierte en la categoría de análisis mediante la cual se organiza al mundo. Organizar al mundo requiere de la acción, pero no necesariamente de la reflexión; sin embargo, aunque es imposible negar que la razón crítica siga de alguna manera guiando la praxis, si se puede afirmar que, avanzada la modernidad, la razón crítica se fundamenta en otros principios. Quizá, los más sobresalientes son el mercado y la separación que se da entre pensamiento y acción, y ambos están unidos con un lazo que va en contra de lo que concibió la modernidad: la ausencia de razón crítica.

Nada escapa a los artilugios del mercado, ni siquiera aquello considerado lo más ‘humano’ de los hombres. Dice Berman al respecto que el mercado ha deformado el significado de la dignidad y de los valores, dándoles otra representación: “no borra las antiguas estructuras del valor, sino que las incorpora. Las antiguas formas de honor y dignidad no mueren; son incorporadas al mercado, se les añade una etiqueta de precio,

¹³⁵ Octavio Paz, *Corriente alterna...*, p. 20 y 21.

¹³⁶ “Los cambios (...) no tienen, en sí mismos, ni valor ni significación; la *idea* de cambio es la que tiene valer y significación. De nuevo: no por sí misma sino como agente o inspiradora de las creaciones modernas (...)”. *Idem*.

adquieren una nueva vida, como mercancías”¹³⁷. La rentabilidad permea no únicamente a la vida cotidiana, sino también al arte, la ciencia, el trabajo intelectual y cualesquier oficio, sea este especializado o no.

La ciencia y la técnica –acción y cambio por antonomasia, por derecho propio– muestran claros signos de abandono de reflexión crítica al evitar plantearse si sus prácticas contribuyen al deseado progreso y desarrollo al que aspira la sociedad. Debido a que sus prácticas tienen impactos de consideración en lo que concierne al bienestar social, a ambas correspondería plantearse cuáles de sus usos deberían seguir vigentes y cuáles no, independientemente de las ganancias que los descubrimientos y artefactos les puedan representar.

Como ya se ha expuesto, la pésima interpretación que se hizo de lo que significaba progresar, esto es, pensar que el crecimiento económico era no sólo lo necesario, sino lo suficiente para el bienestar social, da como resultado lo que Beck llama “subpolítica”, con ello, se refiere a una serie de normas políticas y jurídicas que son implementadas no por el Estado, como se supone que debería ser, sino por las grandes corporaciones comerciales que, es bien sabido, deciden qué rubros, no exclusivamente de la ciencia y la tecnología, sino del arte, la cultura y el pensamiento, se desarrollan o se dejan de lado, dependiendo de su rentabilidad. En sus palabras:

El proceso subpolítico de renovación del “progreso” queda a cargo de la economía, la ciencia y la tecnología, en las cuales las evidencias democráticas no están en vigor. Esto se vuelve problemático en la continuidad de los procesos de modernización allí donde, a la vista de las fuerzas productivas potenciadas y peligrosas, la subpolítica ha quitado a la política el rol dirigente en la configuración social¹³⁸.

En estos casos, el Estado sólo asume las responsabilidades de los efectos resultantes de políticas a las que no tuvo más remedio que asentir en pos del desarrollo. Así, el propio Estado, por contradictorio que parezca, se ve incapacitado en el ejercicio de la democracia en los asuntos que deberían competirle.

A pesar del vigoroso avance de la ciencia, y como consecuencia de lo expuesto en los capítulos anteriores, se la concibe como una tarea en proceso, una construcción no

¹³⁷ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 108.

¹³⁸ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad...*, p. 24.

concluida, en la que aún muchas cuestiones siguen pendientes, sobre todo aquellas concernientes a la ética que la debe gobernar.

Ante este panorama, los individuos y las sociedades se ven avasallados por fuerzas sobre las que parece que no tienen injerencia alguna y que hacen sospechar un futuro sombrío porque, hasta ahora, muy pocos se plantean de qué manera se puede reencauzar a la razón crítica hacia los objetivos que alguna vez se trazó. La crisis de la razón crítica es la crisis de la modernidad, y en tanto no se reconquiste no habrá forma de ejecutar un cambio profundo y sustancial que avive en los hombres el deseo de redimir su espíritu. Como dice Paz: “la crítica racional ha sido siempre un instrumento de liberación, personal o social”¹³⁹.

El desconcertante momento en que se vive, en el que la realidad se constriñe a lo observable, no deja lugar a dudas de que, ahora, más que nunca, es indispensable un cambio que se oriente hacia el hombre mismo; la evidencia de que, más allá de

(...) su incesante e insaciable presión en favor del crecimiento y el progreso; su expansión de los deseos humanos más allá de los límites locales, nacionales y morales; sus exigencias de que las personas no sólo exploten a sus semejantes, sino también a sí mismas; la infinita metamorfosis y el carácter volátil de todos sus valores en la vorágine del mercado mundial; su despiadada destrucción de todo y todos los que no pueden utilizar –buena parte del mundo premoderno, pero también buena parte de sí mismo o de su propio mundo moderno- y su capacidad de explotar la crisis y el caos como trampolín para un desarrollo todavía mayor, de alimentarse de su propia destrucción¹⁴⁰,

se deberá impulsar al espíritu a la reflexión de que ya es tiempo de una transformación que en realidad ponga de manifiesto su humanidad y su racionalidad.

La razón crítica se debe impregnar de autocrítica: comenzar de sí es el paso a seguir si se quiere rescatar al mundo y reencauzar al hombre. Preguntarse cómo es que se quiere existir en el porvenir y cuáles son los caminos que se deben seguir para conseguirlo es la tarea primordial de todos los ámbitos de la reflexión contemporánea. La odisea del conocimiento emprendida muchos siglos atrás no ha llegado a su Ítaca. Las teorías surgen, se quedan, pasan, se re-crean, se re-inventan, pero nada es concluyente. Han dicho mucho de lo que hay que decir en ciertas áreas de la realidad y se han quedado muy cortas en otras, incluso, algunas de estas áreas parecen olvidadas o

¹³⁹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 223.

¹⁴⁰ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 119.

hechas menos, lo que supone que la tarea está inconclusa; esto obliga a recapitular para detectar dónde están los huecos epistémicos ignorados. Tal parece, pues, que algunas cuestiones añejas –el hombre: su libertad, su moral, su sensibilidad- precisan ser nuevamente abordadas, desempolvadas, lo precisan porque está en juego la propia supervivencia de la civilización, de la Humanidad.

1.7 El ocaso del futuro: la radicalización de la individualidad

La intención moderna de ordenar lo que se creía desordenado transparenta otro propósito: el de encaminarse a un fin, el de obtener una condición o situación. Hay, empero, una intención que no es tan diáfana: aquella que tiene que ver con no dejar nada a la casualidad. Ordenar el mundo social implicó proceder para que funcionara de cierta manera, para conseguir que cada cual –individuos, sociedades e instituciones- hiciera lo que le correspondía hacer y, de este modo, concretar un estado de cosas favorable para la generalidad. Este ansiado estado de cosas es, así, una proyección a un momento al que se va a llegar, una meta que se percibe en un horizonte no muy lejano y hacia la cual todos –y todo- se orientan. Ese momento es el futuro.

El futuro es ese tiempo que está más allá; que todavía no es; que aún no ocurre. La modernidad tatuó la palabra ‘futuro’ en la psique de los hombres –en su conciencia y en su inconsciente- y, así, les obligó a considerar cada acción realizada –voluntaria, asignada o impuesta- como tendiente a la consecución del designio que la época les había adjudicado: construir un mundo mejor que hiciera plena su existencia. Sí, fundándose en su racionalidad, al hombre se le había ‘otorgado’ este empresa, por lo tanto, era percibida como algo ineludible, algo que debía suceder. Frente al elaborado plan de lo que *debe ser* el hombre, la casualidad no tiene cabida: los derechos, las obligaciones, la organización de instituciones como la familia y el Estado están calculadas para que el propósito se alcance.

Esta visión del futuro es utópica en tanto que es una construcción de una realidad aún no vivida; es, también, ontológica, porque ofrece una visión de lo que el hombre es... en realidad, de lo que está en vías de ser. La utopía moderna es fruto de la razón pero no es abstracta, muy al contrario, es totalmente materializable porque es histórica y se concretará en lo social, así lo previeron Kant, Hegel y Marx: no importan las vicisitudes que se tengan que vivir, el hombre conseguirá una existencia colmada de plenitud.

Sin embargo, la noción de futuro encierra una aporía. Como lo dice Paz:

(...) nuestro futuro es eterno. (...) Aunque nuestro futuro es una proyección de la historia, está por definición más allá de la historia (...). Nuestro futuro, aunque sea el depositario de la perfección, no es un lugar de reposo, no es un fin; al contrario, es un continuo comienzo, un permanente ir más allá. (...) el futuro es por definición inalcanzable e intocable. La tierra prometida de la historia es una región inaccesible (...). La sobrevaloración del cambio entraña la sobrevaloración del futuro: un tiempo que no es¹⁴¹.

Muy pronto esta paradoja entro en vigor en la vida. El futuro sobrevenía de tanto en tanto sin concretar las metas concebidas, o alcanzándolas a medias; en bastantes ocasiones, incluso, se alcanzaba un punto del futuro absolutamente imprevisto que contradecía el plan hecho para él: ¿quién iba a sospechar que la elección de Hitler terminaría en los campos de concentración? ¿O que la revolución bolchevique daría como resultado el Gulag? ¿O que la economía de mercado acabaría por empobrecer a los más pobres? ¿O que la tecnología sumiría a los hombres en un estado de aislamiento? Lo que salta a la vista es que los planes no han seguido el itinerario que se les había diseñado y, si se observa con cuidado, no parece que alguien tenga en miras rediseñarlos.

Recapitulando un poco, la modernidad rompió con la tradición –que había fungido como pegamento social, es decir que gracias a ella existía cierta cohesión que daba un grado de orden- con vistas a una mejor disposición social fundada en la racionalidad; sin embargo, las novedosas disposiciones, aunque en teoría admirables, resultaron endebles para formar una estructura que resistiera las transformaciones sin resquebrajarse. Este es tal vez el punto al que hay que llegar para explicar por qué la idea de futuro está en su ocaso: al fundar a la modernidad en la razón crítica –es decir, en un absoluto, en una aserción universal y categórica, tanto en lo epistemológico como en lo ontológico- como regente de la acción, se dejan fuera del horizonte de ésta otros atributos humanos que también mueven a la acción y que no necesariamente obedecen a la razón: las voliciones, los deseos, las pasiones. En lo concerniente a la arquitectura del futuro, es sabido que muchos de las transformaciones tienen como origen una, o varias, de estas cualidades. Así, el medio aplicado para alcanzar cierto fin tergiversa el fin y lo convierte en algo inesperado, alejado de la racionalidad a la que debería orientarse. Las lealtades que la tradición imponía entre sus instituciones, aunque convenencieras, implicaban ciertos

¹⁴¹ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, pp. 52 y 53.

compromisos entre ellas; estos compromisos son muy frágiles en las instituciones modernas, tanto, que si aún existen, parece que les queda poco tiempo de vida.

Fue esto lo que condujo a los postulados de la modernidad a la crisis: la casualidad hizo acto de presencia en el mundo de la modernidad introducida por lo que ésta no quiso considerar, y el futuro planeado comenzó a desconfigurarse, a hacerse impreciso, a desvanecerse.

Conforme las categorías modernas –el Estado, el progreso, la ciencia y la técnica, la naturaleza, la razón crítica- van degenerando, otra actitud humana se va forjando. La confianza en que el Estado –incluyendo a las instituciones dirigidas por él- era la punta de lanza hacia un futuro prometedor pierde firmeza; el devenir no parece llegar a puerto seguro y la existencia parece no poder salir de una tormenta cuando otra se le viene encima. El acontecer contemporáneo es un repertorio de abusos, desavenencias, inequidades, injusticias e infamias, ya entre naciones como entre individuos; la innegable conclusión ante ello parece ser que no se ha aprendido nada del pasado, y que la racionalidad que debe presidir a la acción brilla por su ausencia. Partiendo de la experiencia histórica adquirida hasta ahora, se puede deducir que no hay garantía de que aprendamos de este presente para que el futuro sea distinto. Como expresa Paz, “la conciencia de la historia parecía ser la gran adquisición del hombre moderno. Esa conciencia se ha convertido en pregunta sin respuesta sobre el sentido de la historia”¹⁴². Si la historia pierde sentido, sucede lo mismo con la noción de futuro.

La carencia de sentido histórico afecta profundamente la apreciación que los hombres tienen sobre su futuro: aunque conciben un destino, un lugar al que se dirige su existencia, este ya no se conjetura, en absoluto, bienaventurado. Con la liberalización del mercado sobrevino también la de los hombres; a su vez, la pérdida de potestades del Estado parecía liberar e individualizar a los ciudadanos. En teoría, ambos liberan al hombre: uno le ofrece la posibilidad de vivir una vida soñada mediante el consumo; el otro le hace entrega del albedrío para que decida la dirección que quiera dar a su vida. Ambos son falaces, puesto que relativizan la noción de libertad y de sociedad y la reconducen a ámbitos que están fuera del alcance de los sujetos. El uno no le dice los costes emocionales que implica fundar la felicidad en el consumo: la frustración que genera la

¹⁴² Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 264.

perpetua insatisfacción, o la desdicha que produce el no poseer recursos para adquirir. El otro no lo apercibe que la voluntad de acción y reflexión es, en realidad, muy precaria sin su respaldo. La 'lógica' del mercado se 'tragará' su voluntad, o ésta estará sujeta no a la racionalidad, sino a las pasiones y deseos, ya propios o ajenos.

Subyace, en la liberación e individuación, una promesa hacia el hombre: la de que le es posible conseguir por sus propios medios la existencia plena que desea para sí. Esta promesa no sólo es falaz, sino dolosa: tanto la economía de mercado como el Estado saben de antemano que esto no es posible, que no existen las condiciones para que eso suceda. En un primer momento, los hombres no caen en la cuenta de esto; la aceleración que los cambios continuos, imparables, imprimen a su vida, les impide advertir que la mismas perturbaciones e inseguridades en que viven se trasladarán al mañana, y que sus afanes de trabajar de sol a sol hoy, consumir hoy, soportar las injusticias hoy, estar insatisfechos hoy, ocuparse sólo de sí hoy, van difuminando su conciencia y las aspiraciones de su espíritu. Todo pasa, y no hay que pensar mucho en ello... hay que saber esperar a que llegue el futuro, ahí donde se vivirá libre de las penurias, desasosiegos e insatisfacciones del hoy. En el fondo, lo que pasa es que "la franja de tiempo llamada "futuro" se acorta, y el lapso total de una vida se fragmenta en episodios que son manejados "de a uno por vez"¹⁴³.

Los hombres, insertos en la actualidad del momento, son poco hábiles para planear su futuro. La búsqueda de bienestar constreñido al hoy da pie a acciones oportunistas e improvisadas cuya consecuencia es la reaparición de la casualidad, del caos: de la incertidumbre.

La incertidumbre está referida a la falta de claridad respecto a si las acciones realizadas son los medios adecuados para conseguir los fines deseados, y a las consecuencias y responsabilidades que acarrearán estas acciones. El futuro, así, muestra su lado contingente y, por lo tanto, problemático. Los hombres se encuentran en una encrucijada: ante la rapidez de los cambios, los medios siempre serán inadecuados, pues lo que hoy puede ser oportuno, mañana podría resultar improcedente; ante tal anacronismo, incluso si las acciones estuviesen maduras por la reflexión –que por lo

¹⁴³ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*..., p. 147.

general, no lo están-, ¿cómo prever las consecuencias y la asignación de responsabilidades? La idea de futuro entra en su ocaso.

La percepción de que el devenir implicaba el continuo perfeccionamiento de los hombres y de que el mundo se transformaría en un lugar mejor en el cual existir cae en descrédito, y esta apreciación define el posicionamiento de los hombres en su presente.

La angustia hace presa de algunos pocos: aquellos que son conscientes de la situación. Para los más, la salida es el desapego: deslindarse de las consecuencias, de las responsabilidades, del Estado, de los otros, de la esperanza de un porvenir mejor. En mayor o menor medida, todos recubren sus acciones de una flexibilidad peligrosa: si no se está cierto de que las acciones que hoy se consideran correctas y apropiadas mañana también lo sean, entonces el hombre 'entiende', saca como conclusión, que la flexibilidad es la actitud correcta. Si los cambios impiden la permanencia, si no hay nada definitivo, se asume que aquellas categorías humanas que la modernidad había conferido a la especie humana –eticidad, igualdad, razón, libertad, moral, justicia- también son flexibles, 'ajustables' a las circunstancias, y dejan de considerarlas valores supremos universales.

La liberalización e individuación de la conducta relativizan el deber ser individual, social e institucional y hacen tambalear la estructura de valores éticos y morales que habían servido de modelo de acción y conducta. Sin esta pauta, es imposible hacer responsable a alguien de cualesquier brutalidad. Y es que, como dice Bauman, resulta

(...) difícil concebir una moralidad indiferente a las consecuencias de las acciones humanas, que rechaza responsabilidad por los efectos que esas acciones pueden ejercer sobre otros. El advenimiento de la instantaneidad lleva a la cultura y a la ética humanas a un territorio inexplorado, donde la mayoría de los hábitos aprendidos para enfrentar la vida han perdido toda utilidad y sentido¹⁴⁴.

Ante la ausencia de patrones que guíen la conducta, cualquier acción es válida y permitida. Ante tal actitud, las convicciones y los valores morales se sitúan solamente en el terreno de lo privado y, por consiguiente, el rumbo que toman es aleatorio, pues depende sólo de las necesidades y aspiraciones personales; así, en los tiempos contemporáneos es bastante improbable encontrar coincidencias que lleven a empeños comunes y, por lo tanto, lo público es un terreno empobrecido de propuestas y expresiones que tengan como centro el bien común. Como ha sucedido con algunos

¹⁴⁴ *Op. Cit.*, p. 137.

presupuestos de la modernidad –el Estado, el progreso, la razón crítica, la benevolencia de la modernización-, otros vientos soplan sobre las velas de los valores, orientándolos hacia otros lares y, así, curvando la trayectoria original hacia los mares de la deshumanización.

La sensibilidad –además de la razón- es otra de las particularidades que distingue al hombre de lo demás que existe: a ambas apeló cuando autoafirmó su supremacía en el mundo; sin embargo –como pasó con la razón crítica¹⁴⁵-, en el continuo devenir de la modernidad también se ha ido diluyendo. El lugar de la sensibilidad ha sido suplantado por la apatía y la indiferencia. Éstas pueden estar comprensiblemente fundadas en la impresión de que no se tienen los medios o la capacidad de transformar el estado de cosas –el deterioro del Estado y las políticas públicas, la incertidumbre de la vida, el capitalismo galopante, el rumbo del progreso-, así que las acciones se constriñen a la inmediatez, a lo que, raquíticamente, está al alcance de la mano; el hombre se acostumbra a las vicisitudes e intenta con denuedo que no lo alcancen o que no lo encuentren desprevenido; en este intento, se enfoca sólo en sí mismo, dejando a los demás –como él mismo lo ésta- a su propia suerte; los otros no tienen importancia para él puesto que está en un estado tal de fragilidad existencial que le es imposible atender a necesidades que no sean las propias.

Pero este es, por decirlo de algún modo, el lado ‘pasivo’ de la insensibilidad. La cara ‘activa’ se manifiesta cuando el individuo ve en riesgo el precario equilibrio que tiene su existencia. Mientras que la insensibilidad pasiva no muestra interés por los otros, en la activa adquieren importancia; en este caso, los otros representan una amenaza, ya real o imaginaria, que es afrontada con una o más de las indeseables conductas de que la insensibilidad echa mano: egoísmo, desprecio, soberbia, deshonestidad, explotación. La crisis de los presupuestos de la modernidad se debe, además de a la falta de reflexión, a la incapacidad de los que dirigen al Estado y al mercado –que son los que de alguna manera tienen más capacidad de acción- de ser empáticos y desinteresados en sus estrategias, de buscar nada más que su propia ganancia y bienestar. Pero en el plano de la vida cotidiana no sucede algo distinto: en los espacios públicos, el lugar de trabajo, la escuela, los hombres actúan sobre la premisa de ‘primero yo, y después yo’, y los otros pueden ser desplazados, calumniados o ignorados, si impiden que se cumpla la

¹⁴⁵ Véase el acápite 1.6 *La incertidumbre de la razón crítica*.

sentencia. Muy pocos son los espíritus sensibles que tienden al altruismo, a la compasión y a la honestidad: insuficientes para ser notados o para cambiar las cosas.

Poco a poco, los hombres han ido prescindiendo de las virtudes que le permitían la sana socialización. El sentido de comunidad se constriñe a que se vive rodeado de gente y no a que se comparten ciertos aspectos que forjan a los sujetos, como el origen, las costumbres, la historia, o algunos intereses, valores y destino en común; pero el individuo, tan alejado de la reflexión, no se plantea que la vida en comunidad no significa excluir las diferencias, sino armonizarlas de modo de sacarles ventaja, pues

Las armas de defensa no están igualmente disponibles para todos, y es lógico que el individuo más débil, pobremente armado, busque en la asociación con otros la confirmación que le permita compensar su impotencia individual. (...) El “nosotros”, como afirma repetidamente Richard Sennett, es hoy “un acto de autoprotección. El deseo de pertenecer a una comunidad es defensivo [...] Por cierto, es casi una ley universal que el ‘nosotros’ puede usarse como defensa contra la confusión y el caos”¹⁴⁶.

Pero la insensibilidad no da lugar ni al propio provecho; la amenaza que el otro representa sigue estando latente en la mente del individuo y decide buscar e intentar conseguir sus propias causas que, por cierto, son inmediatas, instantáneas; sigue optando por no comprometerse ni con causas a largo plazo, ni con conductas que le impliquen sacrificar la estabilidad, la satisfacción y el insípido bienestar del hoy. No se percata que la insensibilidad es autodestructiva, pues termina siendo percibido de la misma manera en que él califica a los otros: como alguien sin importancia o como una amenaza. Por ello mismo, ya no sólo el futuro, sino el propio presente se llena de incertidumbre, puesto que la confianza en que su hoy, lleno de miedos y desconfianzas, pueda ser pleno, se esfuma también. Como dice Octavio Paz:

En los últimos años ha habido un cambio brusco: los hombres empiezan a ver con terror el porvenir y lo que apenas ayer parecían las maravillas del progreso hoy son sus desastres. El futuro ya no es el depositario de la perfección, sino del horror. Demógrafos, ecologistas, sociólogos, físicos y geneticistas denuncian la marcha hacia el futuro como una marcha hacia la perdición¹⁴⁷.

Al hombre se le terminó la fascinación por el futuro, ya no cree en que ‘adelante’ le espere una vida mejor y no quiere admitir la responsabilidad que tiene su hoy en ello. El valor del hombre como constructor de un tiempo: el futuro, se cifraba en la suma de todas

¹⁴⁶ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida...*, p. 191.

¹⁴⁷ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, pp. 196 y 197.

las partes, en la comunidad, no en la individualidad. De ahí que, si no es el fin del futuro, sí se presente, sí se sospecha más lejano que nunca, más sinuoso el camino que conduce a él.



SUMARIO

Se puede apreciar, por lo expuesto hasta aquí, que los pilares en los que se ha sostenido la modernidad no sólo se han transformado, sino que, de alguna manera, no han cumplido las expectativas que se tenía de ellos o, al menos, no la principal: la de proveer a los hombres de un estado de igualdad, raciocinio y justicia mejor que el que le precedió.

Ahora bien, parece que de la modernidad, al estar fundada en la razón crítica, no se podía esperar otra cosa que la transformación continua del estado de cosas. Lo que sí era esperable es que, cimentados, como ya dije, en la razón, los cambios condujeran, paulatinamente, a un perfeccionamiento de la existencia. Esto, aún, no ha sucedido. Haciendo un brevísimo recuento de lo expuesto, podemos concluir con algunas afirmaciones en las que no sólo Paz, sino otros teóricos de la modernidad coinciden: el Estado ha perdido sus atributos esenciales, al hacerlo, deja de ser percibido como el vehículo por el que se puede arribar a una sociedad armónica y equilibrada; el progreso queda circunscrito a los aspectos materiales, omitiendo, de tal forma, aspectos esenciales para la existencia; la ciencia y la técnica dejan de ser sólo herramientas de conocimiento y se convierten en la única y verdadera forma del saber, acarreado con ello una segmentación y objetivación del Ser; como corolario de la ciencia, la razón instrumental, que ha corrompido a tal grado el mundo natural que pone en peligro la vida humana; el paso de la razón crítica como criba de la acción y la razón, a su casi total omisión en los asuntos de la vida contemporánea; por último, la idea de futuro como un lugar de reposo y perfección a la de noción que provoca angustia e incertidumbre.

Las miras hacia el porvenir que la modernidad inicial tuvo terminaron siendo anteojeeras que únicamente permitieron ver una parte del vasto paisaje: la de la materialidad de la existencia; esta visión subsumió demasiado pronto a todo lo demás y desechó perspectivas no experimentables pero de suma importancia para la existencia. Tal parece, como lo muestra el análisis de las categorías de la modernidad que se ha hecho, que los presupuestos modernos, aunque han traído grandes y muchos beneficios a los hombres, están padeciendo una crisis que va más allá de sus fundamentos teóricos, pues impacta y aqueja a la existencia particular de cada sujeto. Más allá del posicionamiento que se muestre frente a los beneficios o perjuicios que la modernidad ha ocasionado a los hombres y a las sociedades actuales, lo cierto es que nos encontramos

frente a ciertas circunstancias y efectos no planeados por ella y que es vital analizar y resolver.

Este contexto, ontológico y epistemológico por lo que abarca y supone, abre de par en par las puertas para el análisis y escrutinio de la *Poética* de Octavio Paz. En el siguiente capítulo, se examinará en qué sustenta Paz su idea de que una poética puede ser una alternativa, un recurso de reflexión y acción que trastoque la forma en que, en la era contemporánea, se aplican y se viven los presupuestos modernos.





Octavio Paz recibiendo el Premio Nobel de literatura. 1990

II. LA POÉTICA DE OCTAVIO PAZ ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Así como hemos tenido filosofías del pasado y del futuro, de la eternidad y de la nada, mañana tendremos una filosofía del presente. La experiencia poética puede ser una de sus bases. ¿Qué sabemos del presente? Nada o casi nada. Pero los poetas saben algo: el presente es el manantial de las presencias.

Octavio Paz¹⁴⁸

Una de las búsquedas constantes de los hombres, piénsese en el tiempo que se desee, es la felicidad. El diccionario de la Real Academia Española da tres acepciones del término felicidad: “1. Estado de grata satisfacción espiritual y física; 2. Persona, situación, objeto o conjunto de ellos que contribuyen a hacer feliz; 3. Ausencia de inconvenientes o tropiezos”¹⁴⁹. ¿Qué otra cosa que el anhelo de la felicidad ha impregnado cada una de las acciones humanas? Desde el origen de los tiempos cada hecho humano ha estado encaminado a la concreción de tal condición: se puede imaginar a los hombres primitivos tratando de amainar la angustia ante los peligros que suponía el entorno: el frío, las tormentas, los eclipses, la noche y el día, los animales salvajes, la obscuridad. Seguramente esos hombres hacían lo imposible por apaciguar el desasosiego de las incertidumbres que les provocaba el mundo natural. Vemos en retrospectiva las transformaciones de las sociedades, desde las primitivas hasta las actuales, como un proceso casi natural y gradual en este sentido, es decir, las subsecuentes generaciones poseían ya un acervo heredado generacionalmente que les permitía ciertas certidumbres: a fuerza de costumbre, entendieron que el día y la noche eran situaciones que no significaban peligro alguno, aprendieron a lidiar con los animales y a servirse de ellos, crearon herramientas –desde moradas hasta armas-, descubrieron cosas –el fuego, la agricultura-, es decir, su necesidad de crear condiciones que les produjeran “un estado de

¹⁴⁸ Octavio Paz, *Pasado y presente en claro...*, p 27.

¹⁴⁹ Consultado el 28 de octubre de 2016 de <http://dle.rae.es/?id=Hj4JtKk>

grata satisfacción espiritual y física”, ha resultado, sin necesidad de entrar en detalles, en lo que el mundo y los hombres somos en la actualidad.

¿Ha hecho desaparecer nuestras tribulaciones toda esta evolución y conocimiento del mundo? No. Si bien dejaron de asustarnos los elementos naturales, aparecieron nuevas razones para las preocupaciones: las carencias; la integridad, aquella a que nos referimos cuando aludimos a la libertad, la justicia y la seguridad; los alcances del poder; las tiranías. Las guerras y la ignorancia siempre han sido preocupaciones latentes y constantes. Guerras distintas y otros desconocimientos, pero que no han dado tregua al espíritu humano, que siguen estando presentes, y más, que los hombres vislumbran en el provenir.

Así pues, todo pensamiento, todo conocimiento y toda acción, están encaminados a desdibujar y, de ser posible, desaparecer las zozobras de las que cada sujeto es presa. ¿Qué son las utopías sino el anhelo de la felicidad? Ninguna época ha creado utopías tan grandiosas como la modernidad y, a pesar de que la postmodernidad ha pretendido descalificarlas, de que las disciplinas sociales evaden los discursos totalizantes y las ciencias formales omiten entrometerse en asuntos que no sean propiamente cuantificables y verificables, hay, en los resquicios subterráneos de la mente de todo sujeto, una lucecita que brilla con luz propia, que ninguna vicisitud, hasta ahora, ha logrado extinguir: la de una utopía que lo conduzca al estado de felicidad siempre añorado.

2.1 La vía de la imaginación: la poética paciana

En el sentido referido, el hombre es constante búsqueda. Ya dirigida al mundo, ya al hombre, la historia de la filosofía es la historia de esta búsqueda. Mucho ha sido explicado y entendido en esta indagación, pese a ello, el hombre contemporáneo padece un vacío existencial que tiene que ver con su espíritu. Hablar del espíritu del hombre se complica al intentar una definición que lo aclare, puesto que las definiciones acotan, constriñen, delimitan; ninguna conceptualización de este espíritu ha sido suficiente para esclarecerlo y precisarlo. Según Heidegger, en lugar de desentrañarlo, ha sucedido lo opuesto: “toda forma esencial del espíritu se encuentra en la ambigüedad. Cuanto más incomparable permanece frente a otras formas, tanto más complejos son los errores de la interpretación

que se hace de ella”¹⁵⁰. Para este filósofo, la modernidad, en su intento por comprender al espíritu, lo confundió con inteligencia o entendimiento de la realidad: lo instrumentalizó, es decir, lo tornó en herramienta al servicio de otras cosas; lo convirtió en cultura y en los valores que de ella resultan como la ciencia, el arte y la técnica. Tales interpretaciones son erróneas para Heidegger, y no han hecho sino provocar un “debilitamiento del espíritu”, pues lo hacen parecer como si fuese corolario del acto de pensar, de crear y de descubrir, cuando en realidad “él es quien apoya y domina, es lo primero y lo último, y no algo tercero aunque como tal fuese imprescindible”¹⁵¹. El espíritu es el origen de todo cavilar y actuar humano y, justo por esto, se manifiesta versátil, adaptable a las condiciones y circunstancias humanas; esta versatilidad y amoldamiento han causado la confusión y el debilitamiento del que Heidegger habla y han hecho pasar por alto que el espíritu se mueve porque busca... ¿qué busca?:

El espíritu no es la hueca sagacidad, ni el juego del ingenio sin compromisos, ni la ilimitada dedicación a los análisis intelectuales, ni mucho menos la razón universal, sino que el espíritu es el estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser¹⁵²

... el espíritu busca al Ser: al hombre en su particularidad y en su existencia; al hombre en la totalidad de su amalgama de ser ente que piensa y siente; de ser sujeto histórico concreto pero tendiente a la trascendencia; de ser que se sabe acaecer y que en éste busca conocerse y ser a plenitud.

Pero la confusión sobre lo que el espíritu es e inquiera persiste y crea más desconcierto, y este exceso crea caos del que nacen actos y pensamientos contrarios a lo que el Ser es, caos que genera carencia de pensar, de actuar y de sentir: irracionalidad, apatía, insensibilidad. El espíritu es, considero, todo aquello que la modernidad cree: la inteligencia, la ciencia, las artes y toda obra humana, pero también es aquello que está sin poder manifestarse, también es Ser que, como Heidegger dice, ha caído en el olvido.

En la crisis de la modernidad es justamente el espíritu del hombre lo que está en crisis. En nuestra época, entendida ésta como un estadio de progreso y avance social, son más que nunca expresadas las palabras ‘irracional’ e ‘insensible’; no es que afirme que en tiempos anteriores no fuesen proferidas, pero creo que se referían más a barbarie

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 18 y 19.

¹⁵¹ *Op. Cit.*, p. 51.

¹⁵² *Ibidem.*, p. 53.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y desconocimiento -ya Sócrates decía que el hombre no es malo, sólo es ignorante. Pero nuestra civilización no puede alegar ignorancia, la nuestra es la civilización de los grandes metarrelatos, la del conocimiento científico y tecnológico, la del derecho positivo y las garantías individuales, la que ha pensado en todo lo necesario para hacer posible la existencia y la convivencia, pero también la que más se ha desentendido de las consecuencias y los vacíos de este cúmulo de saberes.

En *El arco y la lira*, Paz sugiere una forma bastante singular y controversial de reorientar las pesquisas del espíritu: la *Poética*. Los adjetivos dados a la poética paciana se deben a dos razones, la primera es que, por contener una idea totalizante del mundo y aspirar no sólo a explicar sino a remediar la situación de vida de los sujetos, es una metanarrativa en plena postmodernidad; la segunda es que este metarrelato está fundado en lo más subjetivo y etéreo del hombre: la imaginación y la sensibilidad.

El análisis de la facultad imaginativa ha ocupado su propio sitio en la filosofía: Platón la consideró la antesala del conocimiento y parte integral de la percepción sensible; Aristóteles pensaba que era parte constitutiva del conocimiento, pero la distinguió de las sensaciones; para Hobbes es una facultad cognoscitiva, aunque distinta a la razón; Hume la concibió como la fuente misma de las ideas; según Kant, es la capacidad de percibir un objeto aunque no esté presente, además, es mediante ella que se realiza la síntesis entre el objeto y el concepto; para el Romanticismo fue una forma de conocimiento superior a la razón y al entendimiento capaz de unificar y recrear la realidad¹⁵³. Durante el siglo XX, la psicología dedicó gran parte de sus estudios al análisis de los procesos mentales que involucra la imaginación, como el de manipular y relacionar información, ser parte de los procesos cognitivos y de su capacidad para, a pesar de parecer un proceso puramente mental, influir química y sensorialmente en los individuos pues, al imaginar, no sólo se representa la imagen de un objeto en la conciencia sino que esa imagen puede también hacer surgir un sabor, un olor o un sonido que el cuerpo experimenta a la par que a la imagen.

Según Paz, la imaginación es una de las primeras manifestaciones del espíritu humano y ha guiado la vida y la acción de los hombres desde sus orígenes. En ella se revela un deseo de comprensión del mundo; verbalizar ese deseo es un intento de

¹⁵³ Vid., Enciclopedia Herder de filosofía. Recuperado el 6 de agosto del 2017 de <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Filosof%C3%ADa>

conocimiento de la realidad. La imaginación es un presentimiento de semejanza entre lo que existe, esta es su función fundamental: encontrar las analogías en una realidad que, para su comprensión, precisa ver unidad en la multiplicidad; es el modo que la razón usa para ordenar el caos de la pluralidad del mundo. Este procedimiento, el de unificar lo existente para su conocimiento, es un proceso al que todo desarrollo cognitivo obliga, de él surge la conceptualización y, en lo referente a las ciencias, la formulación de leyes de las que parten las teorías. Podríamos concluir de esto que la imaginación representa un segundo momento, después de “maravillarse” o “admirarse”¹⁵⁴ en la intención de conocimiento del mundo.

Sin embargo, la conceptualización y la enunciación de leyes tienden a confinar al lenguaje y, a su vez, a la imaginación, a la tierra del no decir. Me explico. En la modernidad el lenguaje es forzado a abandonar discursos sobre aspectos del mundo que estén fuera de toda evidencia o que se presten a confusión, cuestión que se entiende en lo referente a las ciencias, empero, todo aquello que es difícil verbalizar, aquello que no cabe en una definición -como ya se explicó del espíritu-, aquello que es impalpable o aquello que parece encerrar una contradicción, es relegado, se opta por no decirlo, incluso se condena a quien lo dice como si decirlo fuese algo irreal, como si no encajara con la razón.

En el origen “la primera actitud del hombre ante el lenguaje fue la confianza: el signo y el objeto representado eran lo mismo. (...) Hablar era re-crear el objeto aludido”¹⁵⁵. De las palabras a los hechos las cosas no cambiaban, los hombres actuaban conforme a lo que decían; pensamiento y lenguaje se vincularon irremediamente y se hicieron presentes en creencias, rituales, mitos y religiones: en acción. Una transformación radical sobreviene con la modernidad. Mientras que en el pasado la imaginación fue una manifestación de la conciencia y una forma de relacionarse con el mundo que generó modos de ser, de actuar y de formar comunidad, la razón moderna hizo de ella una paria, un estorbo para los grandes desafíos de la racionalidad. El desplazamiento de todo aquello que significaba para el hombre una oportunidad de trascendencia –la imaginación, la sensibilidad: el despliegue total del espíritu- se vio enfrentado a una realidad que no permitía equívocos. En ella, el lenguaje impedía referirse a otra cosa que no fuera lo

¹⁵⁴ Vid. subcapítulo 1.6 *La incertidumbre de la razón crítica: ¿qué pasa con la episteme?*, notas a pie de página 126 y 127.

¹⁵⁵ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 29.

concreto, material, experimentable y observable. Las ciencias todas llamaron al pan, pan, y al vino, vino, y las palabras fueron violentadas en su naturaleza más profunda: la de ser múltiples posibilidades del ser. En consecuencia, las palabras se vieron constreñidas a un único significado: perdieron su libertad. Nadie más perjudicado por esta condición que el poeta. Las palabras son, para él, el instrumento de la imaginación, es en ellas donde se revela lo que el mundo es.

Desde la perspectiva de Paz, lenguaje y hombre son una y la misma cosa, así, el hombre funda al lenguaje y el lenguaje funda al hombre: “la palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra única realidad o, al menos, el único testimonio de nuestra realidad”¹⁵⁶. El lenguaje fue para las sociedades originarias un lazo con el mundo, es decir, fue capaz de expresar lo que se percibía con los sentidos pero también lo que no se percibía: lo que sólo se intuía o se imaginaba. Pero las capacidades del lenguaje van más allá: “no es temerario suponer que la poesía comenzó cuando comenzó el habla humana. En sí mismo, el lenguaje es ya metáfora, poesía (...). La poesía nace con el lenguaje; cada lengua secreta, fatal y espontáneamente, poemas”¹⁵⁷.

Sin embargo, en el mundo contemporáneo, atestado de conceptos científicos y tecnológicos, de slogans que no promueven otra cosa que el consumo, los hombres han perdido poco a poco, casi imperceptiblemente, la facultad imaginativa del lenguaje, es decir, la capacidad de ver correspondencia en las diferencias, capacidad que, además, les permitía identificarse con todo lo que no era el sí mismo y avistar que estaban constituidos por algo más que materia, cuerpo. Las imágenes que ahora se les presentan en la conciencia no les dicen nada, o tal vez les dicen, pero no se ven reflejados en ellas, no les esclarecen nada ni de su Ser, ni del Ser de lo demás que constituye su existencia. Y es que son imágenes de conceptos hechos de palabras romas, constreñidas, que perdieron su libertad de referirse a algo más que lo nombrable.

Recuperar la imaginación que les devuelva a los hombres ese lenguaje que decía lo que las ciencias no pueden decir es tarea del poeta:

(...) el lenguaje, tocado por la poesía, cesa pronto de ser lenguaje. O sea: conjunto de signos móviles y significantes. El poema trasciende el lenguaje. (...) el poema es lenguaje (...) pero es algo más también. Y ese algo más es inexplicable

¹⁵⁶ *Op. Cit.*, p. 30.

¹⁵⁷ Octavio Paz, “La casa de la presencia”, en *Obras completas*, Tomo I..., p. 17.

por el lenguaje, aunque sólo puede ser alcanzado por él. Nacido de la palabra, el poema desemboca en algo que la traspasa¹⁵⁸.

Aunque el poeta habla el mismo lenguaje que el de los demás hombres, dice las cosas de distinta manera, al decirlas les imprime una cadencia, un ritmo. En el lenguaje poético, las palabras parecen sucederse unas a otras dando la impresión de que algo sigue, y ese algo que sigue mantiene en expectación al que escucha o lee, es decir, el lenguaje manifiesta un sentido, una dirección, un *ir hacia* algo; después de todo, esa es la naturaleza del lenguaje: el poseer sentido. Así pues, esas frases dotadas de cadencia son más que las palabras comunes que las constituyen, pues su sentido consiste en evocar imágenes, y las imágenes son, según Paz, una manera de hacer y de ser en y del mundo, pues, gracias a la imagen poética, se articulan realidades distintas, a primera vista contrarias, pero que por mediación de la imagen nos acercan a lo que la realidad es.

La imagen poética convoca a la generalidad de lo que existe en un todo que significa, en él, la diferencia, e incluso lo que no es -la nada-, representa. Pensar en la nada es ineludible para el espíritu, pues es la manera de pensar en el Ser, pero intuyendo una carencia:

A lo largo de la cadena de las cosas y los entes, aparece la nada. Pero *aparece* significa presentarse, hacerse visible y la nada no aparece nunca: es el hueco, y en esto consiste la enfermedad de los entes y las cosas¹⁵⁹.

Pero si la nada es un “hueco” y este es la enfermedad de los entes y las cosas, entonces la nada es ‘algo’, y lo es a la manera heideggeriana de abordar el término. Para Heidegger, “el que habla de la nada, la convierte en algo con su hablar”¹⁶⁰; a pesar de que en el terreno de las ciencias este concepto no sólo es contradictorio, sino inaccesible, aludir a la nada en el dominio de la filosofía y la poesía adquiere sentido porque permite enfrentar al hombre con la posibilidad del no-ser, inquietud que surge a la par que la pregunta por el Ser¹⁶¹: cuestión fundamental del espíritu. Ahora bien, ¿por qué Paz afirma que los entes y las cosas padecen un hueco? Parece ser que es porque el lenguaje únicamente da al hombre opciones dicotómicas -razón/sentidos, alma/cuerpo, materia/espíritu, verdad/falsedad, orden/caos, real/ideal- que eliminan los términos medios y ante las cuales se debe tomar partido, ejecutar una elección, participar de una u otra

¹⁵⁸ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 111.

¹⁵⁹ PAZ, Octavio, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, FCE, México, 2011, p. 232.

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica...*, p. 30.

¹⁶¹ *Vid.*, Martin Heidegger, *Op. Cit.*, pp. 32-34.

iniciativa, no de ambas porque una siempre pertenece a un estado distinto de la otra, siempre es antítesis. El hueco es la imposibilidad de lograr una síntesis, de poder hacer de este todo fragmentado una unidad. No obstante, pensar en la nada recrudescer en el espíritu la pregunta por el Ser y, aunque en su indagación puede vislumbrarlo en cada parte de las dicotomías, lo sabe alcanzado por la escisión.

Atando los cabos sueltos que Paz deja aquí y allá en su obra ensayística, podemos suponer que el hueco es la *conciencia de sí*. Si bien en principio parece caer en una contradicción, al hacer un sumario de sus ideas aquella puede ser resuelta. Una primera premisa es la afirmación paciana de que la verdadera condición del hombre “no es la disyuntiva (...) sino una totalidad”¹⁶², esto es, sentirse parte del todo, ser uno con lo existente, estar en un estado donde las dicotomías no aplican. Otra premisa es su aserción de que el hombre es tal justo porque es *otro*: “esa distancia forma parte de la naturaleza humana”¹⁶³, entonces, esa distancia la provoca la conciencia de sí, es decir, el saberse otro. Si el Ser del hombre es ser distinto, pero su condición verdadera es ser igual al resto de lo que existe –otra dicotomía, ejemplo de que el ser no escapa a la ruptura-, y si esta contradicción, que parece inherente, lo ha sumido en una crisis que lo ha alejado de la otredad, pero que, además, lo ha hecho “otro en el seno de sí mismo”¹⁶⁴ –se sabe constituido por elementos contradictorios entre sí-, lo ha conducido a la individuación y a la apatía -a la fragmentación del yo-, y a no reconocerse en lo que le rodea -a la pérdida de la imagen del mundo-, entonces la conciencia de sí –el hueco- es, a su vez, lo que lo consume y lo que lo trunca, lo que lo colma y lo que lo vacía. ¿Cómo escapar a este laberinto?

El hilo de Ariadna -la síntesis, aunque no al modo hegeliano, en el que dos elementos opuestos se unifican y superan para formar otro distinto, sino como unificación de lo diverso-, es la imagen poética mediada por el lenguaje, más concretamente, la poesía. El espíritu enfrentado al hueco debe volver a apropiarse del lenguaje, volver al momento en que éste daba cuenta de la analogía, debe hacer que el lenguaje sea la puerta por la que entra a sí mismo pero también por la que salga de sí al encuentro de lo otro. Heidegger dice sobre el poder de la poesía:

¹⁶² Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 156.

¹⁶³ *Ibidem.*, p. 36.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 35.

La filosofía y su pensar sólo comparten el mismo orden con la poesía (...), en la poesía (...) impera una esencial superioridad del espíritu frente a toda mera ciencia. (...). El poetizar del poeta y el pensar del pensador siempre dejan tanto vacío en el espacio cósmico que cualquier cosa en él pierde por completo su carácter indiferente y banal, ya sea un árbol, una montaña, una casa, el trino de un pájaro¹⁶⁵.

De igual modo, para Paz la función de la poesía¹⁶⁶ es a tal grado trascendental que “cada poema implica, de modo implícito o explícito, una poética; cada poética se resuelve en una visión filosófica”¹⁶⁷. El poema es una cosmogonía en la que el hombre ocupa un lugar primordial, aquel que le da la conciencia de sí, pero también aquel que le permite, por la vía de la imaginación, reconciliarse con lo que no es él: saber que lo otro es parte de sí, su otra mitad. De tal forma, la misión del poeta es “oír el ritmo de la creación –pero asimismo verlo, y palparlo- para construir un puente entre el mundo, los sentidos y el alma”¹⁶⁸.

Pero la imaginación y el poeta están extraviados en el mundo de la crisis de la modernidad, y con ellos, una parte del hombre; sin embargo, ante la técnica y los discursos postmodernos del nihilismo y el solipsismo, Paz resiste:

Fantasma en una ciudad de piedra y dinero, desposeído de su existencia concreta e histórica, el poeta se cruza de brazos y vislumbra que todos hemos sido arrancados de algo y lanzados al vacío: a la historia, al tiempo. La situación de destierro, de sí mismo y de sus semejantes, lleva al poeta a adivinar que sólo si se toca el punto extremo de la condición solitaria cesará la condena. Porque allí donde parece que ya no hay nada ni nadie, en la frontera última, aparece el *otro*, aparecemos *todos*. El hombre solo, arrojado a esta noche que no sabemos si es la de la vida o la de la muerte, inerme, perdidos todos los asideros, descendiendo interminablemente, es el hombre original, el hombre real, la mitad perdida¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica...*, p. 33.

¹⁶⁶ Respecto al vínculo entre filosofía y poesía, Paz es notablemente influido por María Zambrano, quien la considera como dos mitades complementarias del hombre: “no se encuentra al hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método. (...) ¿Qué raíz tienen en nosotros pensamiento y poesía? No queremos de momento definir las, sino hallar la necesidad, la extrema necesidad que vienen a colmar las dos formas de la palabra”; la autora expone, también, “la condenación de la poesía” (que inicia Platón y que alcanza a occidente) a la que Paz alude constantemente. Así pues, para Zambrano la poesía es una especie de intuición intelectual apta para examinar las profundidades del espíritu humano, no totalmente accesible, según ella, a la filosofía. ZAMBRANO, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, pp. 13-15.

¹⁶⁷ Octavio Paz, “La casa de la presencia”, en *Obras completas*, Tomo I..., p. 19.

¹⁶⁸ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 93.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p. 244.

El poema había sido tanto una posibilidad de conocimiento como una manera de adquirir conciencia de sí mismo. La capacidad de sus frases para evocar imágenes hacía posible la transmisión de una idea del mundo que revelaba no otro –como pareciera- sino el mismo mundo pero visto desde un ángulo novedoso e insospechado. Así, la poesía hacía presente lo ausente, cercano lo lejano y real lo imaginable. Paz propone recobrar esta posición que el poeta tuvo en la antigüedad, es decir, aquella en que su palabra, el poema, daba claridad al mundo, lo hacía comprensible, pues al poeta le es dado “recordar ciertas realidades enterradas, resucitarlas y presentarlas”¹⁷⁰. Las palabras del poeta siempre han sido las mismas que las de los demás, sin embargo, cuando habla, dice de una manera distinta las cosas: habla de tal forma que su creación, el poema, parece ser la senda hacia un mundo nuevo, desconocido, recién revelado; esta capacidad de la poesía proporciona al poeta un ejercicio de libertad que no es posible mediante otro medio.

La experiencia poética, es decir, que el poeta cree poemas y que los recree el lector, es lo que conseguirá sacar a los hombres de la situación en la que los sitió la crisis de la modernidad y que ocasionó la pérdida de la imagen del mundo y la dispersión del yo. Si la razón crítica y el futuro han desaparecido del horizonte, los hombres deben optar por otra elección: la imaginación. Ante un mundo que se ha convertido en sólo signos que carecen de significado, en donde los vocablos no son aptos para hablar del Ser, ya que los lenguajes que el hombre ha empleado no han servido para expresar ciertos aspectos de su existencia, sino que, muy al contrario, lo han sumido en la univocidad y en la parcialidad, aunado a que el lenguaje se vuelve efímero en un espacio y un tiempo tan fugaces, en los que los cambios obligan a transformar el discurso más rápido de lo que se asimila o aún sin ser asimilado, el poema es la opción para volver a apostar por la vigencia de las capacidades -podíamos decir, valores- emotivas y reflexivas del lenguaje. La naturaleza última del poema es reconciliar al hombre con el lenguaje y con el mundo; esta triada no se puede pensar por separado, cada uno implica a los otros. Así, el lenguaje del poeta deberá volver a decir lo inconmensurable y a conferir “poder significativo y comunicativo” al mundo, ¿cómo?, mediante imágenes.

Empero, la imagen del mundo del poeta contemporáneo deberá corresponder a su momento histórico, por lo tanto, el poema no será, como en el pasado, una revelación, sino una búsqueda sobre el sentido de este momento, es decir, sobre el sentido de los

¹⁷⁰ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 137.

cambios, de la vida, de la historia, del hombre mismo. De esta forma, la imagen congenia con la razón. Imaginar es intentar conocer, entender y explicar, es interpretar los hechos del mundo y del hombre: dar razones. La imaginación no crea otra realidad: le da un giro, la explora para buscarle en todos sus vericuetos el sentido que la sustenta, proyectándose a lo concreto y real. Paz asegura que en esta búsqueda se da el conocimiento, y éste lleva necesariamente a la consideración de la multiplicidad, del movimiento y del cambio, pero también de lo permanente. Recrea la idea de su *Poética* a partir de Heráclito: el arco y la lira representan la tensión, la que se da entre los opuestos, la que la modernidad ha rechazado por temor a caer en el error, por no contradecir a la lógica. Pero la idea heracliteana es coherente: el río es lo que permanece, lo común, lo que lo distingue de otro río o de la lluvia, pero en su naturaleza está también el fluir, el cambio, si no fluyera no sería río. Comprender los opuestos es necesario para la razón y es el principio en el que se funda la unidad: el Ser del hombre.

En consecuencia, el poema será una idea del mundo fundada en el hombre mismo, es decir, en sus anhelos y aciertos y también en sus temores y errores, pero en él -no en un ideal de hombre-, y en un tiempo y espacio concretos: el ahora y el aquí. El hombre, aquí y ahora, deberá ser la trama del poema. El hombre en su tiempo y su espacio es muchas cosas, pensar en ellas es pensar en política, historia, ciencia, técnica, sociedad, naturaleza: todo esto será parte del poema, todo estará a merced de la imaginación. Al hacerse común, el poema despertará la sensación de identidad, es decir, hará ver lo que pasa desapercibido: la analogía¹⁷¹, que es, según Paz,

(...) la ciencia de las correspondencias. Sólo que es una ciencia que no vive sino gracias a las diferencias: precisamente porque esto no es aquello, es posible tender un puente entre esto y aquello. (...) El puente no suprime la distancia: es una mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos¹⁷²;

diferentes, pero con la certeza de que *yo* es los *otros*, de que cada uno es parte de los demás y de que la totalidad de lo existente se corresponde: el hombre es árbol y lluvia y

¹⁷¹ La idea de las correspondencias es, muy probablemente, tomada por Paz del simbolismo. En *El arco y la lira* y *Los hijos del limo* hace un recuento del surgimiento, desarrollo e influencias de las tradiciones literarias, religiosas y filosóficas sustentadas en aquella idea como vía de conocimiento, para las cuales, el mundo es un misterio por descifrar, por lo que se deben trazar las correspondencias ocultas que unen a los objetos sensibles por medio de la imaginación y la espiritualidad. *Vid.*, Octavio Paz, "Verso y prosa", en *El arco y la lira...* pp. 68-97; y Octavio Paz, "Traducción y metáfora" y "El círculo se cierra", en *Los hijos del Limo...* pp. 115- 141 y 145-224, respectivamente.

¹⁷² Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 107.

animal salvaje, puesto que saberse hombre, es decir, tener conciencia de lo que se es, es saber que también existe lo *otro*: el árbol, la lluvia y el animal salvaje y que, aunque no se es tales cosas, se es parte de ellas porque son parte del mundo; así, la negación es parte del conocimiento del mundo que el poeta imagina, pero esta negación se convierte en afirmación de la existencia de ese mundo: una reconciliación de los contrarios manifiesta en “un acorde cósmico, en un estado de comunión plena (...) fluir incesante de aguas siempre distintas, de un proceso en el que todo es y no es lo mismo”¹⁷³. En esta reconciliación, el hombre restablece el vínculo consigo mismo y con todo lo que no es el sí mismo, pacto en el que “lo particular y lo universal coexisten en armonía profunda”¹⁷⁴.

La imagen poética -simbólica, metafórica y analógica- aprehenderá las realidades que otros lenguajes son incapaces de evidenciar: mostrará justo aquello que el hombre es puesto que es unívoca, es decir, es “incanjeable” por otra imagen, es “inamovible”, es lo que es, lo que evoca, y no otra cosa. De tal forma, mientras que las palabras poseen distintas acepciones, se prestan a la confusión, la imagen evocada es concreta y objetiva: común a todos los hombres; además, las condiciones espacio-temporales del mundo contemporáneo no cambiarán, incluso se puede prever que se agudizarán, por lo tanto, las imágenes deberán ajustarse a ellas, puesto que representan el aquí y el ahora. El poema de este tiempo no se referirá, como antaño, al ideal del mundo, tampoco será una intuición sobre cómo son las cosas, sino que partirá de la evidencia de lo que éstas son, estará justificado por la realidad –abrumadora, incierta- del poeta.

El poema estará sujeto a estos signos cambiantes y evasivos que son el mundo actual, sin embargo, las imágenes que surgen de aquel son, como ya se dijo, específicas, no permutables por otras. Es cierto que cada poema remitirá a un sin fin de imágenes, y que la reinterpretación de ellas por cada lector hará que crezcan exponencialmente. ¿Está sujeta, pues, la significación, a los puntos de vista del lector, a su individualidad y subjetividad? Sí. ¿No haría esta condición de la imaginación caer en la anarquía total, en el sinsentido? No. Paz resuelve este problema con la idea del “tal vez”. En la múltiple combinación de imágenes que el poema suscita, aparece el significado. Toda interpretación es válida y auténtica: toda lectura encierra en sí misma una posibilidad de ser; la interpretación es temporal: el poema y sus imágenes se refieren al mundo, de

¹⁷³ VERANI, Hugo J., *Octavio Paz: el poema como caminata*, FCE, México, 2013, p. 40.

¹⁷⁴ *Ibidem.*, p. 141.

modo que se transformarán al ritmo de los cambios que éste dicte. En las variadas exégesis se sospecha un sentido, se dibuja una presencia: la de todos, la de todo. Al respecto, Paz señala:

Esa pregunta [la del sentido] no es una duda sino una búsqueda. Y más: es un acto de fe. No una forma sino unos signos que se proyectan en un espacio animado y que poseen múltiples significados posibles. El significado final de esos signos no lo conoce aún el poeta: está en el tiempo, el tiempo que entre todos hacemos y que a todos nos deshace¹⁷⁵.

El poema se convierte, así, en la posibilidad de encontrar el sentido del mundo y del hombre. La experiencia poética tiene, dice Paz, las mismas pretensiones que la ciencia, la filosofía y la religión; la primera quiere encontrar la concordancia entre lo general y lo particular, la segunda se funda en el hombre, la tercera es una revelación: el poema es todo eso, pero partiendo de la premisa de la imaginación; además, su contundencia radica en que “los poemas son irrefutables: podemos aceptarlos o rechazarlos y nada más (...). Están más allá de la verdad o del error, en el reino de las formas, en donde todo es cierto sin necesidad de demostración”¹⁷⁶, y añade:

Es difícil, sin embargo, que el hombre vuelva alguna vez a la Metafísica y aun a la religión. Después del desengaño de las ciencias y de las técnicas, buscará una Poética. No el secreto de la inmortalidad ni la llave de la eternidad: la fuente de la vivacidad, el chorro que funde vida y muerte en una sola imagen erguida¹⁷⁷.

El valor epistemológico de la experiencia poética es que se convierte en conciencia crítica de la realidad y ésta es el fundamento del cambio. Deseo de cambio, eso define a los hombres contemporáneos. Nunca como ahora somos modernos. La experiencia poética es irreductible a las palabras y a una disciplina epistémica, la imagen es el germen del significado, de ahí que una *Poética* sea necesaria para su análisis.

Se puede colegir, en las reflexiones de Paz, un itinerario para que el estado de cosas expuesto se concrete. Ese camino comienza a partir de aquí.

¹⁷⁵ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 284.

¹⁷⁶ Octavio Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra...*, pp. 250 y 251.

¹⁷⁷ Octavio Paz, *Corriente alterna...*, p 125.

2.2 El extrañamiento del mundo y de sí: la sedición del pensamiento

Ante los acelerados cambios acarreados por la modernidad la fisionomía del mundo se transformó radicalmente; las que en el pasado habían sido certezas para el hombre, dejaron de serlo. Gracias a los avances de la ciencia y la tecnología, al surgimiento de ciencias nuevas, a las metamorfosis sociales y a una nueva percepción del hombre sobre sí mismo, aparecieron en el horizonte cuestiones que no habían sido concebidas con anterioridad. La incertidumbre hizo acto de presencia en la conciencia de los hombres, he aquí el motivo de la pérdida de la imagen del mundo: en la modernidad es difícil decir algo estable sobre la realidad, todo se transforma continuamente y los cambios son tan rápidos que no se alcanza a percibir y asir lo permanente. De hecho, la permanencia y la estabilidad existencial dejan de ser concebidas como algo axiomático. La inestabilidad se hace patente en el transcurso de los primeros cincuenta años del siglo XX a raíz de las guerras mundiales:

Son los años del mundo desmoronado de la última posguerra, del gran agujero existencial. Las bombas no solo llenaron de cráteres a Londres y a Berlín, no solo aniquilaron a millones de terráqueos, también vaciaron de sentido la vida de los más lúcidos sobrevivientes. No quedaba dónde guarecerse ni de dónde asirse; (...) La única salida era olvidar y, ensimismarse, hacia adentro, a solas con el propio ser (...) En este periodo, según Paz, comienzan verdaderamente los “tiempos modernos”. Con la conciencia desgarrada, la realidad desmoronada y vaciada de significación, todo pierde pie y consistencia, todo se relativiza; relatividad del mundo que acarrea la relatividad del pensamiento y del intermediario entre ambos, el lenguaje; desvalorización de la realidad, del hombre y de la palabra¹⁷⁸.

Durante este periodo, el hombre se descubre solo: escindido de los otros hombres y de todo lo que constituye el mundo –“ahora vivimos esa soledad no sólo frente al cosmos sino ante nuestros vecinos”¹⁷⁹-, se sumerge en sí mismo. Ante un entorno que parece ignorarlo, en el que sus opiniones o sus acciones pasan desapercibidas, al sujeto lo embarga la perplejidad. A pesar de todos sus saberes, la realidad se le presenta al hombre contemporáneo evasiva, misteriosa, embustera. Incapaz de lidiar con ella, se deja arrastrar hacia donde lo lleve, siempre en la incertidumbre.

¹⁷⁸ YURKIÉVICH, Saúl, “Octavio Paz, indagador de la palabra”, en SAÍNZ, Enrique (Comp.), *Octavio Paz...*, p. 110.

¹⁷⁹ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 66.

Las cosas no siempre fueron así. En su origen, el hombre conocía su entorno gracias a la comunicación que mantenía con éste: el universo hablaba a los hombres y los hombres hablaban con el mundo y consigo mismos, el código era el lenguaje y las obras. Todo tenía un significado.

Las obras del pasado eran réplicas del arquetipo cósmico en el doble sentido de la palabra: copias del modelo universal y respuesta humana al mundo. (...) Símbolos del mundo y diálogo con el mundo: lo primero, por ser reproducción de la imagen del universo; lo segundo, por ser el punto de intersección entre el hombre y la realidad exterior. Una mezquita o un arco triunfal romano son obras impregnadas de significación: duran por haber sido edificadas sobre significados perdurables (...). Inclusive las cuevas del paleolítico se nos aparecen como un texto tal vez indescifrable pero no desprovisto de sentido¹⁸⁰.

En este sentido, cabe preguntar: ¿qué provoca que el mundo se difumine hasta ser irreconocible, hasta perderse? La pérdida de la imagen del mundo comienza con la crisis de la modernidad durante primera mitad del siglo XX, pero su culmen es nuestra época. La crítica, principio rector de la modernidad, es una postura de oposición, y en casos extremos, de rompimiento con lo anterior, con lo que se había afirmado o creído hasta el momento; así, la modernidad fue excluyendo o modificando la manera en que los hombres se relacionaban con el mundo e instó a construir configuraciones nuevas de la realidad fundadas en lo que parecía la verdad más evidente a la que se enfrentaban: la razón. La racionalidad comenzó a construir nuevos edificios de creencias y prácticas que, se suponía, conducirían al hombre y a las sociedades enteras a un mejor estado de cosas que el de las etapas anteriores a ella, sin embargo, tanto los hombres como las sociedades contemporáneas no dan muestras de estar en un mejor periodo. Muy al contrario, la racionalidad se esgrime en nuestro tiempo para defender cualesquier tipo de atrocidad, ya contra nosotros mismos, ya contra el mundo.

El sujeto contemporáneo no reconoce el mundo que habita puesto que algunos de los argumentos que tenía para darle sentido fueron eliminados: la razón moderna los consideró falaces, los desechó como cosa que no sirve y se erigió a sí misma como el único fundamento. El sujeto se vio inmerso, así, en un extrañamiento total, pues éste incluye tanto a sí mismo como a los demás y al mundo.

¹⁸⁰ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, pp. 262 y 263.

Los saberes que se fueron adquiriendo conforme la modernidad avanzaba produjeron en los hombres un sentimiento de estabilidad y permanencia: el mundo ‘funcionaba’ de cierta manera tanto en lo físico como en lo social y esto permitía conocer las consecuencias de la acción; los eventos se sucedían regularmente y hacían al mundo habitual. Sin embargo, llegó un punto en que los conocimientos comenzaron a manifestarse inciertos y los hábitos perdieron su consistencia, obedeciendo a dos causas. Primero, la ciencia entra en un estado de duda metódica a razón de los fundamentos, aplicaciones y consecuencias de sus saberes: el descubrimiento del átomo, el cuark, la teoría de la relatividad; la técnica al servicio de las guerras; la relativización del espacio y el tiempo a raíz del desarrollo de los medios de comunicación masiva. Segundo, en lo social: autoritarismos; campos de concentración; fluctuación de la economía; consumismo; homogenización o mezcla de prácticas culturales; desaparición de la noción de Estado o, por lo menos, la certeza de que el liberalismo democrático ha fracasado pues “deja sin respuesta a la mitad de las preguntas que los hombres nos hacemos: la fraternidad, la cuestión del origen y la del fin, la del sentido y el valor de la existencia”¹⁸¹; difuminación de las fronteras territoriales; tergiversación de la noción de desarrollo; promesas incumplidas de la democracia; desastre ecológico; irracionalidad y apatía; incertidumbre en el porvenir. En general, un panorama que muestra a los hombres el endeble terreno en el que están parados: un mundo en el que priva la incertidumbre, no el orden, no la rutina.

En un mundo poblado de máquinas, de innumerables discursos sobre lo que las cosas son –o deben ser-, de novedades que duran un parpadeo, de espacios difuminados y tiempos que no perduran, los hombres no pueden sino sentirse abrumados y desconcertados. ¿Por qué empresa vale la pena aventurarse en estos tiempos? ¿Qué acción humana puede trascender la vorágine y hacer recobrar un momento en el que los sujetos puedan reflexionar, y después actuar, en pos de aquello que contribuya a un bienestar duradero y común? Los hombres de cara a un mundo que no tiene rostro o, lo que es peor, que tiene muchos, todos válidos, todos fundados en un motivo con apariencia de ‘razonable’. Las guerras, la indiferencia, la técnica, las teorías, el ejercicio del poder...todo tiene su razón de ser: su justificación. La razón se ha convertido en la más sofista de nuestras facultades.

¹⁸¹ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 64.

A pesar de que el caos forma ya parte de nuestra vida, es decir, estamos acostumbrados a los cambios continuos y sabemos que debemos estar cotidianamente renovándonos so pena de desfasarnos y no entender lo que sucede en el mundo, la sensación que nos provoca este caos es abrumadora puesto que necesitamos de certezas para equilibrar la existencia; queremos tener la seguridad de que ciertos medios nos conducirán a ciertos fines, por ejemplo, saber que tendremos un empleo que nos permita satisfacer, por lo menos, nuestras necesidades básicas, o que las naciones no se atacarán con armas biológicas o atómicas bajo ninguna circunstancia, o saber que podemos hacer planes para dentro de un año con la seguridad que nuestras acciones nos harán concretarlos. Nada de esto es una certidumbre, nada depende de nosotros. Nuestra única certidumbre es la incertidumbre, y esto se debe a que transformarse es “la expresión de la condición dramática de nuestra civilización que busca su fundamento, no en el pasado ni en ningún principio inmovible, sino en el cambio”¹⁸². Así pues, el mundo y el futuro aparecen inciertos, y se debe lidiar con eso. Ante la incertidumbre y la desconfianza no sólo a los expertos y a los gobernantes, sino a los que son comunes, iguales, los sujetos terminan centrándose en sí mismos como un recurso de protección.

La sobrevaloración que la modernidad hizo del futuro como promesa de bienestar común ha sido contradicha por la tumultuosa evidencia de los hechos. Cuando se comenzó a reparar en las calamidades se creyó que eran pasajeras, ‘ajustes’ para un nuevo estado de cosas, el precio a pagar por el “sublime logro espiritual”¹⁸³ que sobrevendría, sin embargo, tales desgracias no han dejado de sucederse, muy al contrario, permanecen como una constante, por ende, los sujetos han concluido que el estado de ventura no llegará y se limitan a vivir el momento partiendo de la premisa de que las acciones no son significativas; el círculo vicioso que se construye a partir de un *futuro desastroso/acciones no significativas* tiene a los hombres inmersos en un estado exánime del que no sólo no pueden salir, sino que los advierte de la aporía que le subyace: ahí está el futuro, haciéndose vigente en sus acciones cotidianas, sin embargo, es algo desconocido, inimaginable, imprevisible e inalcanzable. Esperar que las acciones mediocres del presente hagan un porvenir mejor es el síntoma de que se intuye un futuro gris. Vaya círculo vicioso. Vaya contradicción.

¹⁸² Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 24.

¹⁸³ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 58.

Pero tal contradicción deberá impulsar a dar un paso adelante. No es la primera vez en la historia que los hombres han estado en una encrucijada. No es la primera vez que se han extrañado ante circunstancias que los rebasan y de las que quieren salir. El extrañamiento, el no reconocerse a sí mismos en el solipsismo, la indiferencia, la individualidad, la incapacidad de hacer significativa la existencia, la escisión -metafísica y ética- consigo mismo y con los demás, la necesidad de hacer concordar lo que sucede fuera de sí –la historia, el mundo- con lo que hay dentro de sí –las expectativas, la sensibilidad, las intuiciones y los discernimientos-, en pocas palabras “la situación de destierro, de sí mismo y de sus semejantes”¹⁸⁴, y una crisis de consciencia abrumadora -desde la perspectiva que se la vea-, que los mantiene en permanente tribulación, es lo que los hará vencer el miedo frente a esta “realidad sin rostro”¹⁸⁵.

Para Paz, el extrañamiento es inherente al hombre:

(...) este tema se puede enfocar de varias formas. La más tradicional es la que nos viene de Heidegger: puesto que el hombre es constantemente temporalidad, se está constantemente trascendiendo, está siempre yendo más allá de sí mismo. Pero también otros planteamientos son posibles, como por ejemplo el que encierra aquel antiguo dictamen griego de que no nos conocemos a nosotros mismos. No nos conocemos a nosotros mismos porque no poseemos una identidad única y estable. El hombre es un desconocido para sí mismo porque encierra en sí mismo personalidades que desconoce. El psicoanálisis freudiano también va en esta dirección. Hay en cada uno de nosotros muchos desconocidos: nuestro cuerpo, el hombre que aparece en nuestros sueños o el que brota en ciertos momentos privilegiados, como el amor, la conversación, la pasión... La identidad no existe o se esconde, es oscura. Creo que uno de los datos esenciales del hombre es sentirse extraño ante el mundo o ante sí mismo. El hombre se conoce como tal cuando se reconoce como distinto de la selva en que está, de las rocas, de los animales... Este extrañamiento lo lleva a inventar una identificación con lo otro o, por el contrario, a hacer más radical su separación de la naturaleza¹⁸⁶.

Si el extrañamiento ha acompañado al hombre desde sus orígenes, podíamos decir, pues, que es equiparable a maravillarse y admirarse, y que participa de ellas como principio que funda la episteme. Al ser el extrañamiento umbral del desasosiego y éste de la curiosidad, de la actitud que inquiere, podemos explicarnos el sorprendente avance de conocimiento al que hemos arribado. Sin embargo, aunque en la antigüedad se orientó tanto a lo exterior -al mundo-, como al propio hombre -lo que lo anima, aquello que lo

¹⁸⁴ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 244.

¹⁸⁵ *Ibidem.*, p. 282.

¹⁸⁶ SAVATER, Fernando, “Octavio Paz: “la poesía es el origen de lo sagrado””, en Hugo J. Verani (Comp.), *Pasión crítica...*, pp. 182 y 183.

distingue de los demás seres-, durante la modernidad se fueron dejando de lado, paulatinamente, las cuestiones más íntimas en lo que se refiere a lo humano. Fue así que en algún momento el hombre olvidó ocuparse de sí mismo... ¿o prefirió ignorarse? ¿O cómo explicar, por ejemplo, las Guerras Mundiales?, sobre todo la Segunda: ¿no fue esta guerra la muestra más fehaciente de que la conciencia de sí estaba escindida? ¿No sigue siendo la prueba de que el hombre había comenzado a ignorar su humanidad?

Lo que sucede no es algo reconocible. El extrañamiento intrínseco de los hombres que fundamenta la episteme y que ha permitido conocer aspectos insospechados del mundo y del universo ha sido tergiversado; ahora transitamos por senderos desconocidos, a gran velocidad, sin saber que hay después de la pendiente que subimos o de la curva que hemos tomado. Paz se lamenta:

No me resigno a este desastroso fin de siglo, lleno de sangre, lodo y estupidez. ¿Comienza una nueva edad bárbara, como la de los siglos oscuros después del fin de la Antigüedad grecorromana?¹⁸⁷

Pero si el extrañamiento es algo natural al hombre ¿por qué es que éste se siente perdido ante el mundo? La causa es la carencia de sentido del acontecer. Ante un mundo que se transforma tan aceleradamente los sujetos no alcanzan a percibir el por qué y el para qué de los sucesos: antaño tenían sus cosmogonías, un dios, luego la ciencia o la razón, ahora todo está ausente o es incierto. La consecuencia de la falta de sentido es que el extrañamiento pasa a un nivel insospechado, puesto que no se consuma, es siempre inconcluso, jamás consigue su meta; es un extrañamiento perpetuo que tiene al hombre en una especie de limbo... en una incertidumbre perene. Por esto, Paz describe al hombre moderno, específicamente al que vive en la crisis de la modernidad: “todo es ajeno para él y en nada se reconoce. Es la excepción que desmiente todas las analogías y correspondencias. El hombre no es árbol, ni planta, ni ave. Está solo en medio de la creación”¹⁸⁸.

La técnica es, para Paz, la causante de la pérdida de la imagen del mundo: “El hombre moderno se sirve de la técnica como su antepasado de las fórmulas mágicas, sin

¹⁸⁷ Braulio Peralta, *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz...*, p. 167.

¹⁸⁸ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 79. A la analogía se opone la ironía, que es, según Paz, “la herida por la que se desangra la analogía: es la excepción, el accidente fatal, en el doble sentido del término: lo necesario y lo infausto. (...) no es una palabra ni un discurso, sino el reverso de la palabra, la no-comunicación”. *Cfr.*, Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 109.

que ésta, por lo demás, le abra puerta alguna. Al contrario, le cierra toda posibilidad de contacto con la naturaleza y con sus semejantes”¹⁸⁹. Aunado a esto, y como su consecuencia, los discursos postmodernos sobre la relatividad del lenguaje, del conocimiento, de la verdad, del progreso, crean una etapa histórica en la que priva el desconcierto, en la que los sujetos suplen las inquietudes de su espíritu con el consumo desmedido y el culto a lo único que parecen poseer: su cuerpo, y en la que se sienten solos a pesar de estar conectados con todo y con todos más que en ningún otro tiempo.

Y es que “parece ser que algunos tipos muy importantes de sentimientos humanos mueren cuando nacen las máquinas”¹⁹⁰, sobre todo aquellos valores éticos y morales que emergían naturalmente ante el contacto con los demás como la empatía, la amistad y la cordialidad, y aquellos que eran el fundamento de lo que los hombres aspiraban a ser: justos, iguales, buenos ciudadanos. Nuestra era complejiza todos estos valores al relativizar la realidad; al haber distintos órdenes y perspectivas sobre todo lo humano, Sócrates puede ser comparado con un hombre-bomba: ambos prefirieron la muerte a retractarse de sus creencias ¿qué los distingue? La sustitución de los valores éticos y morales por los económicos, de consumo o ideológicos desmembró la noción de sociedad, haciendo de ésta un cúmulo de partes en las que prevalecen las que se refieren a colectividad y consorcio, pero en la que desaparece la de *comunidad*. A pesar de todo, Octavio Paz considera que esta situación tan nefasta no es insalvable: “tal vez no sea una desgracia: gracias a la técnica el hombre se encuentra, después de miles de años de filosofías y religiones, a la intemperie”¹⁹¹, lo que representa, desde su perspectiva, una coyuntura de la que el hombre pueda sacar provecho.

Re-crear el mundo es, en consecuencia, la acción primordial ante el extrañamiento. En su *Poética*, Paz no sugiere inventar al mundo, sino re-descubrirlo en la infinidad de signos que la realidad expresa sobre sí. El momento de hacer una pausa para meditar la existencia parece ineludible, en la actualidad el espíritu de la humanidad parece, sin expresarlo explícitamente, exigirla; la idea de que el mundo manifiesta sólo signos que precisan ser significados está frente a nosotros: la violencia, las ideologías, las tiranías y el solipsismo, entre otras cosas, son esos signos, debemos preguntarnos por las razones de su presencia e intentar ir más allá de definirlos, pues no es suficiente con

¹⁸⁹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, pp. 221 y 222.

¹⁹⁰ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad...*, p. 12.

¹⁹¹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 265.

detallarlos y delimitarlos; odio, intolerancia, abuso, indiferencia, sabemos lo que significan, hace falta indagar qué es lo que subyace en ellos.

Así, el extrañamiento debe conducir a un distanciamiento entre el sujeto y el mundo; lo que representa la norma, lo común, debe analizarse y reflexionarse a partir del desapego. Partir de la convicción de que los presupuestos sobre los que construimos nuestra existencia no son inamovibles, dejar de sentirnos comprometidos con esos presupuestos es el primer paso para la transformación de la vida. Desligarse permitirá detectar las faltas y las omisiones –toda desgracia se funda en una u otra- y ajustar la acción para remediarlas. Partir de la disyunción de esto o aquello cederá el paso al análisis sobre lo que encaja con la reconfiguración del mundo que deseamos -lo demás se excluirá-, permitirá también dar estatus a nuestras elecciones, decidir qué acciones o situaciones son primordiales sobre otras.

Este distanciamiento está sostenido en una actitud de subversión crítica hacia el mundo y hacia sí mismo que implica despojarse de lo consentido por las ciencias o por la normatividad reinante y entrar a los terrenos de lo vedado y lo contradictorio, puesto que son justamente las ataduras que se tienen con aquello lo que impide una reflexión crítica. Soltar amarras, enfrentar al cambio con un cambio más profundo: el de la verdadera libertad de pensamiento, sentimiento y acción que permita que los hombres pasen de la “descomposición” a la “composición”, a la armonía de la existencia humana, que incluye a todo lo que existe, porque cuando hablamos de universo, dice Heidegger, este

(...) siempre es un universo espiritual. El animal no posee ningún universo, ni tampoco un entorno. El oscurecimiento universal implica el *debilitamiento del espíritu*, su disolución, consunción, represión y falsa interpretación. (...) La existencia comenzó a deslizarse hacia un universo carente de profundidad, desde el cual lo esencial siempre se dirige y vuelve al hombre, obligándolo así a la superioridad y a actuar desde su posición jerárquica¹⁹².

En consecuencia, es imprescindible que los hombres se subleven, a pesar de, y principalmente, contra sí mismos. La sedición del pensamiento provocará, seguramente, miedo e inquietud, pero la osadía del enfrentamiento con la propia conciencia, cara a cara con ella, mostrará aquello que disgusta y avergüenza, y de lo que es preciso despojarse. Así, a pesar de este extrañamiento radical, y justo por él, el hombre buscará otras perspectivas para darle sentido a su existencia: este es el momento en que los hombres

¹⁹² Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica...*, p. 49.

deben dar a su vida un fundamento que no tenga que ver con un 'más allá' -las religiones-, puesto que "toda religión es un "espejo roto" donde resulta imposible reconocerse"¹⁹³, o con una idea abstracta en la que ellos sólo son espectadores -la Naturaleza, la Razón-, y en la que, inclusive, "el amor ya no cumple su papel redentor"¹⁹⁴.

Ahora bien, ¿qué queda si la imagen del mundo se ha evaporado, si en el horizonte no se vislumbra ya el futuro, si tales ausencias invalidan cualquier cosa que se pueda decir? Según Octavio Paz, lo que queda es la poesía. Es en ella que los hombres encontrarán la mitad que perdieron con el advenimiento de la conciencia de sí y su "contenido pecaminoso (...) porque pretende sustentarse a sí misma, bastarse sola y sola saciar su sed de absoluto"¹⁹⁵. Así pues, ante el extrañamiento, la subversión se valdrá de la poesía para "volver a caminar, ir de nuevo al encuentro"¹⁹⁶ de lo que se es.

En la era contemporánea el extrañamiento está íntimamente vinculado al lenguaje; lo que se dice del mundo, sobre todo lo que dicen las ciencias y la técnica, no es entendido por la generalidad de los sujetos, por ejemplo, lo que tiene que ver con nanotecnología, agujeros negros o modificación de moléculas resulta incomprendible para la mayoría de la gente; más allá de que estos temas tengan impacto en la vida cotidiana o no, los sujetos no guían su acción atendiendo a ellos, incluso si todos entendiéramos esas cuestiones nuestras vidas diarias no se modificarían sustancialmente. El lenguaje tampoco dice mucho de los hombres: eliminados los esencialismos, los sujetos tienen pocas posibilidades de intuir lo que son y, más importante, lo que pueden esperar de sí mismos. En la contemporaneidad se va por la vida improvisando, poniendo la personalidad a la moda de la temporada; los puntos de referencia de la acción son novedades que están vigentes apenas unos meses y que nadie pone en tela de juicio, lo que conlleva el desconocimiento de sus posibles consecuencias. En el otro extremo están aquellos que guían su acción conforme a creencias religiosas; para ellos, el extrañamiento es más intenso puesto que no hay concordancia entre lo que sucede en el mundo y la forma en que sus creencias les dictan que se debe vivir. El extravío del lenguaje, dice Heidegger, conduce al del ser, por lo cual afirma que la reflexión sobre aquel debe ser el punto de partida para la reflexión sobre éste; en sus palabras:

¹⁹³ FORGUES, Roland, *Octavio Paz. El espejo roto*, Universidad de Murcia, Murcia, 1992, p. 28.

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 29.

¹⁹⁵ PAZ, Octavio, *Las peras del olmo*, UNAM, México, 1965, p. 131.

¹⁹⁶ PAZ, Octavio, *El mono gramático*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 12.

El hecho singular de que el ser ya sólo es una mera palabra y un humo evanescente se tendería a subordinar al hecho más general de que a muchas palabras, y precisamente a las esenciales, les ocurra lo mismo y que, en general, el lenguaje esté desgastado y deteriorado, al ser medio de comunicación imprescindible pero sin amo, arbitrariamente utilizable ¹⁹⁷.

Sin embargo, la poesía permitiría, desde la perspectiva paciana, que el lenguaje vuelva a ser capaz de expresar lo inexpresable y, de esta manera, convertirse en el umbral de la sedición, porque aquella “es siempre una alteración, una desviación lingüística. Una desviación creadora y que produce un orden nuevo y distinto”¹⁹⁸. Pero la desviación no pretende la invención de nuevos vocablos, ni ser el origen de un lenguaje universal, el mismo para todos, sino de recobrar las múltiples posibilidades que los signos tienen, de ver su cara y su cruz: pensamiento y sensibilidad. El lenguaje de la poesía permitiría hablar de aquello que es inexpresable: la realidad patente, insólita, del espíritu.

Significar lo que no tiene significado, lo que solo es signo, es un ejercicio de los sentidos y la imaginación. Para Paz, la imaginación es recuerdo, memoria; forma de hacer resurgir el tiempo en el que el hombre no estaba solo, en el que era parte del todo y, así, era completo, sin escisiones; pero la imaginación también va en sentido contrario, de afuera hacia adentro: parte de lo concreto que se manifiesta, de lo que se ve, se oye o se siente, para recrearlo, reinventarlo, para averiguar y descubrir otras posibilidades, para revelar potencialidades, es decir, para instaurar realidades afines al espíritu. Por ello la percepción sensorial es el conducto por el que “la imaginación cobra cuerpo”¹⁹⁹. Sentidos e imaginación permiten percibir horizontes anónimos, pero no porque no existan, sino porque no han sido explorados aún. Para Paz:

El testimonio poético nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo. Los sentidos, sin perder sus poderes, se convierten en servidores de la imaginación y nos hacen oír lo inaudito y ver lo imperceptible²⁰⁰.

Ante una realidad que sólo manifiesta signos que no poseen significado, por lo cual el hombre está imposibilitado a reconocerla y entenderla -de ahí la extrañeza-, la poesía aparece como una estratagema por la que el pensamiento se rebela, con el fin de analizar el sustrato de la existencia para comprenderla y cambiarla, para encarar a lo que

¹⁹⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica...*, p. 54.

¹⁹⁸ Octavio Paz, “La nueva analogía: poesía y tecnología”, en *Obras completas*, Tomo I..., p. 123.

¹⁹⁹ PAZ, Octavio, *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 10.

²⁰⁰ *Ibidem.*, p. 9.

le impide la plenitud y decirle, 'no'. La poesía buscará, pues, re-crear al mundo, no sólo hablar de él; no sólo expresarlo, sino esclarecerlo.

A partir del consubstancial extrañamiento ante el mundo contemporáneo, distinto de otras eras en que éste es inacabado, los hombres deberán insubordinarse contra todo aquello que subyuga su existencia y que impide el perfeccionamiento pleno de su espíritu: la técnica, las ciencias, el Estado, el futuro y la razón instrumental, conservando de ellas sólo aquello que indudablemente le sea provechoso pero apartando lo que le haga desviarse de la búsqueda de su plenitud. La experiencia poética, como la propone Paz, es una posibilidad –no la única- para recuperar el estado de comunión que el mundo actual precisa si es que pretendemos hablar de un futuro venturoso para la humanidad.

Paz sostiene que “la desaparición de la imagen del mundo” precede y provoca la “dispersión del yo”, y afirma: “La conversión del yo en tú -imagen que comprende todas las imágenes poéticas- no puede realizarse si antes el mundo no reaparece”²⁰¹, considero que el ejercicio es inverso, es decir, lo primero que deberá suceder es que el hombre recupere su “mitad perdida”, aquella que le permitirá desentrañar al mundo. El extrañamiento del mundo implica ya el preludio de la conciencia saliendo de sí, reconociéndose. Sin reencuentro con el otro, sin “participación”, no hay manera de configurar el lenguaje, y sin éste no hay forma de recuperar al mundo.

2.3 La revelación de la presencia: la *Poética* como acceso al Ser

Con el advenimiento de la conciencia de sí apareció la otredad. Como ya se expuso, la conciencia de sí es saberse distinto... y hablar. Raciocinio y lenguaje: entendimiento, símbolo, abstracción, esencia del hombre. La conciencia de sí no implicaba, en el origen, escisión, sino principio ontológico: el del Ser no sólo de los propios hombres, sino de todo lo que existía pues, al pensar y nombrar, la palabra dotaba de cualidades y propiedades sustanciales a todo aquello que denotaba. A pesar de que, al nombrar, el lenguaje diferenciaba, el mundo era percibido como una totalidad en la que nominar no hacía más que resaltar la igualdad ontológica de todo lo existente: todo era Ser de algo. El lenguaje es, en este estadio, el medio para expresar la aprehensión de la realidad: el hombre contempla al mundo, pero lo sustantiva y lo adjetiva para poder acceder a él, para aprehenderlo. Es el tiempo de los mitos, del acercamiento a un mundo en el que el origen

²⁰¹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 261.

es común y, por ello, todo está vinculado a todo; hay unidad y correspondencia y, en ellas, se presiente al Ser que está más allá de la evidencia que se muestra en el ente. El mito, así entendido, se refiere a la noción heracliteana del *logos*²⁰², en la que éste muestra la ley universal que rige y unifica al cosmos y cuya revelación se da a través del lenguaje. Así, lenguaje y logos se enlazan.

La conciencia de sí sobrepasa este estadio y es entonces cuando sobreviene el cisma. El lenguaje-logos toma una nueva acepción: se vuelve argumento (Platón) y enunciación susceptible de predicarse verdadera o falsa (Aristóteles). Ahora es discurso y razonamiento coherente. Esto obliga a la conciencia de sí a ahondar la diferencia entre el que habla y de lo que se habla, lo que la impele a distanciarse de aquello a lo que se refiere: surge la escisión sujeto-objeto. La modernidad lleva el rompimiento al límite al constreñir al mundo a la conciencia de sí, pues ¿no es el sujeto cartesiano la condición de posibilidad para que se muestre el mundo? En este sentido, el *cogito* cartesiano es pura conciencia de sí. La conciencia de sí se delimita: Razón.

A partir de la modernidad, con el desarrollo de las ciencias, el lenguaje-logos comienza a cerrar el discurso en torno a sistemas conceptuales cuya eficacia dependerá de que sus alocuciones definan –hagan más claro y distinto- el objeto al que se refieren. El hombre no escapa a la definición y comienza a ser parcelado para su comprensión. El lenguaje-logos se redefine: conocimiento, ciencia.

En la modernidad, los hombres, concebidos como especie, siguen conservando la idea de comunidad, ya no con lo otro, pero sí con los otros. Igualdad a pesar de las diferencias. Los logros de la razón son compartidos y su estímulo los hacen ir más allá; la idea de futuro se perfila como el horizonte a donde debe tender la voluntad de acción y pensamiento. Sin embargo, la conciencia de sí ya ha perdido algo en el camino: lo otro. Conforme se va avanzando, el lenguaje-logos -ahora pura razón y ciencia- ve a la realidad

²⁰² Varias sentencias heracliteanas aluden a la unidad, identificación y armonía entre lo distinto; entre ellas: “Lo distendido vuelve al equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellissimo coajuste, que todas las cosas se engendran de discordia.” “Si se escucha no a mí, sino a Cuenta-y-Razón (según las notas aclaratorias de Juan David García Bacca, la palabra griega *logos* puede ser traducida como Cuenta-y-Razón, pues alude a la unión entre “racional” y “palabra” –cuya operación de división expresa “qué es o cómo se hace cada cosa en su ser”- que Heráclito quería expresar), habrá que convenir, como puesto en razón, que todas las cosas son una.” “Maestro de los más es Hesíodo. Y creen que él es quien más cosas sabe, cuando ni siquiera conoció que el Día y la buena consejera de la Noche no son sino uno.” “En el batán el camino de la tuerca es recto y es curvo; mas uno y el mismo.” “Para los despiertos hay Mundo común y uno; los dormidos se vuelven cada uno al suyo.” “En la periferia del círculo principio y fin son uno.” *Cfr.*, GARCÍA Bacca, Juan David (Comp.), *Los presocráticos*, FCE, México, 1996, pp. 239-274.

como una multiplicidad de fragmentos, muchos de ellos conectados entre sí, otros absolutamente aislados y algunos definitivamente ignorados. Adquiere demasiada importancia desde dónde es que se emite el discurso, se distingue entre lo que dice, por ejemplo, la neurociencia, de lo que dice la psicología, la astronomía de la religión, la economía del arte. En este sentido, unos discursos son más válidos que otros respecto a su corroborabilidad con el objeto de conocimiento. Los hombres, así, se ven arrastrados a la elección de discursos. Comienza a gestarse una nueva fragmentación, ahora dentro del propio sujeto, cuya implicación se refleja en su actuar y su pensar: ¿se es un ser en el que privan las capacidades cerebrales o en el que prevalecen los instintos psíquicos? ¿Se es una casualidad producto de una gran explosión cósmica o hay un motivo supremo para la existencia? ¿El valor del sujeto se cifra en su capacidad para producir o en su aptitud para expresar su sensibilidad por medio de la creación de cosas... de realidades? En demasiadas ocasiones los hombres oscilan entre uno y otro discurso, la mejor de las veces entre los que tienen concordancia entre sí, en los peores escenarios, entre los que no coinciden, por lo que se genera confusión o, en casos extremos, repulsión. Así, el discurso marca la manera en que los hombres se relacionan no sólo con el mundo, sino con sus semejantes.

La crisis de la modernidad se da en este contexto y provoca que, en un mundo de discursos encontrados, la conciencia de sí sufra una segunda partición: aquella que la separa de sus semejantes. Ya porque no piensan y actúan como él, ya por desconcierto, el sujeto radicaliza su individualidad, pretendiendo con esto bastarse a sí mismo. Pero, incluso en la empresa de su propia felicidad, sus esfuerzos se ven truncados. En resumen: el mundo fragmentado de la crisis va más allá al separar a las conciencias entre sí para luego dividir a las conciencias individuales.

La transformación de la conciencia de sí que se da a la par de la del lenguaje-logos ocasiona que, en el transcurso, se vaya perfilando una ausencia: la de aquello que “a falta de expresión mejor, llamaremos la mitad perdida del hombre”²⁰³. Esta mitad perdida provoca que el hombre se sienta incompleto, hueco, con la certeza de que ‘algo’ le falta pero sin saber qué es ese algo. El momento del extravío de esa mitad no se dio, sin embargo, con el advenimiento de la conciencia de sí del “hombre real” -como llama Paz al hombre original- ni aun con el lenguaje-logos inicial, sino que se comenzó a

²⁰³ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 244.

difuminar cuando el lenguaje-logos se hizo discursivo. El hombre real era aquel que, poseyendo ya el lenguaje, percibía la identidad entre lo que existía; el que, sabiéndose otro, se sentía parte del todo. La mitad perdida representa, así, una separación del hombre con algo y, en este sentido, “es una falta, un extravío. Falta: no estamos completos; extravío: no estamos en nuestro sitio”²⁰⁴. Ese algo adquiere varias connotaciones en la obra paciana y se fija en el contexto de la crisis, es decir, en la existencia inserta en el Estado fallido, el ilusorio progreso, el desvío de la ciencia lejos del Ser, la vorágine tecnológica, la catástrofe ecológica, la absurda irracionalidad, la generalizada pérdida de rumbo; en resumen, en el extrañamiento perenne ante lo que sucede, en la incapacidad de captar lo que subyace a lo puramente evidente que manifiestan los sentidos.

Ese algo representa, en Paz, primero, a “lo otro”: el mundo, lo que no es hombre, la realidad externa. Segundo, a “el otro”: los demás hombres, lo que no es el sí mismo. Finalmente, una parte de la propia conciencia: aquella que no puede emerger, la que no logra encajar con el mundo externo.

Para Octavio Paz, la intuición de que se está privado de algo, aunque latente en todo ser humano, es más intensa en el poeta; él es quien primero percibe, en las resonancias de su conciencia de sí original, una “presencia” que le susurra que algo le falta: es su “otra voz”, que emerge de lo más profundo de sí para recordarle que ahora algo está ausente en él, que algo desertó de su Ser. Esa voz quiere pronunciarse, salir, efervescer, mostrarse. Para el poeta, esa presencia “acecha con esa existencia indecisa, aunque exigente en su misma indecisión, de los pensamientos no del todo pensados, no del todo dichos”²⁰⁵.

La otra voz emerge de la memoria y se materializa en el lenguaje poético²⁰⁶. En las reminiscencias se guardan imágenes de ese algo de lo que el hombre está privado, pero

²⁰⁴ Octavio Paz, *El mono gramático...*, p. 85.

²⁰⁵ *Ibidem.*, p. 19.

²⁰⁶ Cabe resaltar que, según Evodio Escalante, la percepción de los alcances del lenguaje poético es la más notoria diferencia entre la poética de Alfonso Reyes y la de Octavio Paz. Mientras que en *El deslinde* (1944) Reyes analiza al poema desde una perspectiva positivista, formal, con pretensiones de validez científica, considerando al lenguaje como un objeto y, por lo tanto, haciendo al poema susceptible de ser analizado y clasificado, de lo que concluye que, aunque el poema pueda construir ciertas realidades, no deja de ser, en el fondo, una ficción literaria, para Paz, en cambio, el lenguaje no es una cosa que pueda ser pensada por separado del hombre, ya que uno constituye al otro, de ahí que el lenguaje represente la posibilidad de

¿cómo expresarlas si el lenguaje ha sido objetivado y se hace imposible referirse, con él, a todo aquello que esté fuera de su conceptualización? Para poder aludir a las evanescentes imágenes el poeta precisa violentar al lenguaje, llevarlo al límite de sus posibilidades: recuperar su pluralidad, sus múltiples acepciones. Expresar en palabras lo que parece imposible decir con ellas, eso que es inaprensible en un concepto pero que aguarda a ser dicho, es la epifanía que la otra voz quiere sacar a relucir y que simboliza al “hombre que está dormido en el fondo de cada hombre”²⁰⁷.

Sin embargo, aunque esta operación se aplica sobre el lenguaje, se origina en el poeta. Para posibilitarle hablar a esa presencia que se le muestra, el poeta debe despojarse de su yo -no de su conciencia de sí, puesto que ésta es la que lo distingue ontológicamente-, el que personifica la soledad de su individuación y lo inutiliza para encontrar la felicidad porque cuando la busca únicamente encuentra soledad y aislamiento. Salir del yo sólo para darse cuenta que ese otro que lo habita, esa presencia, es parte de sí mismo y lo complementa. El poeta se descubre heterogéneo. La otredad del poeta es, según Paz,

(...) la diferencia dentro de la identidad. La unidad no se dispersa o se derrama: cerrada en sí misma, encerrada, contiene a su contrario. No al no-ser sino al *otro*. La nada, el no-ser, es el límite del ser; aquello que lo rodea y le permite ser. (...) La afirmación conturba: lo *otro* no es la nada ni el no-ser sino una dimensión del ser²⁰⁸.

Pero la incompletud persiste, por ello, la presencia que mora en el poeta -su otra voz-, lo obliga a ir más allá, hacia afuera de sí, y escudriñar la existencia en su totalidad, donde aún hay cosas que revelar. Salir de sí mismo le permite advertir que, al reparar en la existencia de los otros y lo otro -los demás hombres y la realidad-, se puebla su ser. Caer en la cuenta que lo distinto es igual a él, que lo desigual forma parte de sí, es recuperar su mitad perdida: la heterogeneidad va más allá de sí mismo, comprende a la totalidad. La experiencia de la otredad en la totalidad de la existencia, es “horrible porque en ella todo se ha exteriorizado. Es un rostro al que afluyen todas las profundidades, una presencia que muestra el verso y el anverso del ser”²⁰⁹, pero permite pasar del estupor a

encuentro entre el hombre y lo que en realidad es. *Vid.*, ESCALANTE, Evodio, *Las sendas perdidas de Octavio Paz*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones Sin nombre, México, 2013, pp. 44-56.

²⁰⁷ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 136.

²⁰⁸ Octavio Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra...*, p. 243.

²⁰⁹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 130.

la comunión con aquello que es parte de sí. Es entonces que el poeta puede darle un viro al lenguaje.

Más que un vuelco, deconstruirlo. Para encontrar un léxico que pueda referirse a aquello que está en lo más recóndito del poeta -eso que quiere expresarse pero no posee las palabras aptas para decirse, esos signos que lo descifren para que él pueda, a su vez, descifrar el mundo-, hay que volver hacia atrás, “desandar el camino y de expresión figurada en expresión figurada llegar hasta la raíz, la palabra original, primordial, de la cual todas las otras son metáforas”²¹⁰: identidad; y de todas sus acepciones: unidad, fraternidad, igualdad que, para ser expresadas, precisan de un lenguaje distinto: el de la poesía. Ella es, para Paz, la única que puede externar lo que está muy metido, casi ahogado, en el fondo de cada hombre: su ansia de sentirse parte de la totalidad. La poesía debe recuperar la palabra que articule la totalidad de lo que el hombre y el mundo son: su ser, y proveerlos de sentido. Para Paz, el lenguaje de la poesía

(...) tiende a producir imágenes en las que pactan el esto y el aquello, lo uno y lo otro, los muchos y el uno. La operación poética concibe al lenguaje como un universo animado, recorrido por una doble corriente de atracción y de repulsión. En el lenguaje se reproducen las luchas y las uniones, los amores y las separaciones de los astros y de las células, de los átomos y de los hombres. Cada poema, cualquiera que sea su tema, su forma y las ideas que lo informan, es ante todo y sobre todo un pequeño cosmos animado. El poema refleja la solidaridad de las “diez mil cosas que componen el universo”, como decían los antiguos chinos²¹¹.

De tal manera, el testimonio de heterogeneidad permite a la memoria soltar las amarras de la imaginación; consiente al lenguaje a referirse de innumerables formas a incontables estados de conciencia –las emociones, la fraternidad, la imaginación, la sensibilidad, el raciocinio- y, sobre todo, aprueba la diferencia como parte del ser. Paz va muy lejos al intentar encontrar la identidad en la diferencia pues rompe con la más estricta de las leyes de la lógica, esa que impide que una cosa sea y no sea a la vez, la que niega la identidad de los contrarios, la que “atenta contra los fundamentos de nuestro pensar”²¹², pero es justo esta habilidad de trastocar la realidad lo que permite al poeta poner en relieve esa otra “dimensión del ser” que ha estado oculta: la otredad.

²¹⁰ Octavio Paz, *El mono gramático...*, p. 27.

²¹¹ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 138.

²¹² Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 99.

A través del poema se podrá recuperar la etapa original del lenguaje-logos que permitirá a los hombres trastocar la individuación que padecen por la vuelta a la alianza entre ellos y el mundo; recobrarlo beneficiará a la conciencia de sí porque, por él, podrá ser plenamente ella: razón y concepto, lenguaje y significación, pero también imaginación desplegada al universo y sensibilidad sublimada. La vuelta al origen no significa regresar a la etapa en la que el mito explicaba la realidad, esas especulaciones están ampliamente superadas y sería un sinsentido pretender que eran mejores que el conocimiento que del mundo se ha alcanzado, lo que se recuperaría sería la actitud primera de maravillarse, admirarse y extrañarse que permiten a la conciencia de sí expandirse para buscar en el todo el sentido de la existencia, y para que florezca la fraternidad. La conciencia de sí, en esta fase, podría darle sentido a las ineludibles transformaciones que nuestra era experimenta y que hasta ahora han resultado ineficaces para hacer plena la vida humana y, por ende, la vida de todo lo demás que configura el mundo. En este estadio, la conciencia de sí puede encontrar eso que permanece a las transformaciones: los fundamentos que le proporcionen un piso firme en el cual afinar, ordenar y conducir la existencia. Esos fundamentos parecen no existir en la era contemporánea, o al menos actuamos como si nada permanente tuviera el hombre, como si nada estable lo constituyese más que la pretendida Razón y el conocimiento exacto del mundo. Lo fundamental, y la estrategia para detectar esos fundamentos es, según Heidegger:

Lo permanente es, justamente, lo que tiene que ser detenido contra la arrebatada corriente, y hay que liberar de la confusión lo simple, y hay que enfrentar a lo desmedido la medida. Hay que sacar a pública patencia precisamente aquello que sostiene y rige al ente en conjunto. Hay que poner al descubierto el Ser, para que en él aparezca el ente. Pues bien: precisamente lo permanente es huidizo²¹³.

Pero ¿cómo poner al descubierto al “huidizo” Ser? El embate contra la lógica que Paz hace al pretender la identificación de los contrarios, parece, a simple vista, una maniobra tramposa. Sin embargo, si consideramos que la conciencia de sí es algo más que razón pura, y que referida a ella, efectivamente, la identificación de los contrarios es inoperante, no lo es en cuanto a que el Ser del hombre trasciende la razón en dos sentidos: primero, además de la razón al hombre lo constituyen sus pasiones, emociones, afectividad, instintos, sensibilidad e imaginación, todos ellos circunscritos en uno sólo: el espíritu; segundo, la imaginación, como ya se expuso, constituye la antesala epistémica,

²¹³ Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía...*, p. 29.

por lo tanto, si no está por encima de la razón, por lo menos sí a su mismo nivel. Desde esta perspectiva, la imaginación puede, sin violentar ley alguna, fundar una nueva episteme basada en la identificación de los contrarios, ejercicio que le proveería a la conciencia de sí la completud que tanto añora. En este sentido, el hombre, sintiéndose semejante al todo, se despojaría de su yo, que, parece ser, es el origen de sus males, pues la dispersión de las conciencias comienza en el momento de “la desaparición del tú como elemento constitutivo de cada conciencia”²¹⁴; el tú propio, y el tú de los demás: la presencia se manifiesta en cada hombre, en cada hombre resuena la otra voz.

Mediante el lenguaje esa identificación se hace posible, lo que permite también la trascendencia de la conciencia de sí porque el poema es “uno de los pocos recursos del hombre para ir, más allá de sí mismo, al encuentro de lo que es profunda y originalmente”²¹⁵. Trascender es ir en busca de las realidades posibles que se sospechan cuando el sí mismo se contempla como parte de la totalidad y que evocan ese momento antiguo en el que la existencia era mutua, no en soledad y aislamiento. El lenguaje reconfigurado por el poeta para que pueda decir lo inconmensurable, para que pueda expresar lo extraordinario, porque lo extraordinario está ahí, justo enfrente, pero invisibilizado por la palabra equívoca. En este sentido,

El poeta no es el que nombra las cosas, sino el que disuelve sus nombres, el que descubre que las cosas no tienen nombre y que los nombres con que las llamamos no son suyos. (...) Gracias al poeta el mundo queda sin nombres. Entonces, por un instante, podemos verlo tal cual es²¹⁶.

La palabra del poeta -el poema- permitirá que los otros participen de los ecos de la memoria que él ha sacado a relucir. El poema guiará el camino de los otros al encuentro con su mitad perdida, aquella que también está luchando por manar. La participación representa el momento en que la trama del poema se hace común a los demás: recitar (re-citar), leer o escuchar el poema es re-crearlo, es el momento en que cada hombre se apropia de las imágenes evocadas y hace suya también la imagen del mundo plasmada en él. La tarea de la re-significación del mundo no será más una empresa solitaria de un ser tocado por los dioses o las musas, de un elegido, un visionario o un intermediario entre los hombres y una conciencia superior: el poeta ya no es un predestinado; al

²¹⁴ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 261.

²¹⁵ *Ibidem.*, p. 37.

²¹⁶ Octavio Paz, *El mono gramático...*, pp. 98 y 99.

reconocemos en el poema y en su imagen del mundo todos nos trastocamos en poetas porque ese reconocimiento nos hace ser uno con el otro; la voz del poeta es la voz del otro; todas las voces son la misma voz. En palabras de Paz:

La fascinación sería inexplicable si el horror ante la “otredad” no estuviese, desde su raíz, teñido por la sospecha de nuestra final identidad con aquello que de tal manera nos parece extraño y ajeno. (...) La experiencia de lo Otro culmina en la experiencia de la Unidad. (...) El precipitarse en el Otro se presenta como un regreso a algo de que fuimos arrancados. Cesa la dualidad, estamos en la otra orilla. Hemos dado el salto mortal. Nos hemos reconciliado con nosotros mismos²¹⁷.

La participación, es decir, el sentirse uno no sólo con el otro, sino con el todo, es pasar de esta orilla: el mundo objetivo -aquel que sólo muestra las diferencias y, por lo tanto, nos desliga de lo otro- a la otra orilla: el desprendimiento de sí mismo, del mundo objetivo, para ser parte del todo, de la unidad: en esto reside el verdadero Ser. El Ser es analogía: este es el *quid* antropológico y ontológico de Paz.

2.4 El mundo no objetivo

La noción de la “otra orilla”, de origen oriental -específicamente budista-, es adoptada por Octavio Paz para situar en ella a la otra mitad, la extraviada, esa que “cualquiera que sea su contenido expreso, su concreta significación”²¹⁸ se manifiesta a los hombres a través de la otra voz. Justificado en la idea de que

La realidad –todo lo que somos, todo lo que nos envuelve, nos sostiene y, simultáneamente, nos devora y alimenta- es más rica y cambiante, más viva, que los sistemas que pretenden contenerla. A cambio de reducir la rica y casi ofensiva espontaneidad de la naturaleza a la rigidez de nuestras ideas, la mutilamos de una parte de sí, la más fascinante (...). Y así, no es la realidad lo que realmente conocemos, sino esa parte de la realidad que podemos reducir a lenguaje y conceptos²¹⁹,

y de que este reduccionismo de lo que existe a nociones ha ido más allá de la realidad externa y se ha instalado en la propia conciencia de sí, es decir, alcanza lo subjetivo, Paz opta por atraer al centro de sus cavilaciones la noción budista que permite hacer de la razón analógica la piedra angular de su *Poética*, no es que rechace a la razón discursiva, sino que, a modo de la fenomenología husserliana, la pone entre paréntesis

²¹⁷ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 133.

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 148.

²¹⁹ Octavio Paz, *Las peras del olmo...*, p. 120.

temporalmente. Tal vuelco permite que la imaginación poética se apodere de la multiplicidad de fragmentos en que la realidad objetiva y subjetiva se ha convertido y la arme como si se tratase de un rompecabezas.

A la disección que el lenguaje-logos –primero como razón y después como conocimiento científico- aplica a la realidad, se suman paulatinamente otras dicotomías: subjetivo/objetivo, real-ideal, materia/espíritu, consciente/inconsciente, que, a la par de la religión judeo cristiana, fueron agudizando la percepción de que el hombre era un ser de dos talantes, y de que estos, o eran irreconciliables entre sí, o uno se erigía como más auténtico que el otro. La modernidad, como ya se expuso, puso por encima a la razón, la objetividad, lo real, la materia y al yo de la consciencia. Esta maniobra de división, que en el caso de la religión privilegió al alma sobre el cuerpo, provocó que el hombre estuviera continuamente frente a una encrucijada que, sin embargo, terminó por resolverse... no a favor del Ser.

En la etapa de la crisis de la modernidad el conflicto desaparece casi por completo: la banalización que sufren los elementos que habían sido desplazados los hunde más en el olvido. Incluso no es arriesgado decir que de la trivialidad se pasa a la culpa y a la vergüenza, de modo que el conflicto prefiere ser desechado. En la era del hedonismo -en la que priva el culto al cuerpo y el juicio de que lo valioso se compra-, que Baudrillard, Horkheimer y Adorno vinculan a los medios masivos de comunicación, la psique –el yo- se inclina a no pensar en aquello que represente algún tipo de trance; absortos en el principio de consumo, los hombres optan sólo por aquello que sea gratificante. En este contexto despunta la percepción de que la parte del Ser constituida por las emociones estorba o crea más conflicto, por lo que se dibujan dos posible opciones ante ellas: el de ocultarlas²²⁰, o excluirlas.

La religión contribuye en gran medida a este encubrimiento o supresión sumando más dicotomías a las ya existentes -bueno o malo, correcto o incorrecto, agradable a los ojos de Dios o repudiado por él- en que los individuos están envueltos. La continua presión de la religión de querer transformar al hombre en ese ser que cumpla las expectativas de la divinidad a partir de cánones difíciles de distinguir en el mundo, lo lleva

²²⁰ En "Máscaras mexicanas", Paz se ocupa de explicar, en el caso concreto de los mexicanos, la función de enmascarar las emociones como un recurso de protección a la integridad del individuo. *Vid.*, Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a "El laberinto de la soledad"...*, pp. 32-50.

a ignorarlos o a mantenerse en una incesante agitación ante la incapacidad de hacer concordar la realidad externa con la idealidad interna de su existencia. La religión condena toda conducta fundada en estados anímicos ‘malos’, sin aclarar dónde está el límite entre lo bueno y lo que no lo es, y es que, ante la inversión de valores de la época, algunos modelos de conducta son malinterpretados, ¿acaso no la empatía, el amor o la consideración, en infinidad de ocasiones, se malinterpretan como estulticia o ingenuidad? En un contexto en que la mayoría opta por enterrar esos preceptos, los menos los ocultan para salvaguardarse en ‘la ley de la selva’ donde tales normas, más que fortalecer, hacen vulnerables a los individuos. En la etapa de la crisis, la ley del más fuerte, el más poderoso, el más acaudalado e incluso el más hábil, está por encima de la ley de Dios. Aunado a ello, la historia nos muestra las variadas ocasiones en que los propios sistemas religiosos han ido contra los mandatos que promueven. Así pues, el desencanto incluye a la religión -como ya se dijo del Estado y las instituciones, la ciencia y el futuro.

Así, el hombre se ve a la intemperie en lo concerniente a sus emociones: la ciencia las ignora y la religión las hace imposibles, las condena o pretende eliminarlas. La complejidad de lo anímico reside en su condición paradójica: las emociones mueven a los hombres lo mismo a odiar que a amar, a matar por sus convicciones que a morir por ellas, porque, más que la racionalidad, son aquellas las que orientan y organizan la conducta. Las consecuencias de la represión de las emociones no es un tema superfluo porque tiene repercusiones en dos aspectos. El primero es que la intención de ocultar o pretender que no forman parte de lo que consideramos humano va conduciendo paulatinamente a la deshumanización –en este punto, podríamos hacer concordar la noción de espíritu²²¹ con las emociones, en tanto que la otra orilla se refiere a lo que no tiene una referencia objetiva pero se presiente. El segundo es que, si se asumen como parte de lo humano provocan culpa o vergüenza: culpa por no poder expresarlas, vergüenza por hacerlo. En una realidad en la que la mayoría de las relaciones se fundan en lo negociable y lo desechable las emociones sufren un revés: el amor se constriñe al sexo; la empatía al interés; la fraternidad a la necesidad; la condescendencia a la estupidez. La actitud contemporánea de sacar el mayor provecho de lo que se presente y del descompromiso mutuo inhiben la exteriorización de las buenas intenciones que lo anímico pueda tener: nadie se arriesga, so pena de que se abuse de él o se lo lastime.

²²¹ Vid., acápite 2.1 *La vía de la imaginación: la poética paciana*.

Aunque las emociones están a flor de piel, es su aspecto indeseable lo que se evidencia: en la crisis de la modernidad, que es la crisis de las conciencias, también aquellas adquieren dos perfiles. Odio, envidia, falsedad, intolerancia, irritación, inequidad, injusticia, indiferencia, discriminación, son síntomas de la enfermedad del hombre, desviaciones que nacen de la diferenciación; obedecen al extravío en que se encuentra, a la soledad, son un antídoto contra la falta de sentido de su existencia. Si bien toda emoción emplaza al hombre a la conquista de su felicidad y de sus fines, ya sean materiales o espirituales, disperso en sí mismo y ante el mundo el hombre orienta sus estados anímicos confusamente: imposibilitado para distinguir el origen de su hastío, arremete contra todo y contra todos sin distingo, recrudesciendo con ello su incomodidad ante la existencia. En la modernidad no encajan las emociones porque están teñidas de irracionalidad, de ahí que engendren culpa y vergüenza.

Los estados anímicos: lo no objetivo, lo que no se puede ver ni tocar y es difícil conceptualizar, son, en efecto, irracionales en tanto que no se guían por las mismas normas de la razón para entender al mundo. Octavio Paz va al rescate de este aspecto no objetivo humano: la mitad perdida, y salva, así, la parte de la realidad de la que “hemos sido mutilados y ya se nos ha olvidado cómo éramos antes de esta operación quirúrgica”²²². Para él, redimir lo que parece irreconciliable con la razón y la ciencia, e incluso con la religión, sólo es posible por medio de la poesía. Y es que para Paz hay aspectos del saber para los que la razón moderna es insuficiente,

(...) porque es insuficiencia no poder explicarse algo que está ahí, frente a nuestros ojos, tan real como el resto de la llamada realidad— quizá consiste en que la dialéctica es una tentativa por salvar los principios lógicos —y, en especial, el de contradicción— amenazados por su cada vez más visible incapacidad para digerir el carácter contradictorio de la realidad²²³.

No obstante, por la poesía es posible llenar estos vacíos. La poesía permite trasladarse a la otra orilla: la de las emociones y, como si estas fuesen la linterna de un faro, escudriñar desde su luz la realidad en su totalidad, aquella que está más allá de nuestro horizonte de percepción. El afán paciano de encontrar la unidad de la diversidad se resuelve planteando que lo que hay en la otra orilla, si bien no es racional, es una facultad de conocimiento distinta pero complementaria a la razón. La razón analógica

²²² Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 243.

²²³ *Ibidem.*, p. 100.

asoma por medio de la imagen poética para reconciliar al hombre con sus emociones y para enlazar lo racional y lo irracional, pues gracias a la imagen poética el hombre es “lanzado a ser todos los contrarios que lo constituyen. Y puede llegar a ser todos ellos porque al nacer ya los lleva en sí, ya es ellos. (...) Manifestarlos, realizarlos, es la tarea del hombre y del poeta”²²⁴. Paz asegura que la realidad, vista desde las emociones, desde la otra orilla, es otra: aterradora, desconsoladora y extraña, es verdad, pero esperando a ser comprendida. Esperando a ser nombrada, porque al nombrar se hace real aquello que había sido negado; verbalizar es un “ir hacia” aquello que aparece con el nombre, es la apertura a la interpretación, es el umbral a la interpelación de lo nombrado. Aludir, nombrando, a esas emociones es devolverlas a la realidad humana y asumirlas como parte sustancial del Ser.

Hablar de las emociones es el primer paso para trascenderlas y, puesto que “la poesía es el arte de manifestarlas y recrearlas”²²⁵, es la razón analógica la que permite dar ese paso. Una vez que la presencia se actualiza y da el salto a la otra orilla es posible ver a las emociones en su dimensión real y tomar conciencia de que, ni bienhechoras ni protervas, devolverlas a la vida cotidiana es la única manera de volver a la unidad, es decir, de que el hombre sea un ser completo. Ir hacia adentro de sí y contemplar lo anímico es recuperar la mitad perdida; el “salto mortal” es hacia el interior: el lugar donde racional e irracional, material y espiritual, ciencia y sensibilidad, yo y tú, razón e imaginación son una y la misma cosa. La percepción de la unidad íntima obliga a la conciencia a examinarse a sí misma antes de desplegarse hacia afuera. Para Paz, la existencia en su totalidad es reflejo de lo humano, es producto de la conciencia, por lo tanto, es a ésta a la que se debe interrogar sobre el mundo y es de ella misma de donde surgen las transformaciones; por ello, a través de la razón analógica, el poema trastocará el desconcierto y la disgregación de las emociones a un estado de armonía y comunión para después consumarlas en la totalidad de la existencia. En este sentido la imagen nouménica remite a la imagen fenoménica, es decir, la razón analógica va del pensamiento al mundo, para trastocarlo.

Transformar al mundo sólo será posible cuando el poema articule los distintos planos de la realidad que fueron separados; para ello, “la creación poética exige un

²²⁴ *Op. Cit.*, p. 155.

²²⁵ Octavio Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra...*, p. 222.

trastorno total de nuestras perspectivas cotidianas”²²⁶; percatarnos que la “vulgaridad” de lo cotidiano es distinta vista desde la otra orilla obedece a que ver el mundo ‘con otros ojos’, con los de las emociones, permite echar de menos aquello que deseamos que la existencia sea: es la añoranza de la unidad, pero no en el sentido de extrañar algo del pasado o sentir melancolía por el futuro, sino de la identificación, en nuestro presente, con el resto de lo que existe. Lo que hay detrás de nuestro asombro cuando vemos una osa panda acurrucar amorosamente a su cría, a un hato de elefantes rescatando al más pequeño de la manada, o el encanto que nos provoca ver estrellas fugaces, la hermosura del papagayo y el aroma de las plantas, es que compartimos el existir con todos esos otros seres, es lo mismo que experimentamos cuando nos contagiamos de la alegría de otros sólo con escuchar sus carcajadas o de su tristeza cuando los vemos llorar. Las emociones vinculan, nos unen cuando compartimos odios o afectos hacia ciertas personas, circunstancias o hechos: son lazos. En palabras de Paz:

(...) a través de ese lenguaje particular y universal que es la poesía, lograr su participación en emociones que, como el mismo lenguaje, son íntimas y son de todos. Mencioné a las emociones, en las que incluyo a las sensaciones, los sentimientos y los afectos; añado: participación en el vislumbre o adivinación de realidades entrevistas y que son la faz oculta de nuestro vivir cotidiano²²⁷.

Del poema surge la identificación, lo que da un nuevo significado a las emociones y las encauza hacia su propia trascendencia. Por medio del poema las emociones se reconducen para ir más allá de sí mismas: su destino es, necesariamente, el amor. La radicalización de la individualidad contemporánea se puede explicar como un modo de amor a sí mismo que, aunque tergiversado, es la expresión de un deseo de trascendencia: un apetito de ir más allá de sí mismo, de superar los miedos, las ansiedades y la soledad, incluso el individualismo; empero, ésta aspiración no encuentra eco en un mundo cuyo sentido ha desaparecido y que está plagado de yoes dispersos que, al igual que el sí mismo, tienen torcido el significado de lo que es realmente la plenitud y, por lo tanto, los medios para conseguirla. La imagen analógica, entonces, mueve a los hombres a sentirse uno con la totalidad; al sentirse parte del todo y percibir al todo como complemento, el sentimiento que naturalmente se tiene hacia sí mismo, el amor, se traslada hacia la suma de lo que lo constituye: lo otro y los otros, como parte sustancial del Ser, son amados de la misma forma y con la misma intensidad con la que

²²⁶ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 162.

²²⁷ Octavio Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra...*, p. 222.

se ama el sí mismo, por ello, considera Paz, en el amor el Ser consigue su grado más pleno.

El amor permite al espíritu desplegarse tal cual es, sin trabas y sin miedos; en su completud, el espíritu por fin puede preguntar por el sentido de la existencia y tener la posibilidad de transformarla; la libertad que el espíritu conquista desde el amor “es rebelión y retorno a la unidad original”²²⁸. Rebelión: porque nos obliga a transfigurarnos, a hacernos otros dentro de nosotros mismos. Unidad: porque recuperamos la mitad perdida. La reconciliación con la mitad perdida, la interna y la externa, esta mediada por “un elemento afectivo y no racional”²²⁹: el amor. Por el amor, el yo se funde, se amalgama en lo otro, por él puede distinguir “la indisoluble unidad de los contrarios. (...) es una revelación del ser. (...) es un “ir al encuentro””²³⁰.

Desde el amor, las demás emociones adquieren otra significación. El sentimiento de hermandad que se despierta a partir de la identificación con el todo hace que emociones como el odio, la indiferencia o el rechazo, parezcan imposibles: nadie en sus cabales podría tener esas animosidades contra sí mismo, contra una parte de su Ser. En todo caso, el amor las debería reorientar hacia aquello que impide la realización de la plenitud del ser, es decir, odiar lo odioso de la existencia: la indiferencia, el rechazo, la injusticia, la hipocresía, la falta de empatía y consideración...

Para Paz, el ser es continuo hacerse, es total potencialidad y perpetua necesidad de trascendencia; para poder “ir hacia” eso que los hombres quieren para sí, es imprescindible dar un lugar primordial a las emociones. La poesía como la plantea Octavio Paz, sería la forma idónea para garantizar que las emociones hagan su parte en la transformación del hombre y, en consecuencia, del mundo. Por ella, es posible explorar la parte oculta de la realidad, esa que ni la razón, ni las ciencias ni la religión han podido desentrañar: la de la vida ordinaria, real, común o, como dice Paz, “lo maravilloso cotidiano”²³¹, que compone la existencia de los hombres.

²²⁸ *Op. Cit.*, p. 233.

²²⁹ *Ibidem.*, p. 248.

²³⁰ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 151.

²³¹ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 79.

2.5 Una nueva episteme: la sensibilidad. La experiencia poética como acceso al saber

La poesía reproduce el desciframiento que el poeta hace de sí mismo y de la realidad. El proceso de identificación y reconciliación en que incurre el poeta convierte a la poesía en, como dice Guillermo Sucre, un “doble juego entre el acto poético y la realidad, entre el discurrir imaginario y el real”²³² en el que se supera la dualidad de la conciencia de sí y la del mundo, de ahí que la poesía se convierta en una experiencia que asevera la existencia de una forma distinta de experimentar la existencia. La dualidad se supera no en tanto se hace desaparecer, pues las diferencias están ahí, a la vista, son innegables; la superación consiste en que las diferencias dejan de ser conflictivas, problemáticas y equívocas y se vuelven compatibles y necesarias para entender la totalidad del Ser. Desde la poesía es posible reunir, sin entrar en contradicción, las múltiples formas en que se expresa el Ser porque, según Paz,

Todo lo que existe, sean hombres o animales o cosas, son modos o grados del ser. (...) Los entes son de este o de aquel modo pero siempre son modos de ser. Están animados por el ser, que se funde con ellos y con su forma: los informa. Sin embargo, el ser no tiene forma alguna. Ningún ente puede definirlo o apresarlos: se escapa. Está en todas partes y en ninguna. Pues bien, aunque nadie lo ha visto ni ha podido definirlo, es innegable que todas las cosas y los entes –mesas, árboles, carneros, astros, sonatas, ellas y nosotros: todos- *somos*²³³.

Si bien no parece posible definir o apresar al Ser, el lenguaje poético puede, de alguna manera, explicitarlo, transparentarlo. El decir del poema pone de manifiesto “esto y aquello” que es el Ser; lenguaje capaz de ser espejo en el que se mira para penetrarse, para comprenderse a sí mismo y a lo demás; poema en el que afloran las correspondencias y la comunión. Pero las palabras del poeta son vacías si sólo se quedan en él porque para transformarse y transformar al mundo no se basta a sí mismo. Para hacer factible la trascendencia, la posibilidad de hacer otro al hombre y al mundo, el poema debe ir más allá del poeta y de sí mismo, debe ir hacia los otros, aquellos que, al leerlo o recitarlo, participan de “lo inmenso”²³⁴, de “lo absoluto”²³⁵ que el poema expresa.

²³² SUCRE, Guillermo, “La fijeza y el vértigo”, en *REVISTA IBEROAMERICANA*, Vol. XXXVII, Enero-Marzo de 1971, Núm. 74, Universidad de Pittsburgh, Pennsylvania, 1971, p. 52.

²³³ Octavio Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra...*, p. 229.

²³⁴ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 71.

²³⁵ Octavio Paz, *Las peras del olmo...*, p. 126.

Por la participación, el lector se apropia de las reflexiones e inferencias del poeta, esto es, del proceso de identificación y desciframiento, de reconciliación, con el todo de la existencia. La apropiación no significa que el lector engulla, así, sin más, al poema, sino que éste le despierte un asentimiento, un estar de acuerdo con lo expresado en él, que sea el detonante para sus propias epifanías, el eco de su propia voz haciéndose oír; después de todo, dice Paz, “cada lector busca algo en el poema. Y no es insólito que lo encuentre: ya lo llevaba dentro”²³⁶; de tal modo, la participación hace que cada lector se haga consciente de su propia voz y su propia potencialidad para la transformación. El poema se trasciende a sí mismo cuando, participado, deja de ser poema y se convierte en poesía, es decir, deja de ser un objeto estético para ser un medio de reflexión; de igual forma, el poeta se trasciende cuando cumple su “necesidad de comunicar la visión de una realidad desconocida mediante un lenguaje que trasciende los límites del pensamiento racional y cotidiano”²³⁷.

La “experiencia poética” que sobreviene de la participación pone en primer plano a la potencialidad como experiencia vital que permite la recreación de la realidad. La participación de las imágenes que evoca el poema hace posible que el mundo creado por el poeta tome forma: un mundo donde las diferencias enriquecen y multiplican las posibilidades del Ser, en el que la individualidad se difumina para dar paso a la noción de comunidad. Según Jaime Alazraki, para Octavio Paz la importancia de la experiencia poética

(...) reside en ese encuentro entre el silencio que le sigue a la lectura del poema y el silencio del lector. El uno penetra en el otro; el uno fecunda al otro y de esa fusión (...) emerge un significado que no está en el lenguaje y ni siquiera en el texto del poema. Experiencia que se acerca a la iluminación porque el poema, cuando toca fondo, consigue lo imposible: aúna lenguaje y silencio, conciencia e inocencia, irrealidad y realidad²³⁸.

Podríamos añadir que, además, la experiencia poética consume al Ser en tanto que lo hace congeniar su parte racional e irracional, lo que lo dirige hacia su propia comprensión y a la de lo que le rodea. En este sentido, la experiencia poética hace alcanzar el grado más alto de correspondencia entre la totalidad desde la cual, según

²³⁶ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 24.

²³⁷ FERREIRA, Pinho, Mario Vitor, *Volver al Ser: un acercamiento a la poética de Octavio Paz*, The University of British Columbia, Canadá, 1991, p. 112.

²³⁸ ALAZRAKI, Jaime, “Para una poética del silencio”, en *CUADERNOS HISPANOAMERICANOS*, Núm. 343-345, enero-marzo, Madrid, 1979, p. 171.

Paz, se puede apreciar “la realidad de la realidad”²³⁹ que, aunque fundada en la imagen poética, no es menos real que la conceptual, sino que, al contrario, permite ver lo que los conceptos no pueden: “la realidad tal cual: el árbol, la piedra, el arroyo, cada uno asentado en sí mismo, reposando en su propia realidad (...). Bloques de tiempo vivo, espacios que fluyen lentamente bajo la mirada mental”²⁴⁰; imágenes que testifican lo que el hombre ya intuía en lo profundo de su conciencia: la identificación con esa realidad ajena que no es el sí mismo pero que es parte de él: el arroyo, la piedra y el árbol que lo colman, porque ‘dicen’ que están ahí. La experiencia poética es también ese intento sobrehumano de descifrar eso que “la realidad tal cual” expresa, es la tentativa por superar el lenguaje que ha “dejado de representar a la verdadera realidad de las cosas; y las cosas se han vuelto opacas, mudas”²⁴¹. Lenguaje que, a fuerza de deconstruirse, busca el vericuetto que lo lleve lo más pronto posible a la palabra que, ya sabe, encierra en su etimología lo que el Ser es: amor.

Sin embargo, en Paz la tensión es constante: el enfrentamiento entre las dicotomías está siempre presente pero sólo para ser superado por medio del proceso de la imaginación, pues “ésta consiste, esencialmente, en la facultad de poner en relación realidades contrarias o disímbolas”²⁴². Dialéctica inquebrantable a la que el hombre debe habituarse porque está hecho de dos mitades -la racional y la irracional- que no desaparecerán –y ya se sabe lo que pasa cuando una es minimizada. La experiencia poética busca el equilibrio entre ambas a pesar de que encierra sus propias dificultades, ya que “la experiencia poética es irreductible a la palabra y, no obstante, sólo la palabra la expresa”²⁴³, de ahí que la imagen se convierta en “un recurso desesperado contra el silencio que nos invade cada vez que intentamos expresar la terrible experiencia de lo que nos rodea y de nosotros mismos”²⁴⁴. Para sobrellevar el trance y encontrar el equilibrio, el lenguaje y la razón deben quedar en latencia y permitir que la imagen –la identificación- y las emociones –el amor- revelen esta condición consubstancial al Ser: la de ser otro en sí mismo. La experiencia poética se puede resumir como el momento en que el Ser se sabe a sí mismo siempre dividido, siempre en conflicto pero también siempre yendo más allá de

²³⁹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 112.

²⁴⁰ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 67.

²⁴¹ Octavio Paz, “La nueva analogía: poesía y tecnología”, en *Obras completas*, Tomo I..., p. 125.

²⁴² Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 138.

²⁴³ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 111.

²⁴⁴ *Ibidem.*, p. 111.

esa tensión para 'hacerse', para 'construirse' en una mejor versión de sí. Siempre potencialidad.

La experiencia poética sólo se completa en el diálogo con esa totalidad que es el Ser: los otros, lo otro, las dos mitades. A mi parecer, es el diálogo el aspecto más problemático en la *Poética* paciana. En éste, el lenguaje y la razón salen de su pasividad y entran en escena nuevamente a la par de la imaginación y las emociones. Amalgamarlos es una tarea imprescindible para llegar al objetivo que Paz se propone: la transformación del hombre y del mundo, la consumación de una existencia abundante de razón de ser. Para ello, los hombres deben dar su justa medida a cada una de las partes que conforman la totalidad.

La razón de la complicación es que el diálogo precisa del lenguaje y éste sigue siendo obtuso y rígido para expresar la vida interior de los hombres. Es tal el vacío que el lenguaje padece en este sentido que habrá que concordar con Heidegger cuando dice que la palabra es "ese campo abierto a amenazas contra el ser, a yerros contra el ser"²⁴⁵, con lo que se refiere al hecho de que es el lenguaje el que ha provocado el olvido del Ser. A pesar de esto, para Heidegger es gracias a la palabra que el hombre puede dar testimonio de sí y del mundo. En esto concuerda Paz, y en que hay que liberar a las palabras que dicen lo esencial si queremos rescatar al Ser y, habrá que añadir, al ente, del abandono en que está. En el diálogo, las palabras esenciales dejan de ser omitidas. Según Heidegger,

La unidad del diálogo consiste (...) en que en la palabra esencial se hace patente lo Uno y lo Mismo en que nos unificamos, sobre lo que fundamos la unanimidad, lo que nos hace propiamente uno mismo. El diálogo y su unidad soporta nuestra realidad de verdad²⁴⁶.

Aunque en otros términos, esta misma idea subyace en Paz cuando dice: "Somos parientes de los átomos y de los soles. Sin ellos, no seríamos"²⁴⁷. Para que 'sea' aquello que no es humano, el diálogo se ha de fundar en el reconocimiento que se le dé por medio de la palabra, pues al nombrar las cosas se les da presencia y se les hace parte del todo y, por ese sólo hecho, por ser parte del todo, los hombres se las deben apropiar como parte de sí; porque la contemplación antecede a la comprensión, y contemplarse es

²⁴⁵ Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía...*, p. 23.

²⁴⁶ *Ibidem.*, p. 26.

²⁴⁷ Octavio Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra...*, p. 244.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

hacerlo en relación al sonido del arroyo en su transcurrir, acurrucados bajo la sombra de un árbol o bañados por la luz solar. Nadie se piensa en el vacío, siempre se es en equilibrio con las galaxias, los elefantes y las olas del mar.

Para que el diálogo con los semejantes sea un re-conocimiento se precisa no una fusión –que haría indistinguibles a unos elementos de otros-, sino una combinación de lenguaje, razón discursiva, imaginación y emociones, y esta mixtura debe ser aglutinada por dos elementos que los equilibrarán: la razón crítica y la sensibilidad. Como ya se ha expuesto, la razón crítica tiene como origen el análisis del estado de cosas; es una exploración que tiende a postular un cambio; una confirmación de que algo no tiene razón de ser y un ofrecimiento de una nueva forma de ver la realidad. Para Paz, el poema, resultado de la “mirada reflexiva” del poeta: “doble acción del espejo y de la conciencia crítica”²⁴⁸, se convierte en el caldo de cultivo para que la razón crítica sea puesta en práctica por todo aquel que participe del poema. Se pretende, de esta forma, que la experiencia poética en diálogo sea como un alud de nieve que comience de a poco pero que arrastre a la totalidad de los hombres contemporáneos hacia la detracción del actual estado en que se encuentran; la transformación inicia, como lo enseña el poema, de adentro hacia afuera, es decir, primero es autocrítica y después crítica de la realidad. La razón crítica que nace de la experiencia poética tiene una ventaja en comparación con la que se hizo en los inicios de la modernidad: es dialógica. Una vez que la conciencia de sí recupera esa parte sustancial del hombre que es la irracionalidad, o sea, las emociones y la imaginación, la razón crítica mantiene a los elementos esenciales humanos en continuo contrapeso, lo que abre el horizonte para que una y otra mitades se expresen, facilitando que ambas den un nuevo orden a la realidad.

Sin embargo, la crítica que surge del poema no debe ser “ni racional ni filosófica sino pasional y en nombre de realidades ignoradas o negadas por la Edad Moderna”²⁴⁹. Parece que Paz cree que la razón discursiva y su lenguaje ya han tenido su momento de gloria... y que ya ha sido suficiente; no es que los niegue o reniegue de ellos, sino que opta por dar a la imaginación y al amor el lugar que les corresponde en la trama del hombre y el mundo nuevos. Seguramente considera que la inercia de la razón moderna y el lenguaje que parió no se detendrá porque los hombres ya no sabemos vivir sin ellos, ya

²⁴⁸ PAZ, Octavio, “Escribir y decir. (Conversación en la Universidad)”, en Hugo J. Verani, *Pasión crítica...*, p. 212.

²⁴⁹ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 135.

son parte de la vida que concebimos y deben seguir su curso, siempre y cuando, claro, no se erijan en verdades únicas y absolutas y dejen espacio para que florezcan, sin ser minimizadas, otras formas de construir la realidad de las que resultaría un dialogo abierto entre lo objetivo y lo no objetivo.

La inercia, empero, ha dejado sus huellas en el hombre: la alienación del lenguaje y del pensamiento. Ese lenguaje que constriñe a conceptos a la realidad ha resultado perfecto para la expresión del conocimiento de lo objetivo pero es ineficaz para articular la experiencia de lo no objetivo, por lo tanto, para que la experiencia poética pueda entrar en diálogo el lenguaje deberá negar al lenguaje. El sentido de esta afirmación no es literal, la negación tiene una clara dirección: negar al lenguaje que quita libertad al lenguaje, a aquel que hace a las palabras unívocas. Para ello, Paz propone “volverlo al revés, cambiarlo”²⁵⁰, imprimirle movimiento. En movimiento o “rotación”, los significados desdeñados de las palabras se apreciarán y el lenguaje recuperará los sentidos metafóricos y analógicos necesarios para expresar la experiencia poética; palabras que dicen lo no objetivo mediante semejanzas y relaciones que, aunque esquivas, desplegarán un lenguaje “cargado de inminencia” que “contiene ya, en germen, una idea de hombre y una imagen del mundo”²⁵¹.

Para Paz, condenar a las palabras a decir una única cosa “nos condena a nosotros”²⁵² pues circunscribe nuestro espíritu y lo incapacita para trascenderse. En cambio, en el diálogo toma forma la inminencia que subyace en cada palabra, hablar es preñarlas de posibilidad de sentido, diálogo en el que emerge sin cesar el “tal vez”: la potencialidad del Ser, porque “la única realidad del mundo se llama probabilidad infinita”²⁵³. El diálogo se hace posible porque la experiencia poética no describe intuiciones exclusivas del poeta sino realidades comunes a todos los hombres, las cuales están en la búsqueda de las palabras precisas, a la espera de poder decirse. Así, el diálogo que se da a partir de la experiencia poética es intención pura de significación. En palabras de Paz:

²⁵⁰ Octavio Paz, “Escribir y decir. (Conversación en la Universidad)”, en Hugo J. Verani, *Pasión crítica...*, p. 231.

²⁵¹ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 264.

²⁵² *Ibidem.*, p. 257.

²⁵³ *Ibidem.* p. 275.

La poesía nace en el silencio y el balbuceo, en el no poder decir, pero aspira irresistiblemente a recuperar el lenguaje como una realidad total. El poeta vuelve palabra todo lo que toca, sin excluir al silencio y a los blancos del texto. (...) El poema acoge al grito, a girón de vocablo, a la palabra gangrenada, al murmullo, al ruido y al sin sentido: no a la in-significancia²⁵⁴.

La experiencia poética crea un espacio nuevo en el que la realidad es más que aquello susceptible de ser medido, en el que las palabras juegan a decir lo inconmensurable, en el que hombre y lenguaje son inacabados, siempre haciéndose y siempre buscándose pero también siempre emancipándose de la univocidad para lograr la comprensión de su esencia: siempre reflexión. Es la razón crítica que la experiencia poética despierta la que hace posible el movimiento y obliga al hombre a que salga de su yo individual y se preste al diálogo; el diálogo es un continuo ir y venir entre lo que se ve y se siente, entre lo que se sabe y lo que se desconoce, entre lo que se separa y lo que se reúne, entre el significado encubierto y el revelado, el dicho y el callado.

A pesar de que en un primer momento la poesía niega al lenguaje, vuelve a él irremediadamente porque es la única forma de representar la sensibilidad. Podemos decir, al respecto de ésta, que es ese amasijo de impresiones sensibles y anímicas que forjan el carácter de cada sujeto y lo mueven a la acción; más allá de las emociones de amor u odio, repugnancia o atracción, están ciertos estímulos externos que provocan tales emociones, sin embargo, los hombres contemporáneos responden inadecuadamente a esos estímulos: reaccionan con insensibilidad, pero esta respuesta obedece a la crisis de las conciencias que enmaraña a la sensibilidad. Parece, empero, que en el fondo los hombres sienten nostalgia de su original sensibilidad -que, de acuerdo a Paz era “acuerdo con el mundo natural” y “transgresión del orden social”²⁵⁵-, de lo contrario ¿cómo explicar su inmensa extrañeza y su tedio existencial? Pues bien, volver a su cauce a la sensibilidad es una necesidad vital; sólo haciéndola trascender es posible superar este ir a tientas por la existencia. Así, la poesía se convierte en el interregno problemático entre la realidad real -con sus arroyos y sus astros pero también con su desastre ecológico y sus guerras- y la realidad ideal -de comunidad y amor y apatía y odio-, hechos ya concientizados por la razón crítica pero aún sin resolver, todavía sin equilibrar. La razón crítica deberá trastocar la nostalgia en acción pero no por los medios comunes de la razón moderna, sino por la sensibilidad.

²⁵⁴ *Op. Cit.*, p. 282.

²⁵⁵ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 56.

El poema sacude a la sensibilidad para que salga de su letargo y comience a descifrar los signos que manifiesta el mundo: signos del mundo y mundo de signos todavía sin significado. La falta de significado del mundo es la falta de sentido de lo que ocurre en él, pero también es la carencia de concordancia que impide ver el conjunto de correspondencias desde las cuales se perciben las razones de ser del acaecer; el sentido se pierde o no se aprecia porque sólo se ven fragmentos: yoes, objetos, que, a pesar de sus diferencias evidentes son indistintos por indeterminados; masa de cosas, estados anímicos y sucesos que, sin relación aparente, se vuelven confusos y trastornan al espectador, lo paralizan.

La sensibilidad, tal como Paz la plantea, sería la “*otra coherencia*” desde la cual experimentar, indagar y accionar en la realidad. La postura de que el arte en general es un modo propicio para expresar la idea que se tiene del mundo, los estados anímicos o una forma de aprehender la realidad tiene sus orígenes en el Romanticismo y posteriormente en el Surrealismo. En la época contemporánea el arte sigue siendo un medio para comunicar o transmitir ideas aunque los autores difieren en el impacto que éstas tienen en la vida de los hombres. Humberto Eco, por ejemplo, dice que:

En efecto, es siempre arriesgado sostener que la metáfora o el símbolo poético, la realidad sonora o la forma plástica, constituyan instrumentos de conocimiento de lo real más profundos que los instrumentos que presta la lógica. El conocimiento del mundo tiene en la ciencia su canal autorizado, y toda aspiración del artista a ser vidente, aun cuando poéticamente productiva, tiene en sí misma algo de equívoco. El arte, más que conocer el mundo, produce complementos del mundo, formas autónomas que se añaden a las existentes exhibiendo leyes propias y vida personal. No obstante, toda forma artística puede muy bien verse, si no como sustituto del conocimiento científico, como metáfora epistemológica; es decir, en cada siglo, el modo de estructurar las formas del arte refleja —a guisa de semejanza, de metaforización, de apunte de resolución del concepto en figura— el modo como la ciencia o, sin más, la cultura de la época ven la realidad²⁵⁶.

Eco ve al arte no como una forma que crea a la realidad sino que es creado por ella, es su producto. Por su parte, Rudolf Carnap considera al arte el reflejo de la “necesidad de dar una forma especial a la expresión de su [del hombre] actitud emotiva ante la vida”²⁵⁷, es decir, lo que el hombre siente al respecto de los otros, de su contexto y

²⁵⁶ ECO, Humberto, *Obra abierta*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992, pp. 39 y 40.

²⁵⁷ CARNAP, Rudolf, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en AYER, A. J., *El positivismo lógico*, FCE, Madrid, 1965, p. 85.

de sus “infortunios”; así, el arte es, para él, un “medio adecuado” para expresar las emociones²⁵⁸.

Para Paz, en cambio, la poesía, aunque forma artística que es medio de catarsis emocional y producto cultural, es forma de reflexión. En ella, la sensibilidad haría el papel de “metáfora epistemológica” capaz no únicamente de entender la realidad en que se vive sino de transformarla, a ella y al hombre. Los hombres de la era de la crisis, “nacidos en una sociedad que nos hace naturalmente artificiales y que nos ha despojado de nuestra sustancia humana para convertirnos en mercancías, buscamos en vano al hombre perdido, al hombre inocente”²⁵⁹; ese hombre resurge en la sensibilidad porque ésta es el “anima plural” que desde siempre ha morado al mundo.

Más que en nuevos significados, el lenguaje debe fundarse en una nueva actitud: la de la sensibilidad. Como dice Eco, el mensaje del poema es problemático porque sus metáforas y analogías implican variados códigos que están sujetos a las variadas circunstancias de los receptores: convencionalismos del lenguaje y contexto histórico, social y cultural, en los que el receptor debe hacer encajar las palabras del poema, es decir, el poema siempre es interpretado en relación a realidades únicas y exclusivas del receptor. A sabiendas que las expresiones usadas en el poema –metáforas y analogías– dan pie a otras interpretaciones posibles, el receptor tiende a ir más allá de la primera decodificación. Así, dice Eco, cada interpretación es una “hipótesis” posible, esto es, un “sistema de presunciones” que el receptor hace desde “su sensibilidad y su inteligencia”. Así, cada hipótesis o interpretación representa un metalenguaje nacido a partir del poema²⁶⁰. Este metalenguaje habla de lo que dice el poema pero también de lo que no dice, imágenes que hablan desde la propia conciencia del receptor.

Estas varias decodificaciones que cada lector hace representan, en Paz, la dialógica necesaria para que, a modo de cedazo, vaya quedando en el imaginario de los

²⁵⁸ Otro camino que puede tomar el arte es el que sugiere J. F. Lyotard, quien vincula el ejercicio de la estética a la política, es decir, a la acción social. Para él, el discurso que subyace a la estética tiene un contenido crítico “latente”, es decir, que encierra en sí un deseo de transformación de la realidad. Sin embargo, Lyotard dirige su disertación a la protección de la validez de los múltiples discursos que se hacen de la realidad, defendiendo con ello el valor que cada juicio tiene en un contexto y circunstancia determinado. Esta postura obedece a su crítica al ejercicio de poder que estipula qué discursos son válidos en los terrenos de la epistemología y la política. La estética se convierte, así, en una posición contestataria de la realidad. Vid., VEGA, *Amparo, Perspectivas de la estética y la política en J. F. Lyotard*, Revista de Estudios Sociales, No. 35, abril del 2010, Bogotá, pp. 26-39.

²⁵⁹ Octavio Paz, *Las peras del olmo...*, p. 131.

²⁶⁰ Vid., ECO, Humberto, *Apocalípticos e integrados*, Lumen, España, 1984, pp. 102-117.

lectores aquello que, dentro del caos del contexto y de las interpretaciones, resulte ser fundamental para la existencia. Lo que impresiona, o sea, lo que queda impreso en la conciencia del receptor es lo esencial que Paz pretende que se haga común en la experiencia poética y que, al momento del diálogo, sea el código que los sujetos usen para la comprensión de la realidad. En este sentido, el código trasciende al lenguaje y se instala en la conciencia de sí, la cual, ya reconciliadas sus dos mitades, no puede sino guiarse por la sensibilidad, es decir, por el amor que tiene al todo que la constituye. Así, la sensibilidad “trastorna las arquitecturas de la razón”²⁶¹ pues desde su perspectiva la totalidad del mundo y los hombres *son* otra cosa. El lenguaje de la sensibilidad: código de códigos. Sobre la dialógica paciana, dice Evodio Escalante:

Si, como sostiene Paz, estamos “hechos de palabras”. Si, en consecuencia, “las redes de pescar palabras están hechas de palabras”, lo que se concluye es pura y simplemente que nos encontramos en los terrenos de la hermenéutica, o mejor dicho, en los del *círculo hermenéutico*. Es que el conocimiento del sujeto supone el conocimiento previo del objeto, y el conocimiento previo del objeto a su vez supone el del sujeto que no sabe nada de sí mismo si no sabe a su vez del objeto y así hasta el infinito, en un juego de espejos que podría provocar vértigo. Tal círculo, inescapable, por otra parte, no invalida el conocimiento, lo indispensable es saber entrar en él²⁶².

Así, la sensibilidad se convierte en la “metáfora epistemológica” desde la cual mundo y hombre, objetivo y no objetivo, racional e irracional, real e ideal, sensible e imaginario, significante y significado, teoría y práctica, pensamiento y acción, se funden en un abrazo conciliatorio y van en búsqueda de un nuevo horizonte para la existencia. No hay encrucijada, todo es encuentro.

2.6 Potencialidad y sensibilidad: la “alquimia del verbo”²⁶³

La edad moderna se fundó en una revolución: la de la razón crítica que imponía un nuevo orden a la existencia; tal orden establecería un momento histórico justo y racional y, a futuro, pleno para los hombres. Si bien en este proyecto la razón moderna hizo a la poesía incompatible a sus intereses, en el contexto de la crisis no es sólo incompatible sino discordante, casi hostil, pues representa aquello que choca con el pensamiento calculador, práctico e individual ya que “canta pasiones y experiencias irreductibles al

²⁶¹ Octavio Paz, *Los hijos del limo...*, p. 56.

²⁶² Evodio Escalante, *Las sendas perdidas de Octavio Paz...*, p. 53.

²⁶³ La “alquimia del verbo” es una frase tomada por Octavio Paz de Delirios II, del poema *Una temporada en el infierno* del poeta Arthur Rimbaud.

análisis y que constituyen un gasto y un derroche. Exaltar el amor entraña una provocación, un desafío al mundo moderno, pues es algo que escapa al análisis y que constituye una excepción inclasificable²⁶⁴ que no viene al caso con la forma de relacionarse con el mundo que comenzó con la modernidad. La razón crítica dejó de ser, paulatinamente, “crítica de la realidad social” y “proyecto universal de una sociedad justa”²⁶⁵; como promotora del cambio y acicate de la verdad y del progreso, la razón crítica relegó en su trayecto, u olvidó, que no sólo de pan, de artefactos y de teorías vive el hombre; desoyó los reclamos que el Romanticismo, por ejemplo, hizo sobre una vuelta a lo esencial del hombre: su Ser; por su parte, éste simplemente comenzó a dejarse llevar y sus acciones terminaron siendo insignificantes ante las grandes moles que representaban el poder y las instituciones y que los condujo al individualismo, la apatía y el descompromiso mutuo.

En este contexto, el poema pierde audiencia y el poeta se convierte en un relegado social; su obra deja de tener cabida en la acelerada vida de los hombres, quienes contemplan extrañados una realidad tan cambiante y saturada de sucesos que les confunde o anula su conciencia crítica. Durante la crisis de la modernidad el arte intenta recobrar un tanto de razón crítica y surgen el Surrealismo, el Dadaísmo y las vanguardias, pero sus contribuciones, a pesar de ser una abierta negación al *status quo* de la época, una pugna por cambiar lo que ya se notaba que no funcionaba en la modernidad, se constriñen a un pequeño círculo, no concretan la trascendencia a la que aspiran: las propuestas de reforma política y social que provenían del arte se silencian ante el ruido ensordecedor de los discursos políticos, las guerras y los avances científico-tecnológicos. Aun así, el arte no cesa en su lucha, contraataca con crítica y se reconfigura, se orienta a lo que representa el origen de los cambios: el sujeto. No obstante, sigue sin tener la influencia necesaria para provocar la metamorfosis ambicionada. Paz señala:

El poeta moderno no tiene lugar en la sociedad porque, efectivamente, no es “nadie”. Esto no es una metáfora: la poesía no existe para la burguesía ni para las masas contemporáneas. (...) La circulación comercial es la forma más activa y total de intercambio que conoce nuestra sociedad y la única que produce valor. Como la poesía no es algo que pueda ingresar en el intercambio de bienes mercantiles, no es realmente un valor. Y si no es un valor, no tiene existencia real

²⁶⁴ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 232.

²⁶⁵ *Ibidem.*, p. 258.

dentro de nuestro mundo. La volatilización se opera en dos sentidos: aquello de que habla el poeta no es real –y no es real, primordialmente, porque no puede ser reducido a mercancía-; y además la creación poética no es una ocupación, un trabajo o actividad definida (...). La poesía no habla de “cosas reales” porque previamente se ha decidido abolir toda una parte de la realidad: precisamente aquella que, desde el nacimiento de los tiempos, ha sido el manantial de la poesía²⁶⁶.

El mundo de los hombres contemporáneos es el de la ciencia -los discursos unívocos, consensuados, objetivos, verificables, parcelados, el mundo reducido a dato, a abstracción-, la técnica –los artefactos, las herramientas- y la realidad virtual –las nociones de tiempo y espacio transfiguradas-. El mundo es otro, ha cambiado, y esto no es lo preocupante, el hombre es transformación, movimiento, re-creación, evolución, estos son precisamente los postulados de la modernidad. Lo que inquieta es no saber qué lugar ocupa el hombre en este universo; lo alarmante es que se ha quedado atrás en esta re-inención del mundo. El hombre se ha visto rebasado por aquello que gestó, da la impresión de ser un Frankenstein anonadado frente a su creación: su nueva realidad.

Paz propone sacar a la poesía de este “estado de excepción” en que se encuentra y poner en acción sus atributos: la razón crítica, la imaginación, el lenguaje y, sobre todo, la sensibilidad y ese ir en pos de...: la potencialidad del hombre para transformarse y transformarlo todo. Lo que los hombres deben hacer, según él, es encarnar el verbo, lo que significa ponerlo en acción, lo cual a su vez significa realizarlo en la vida, en la historia, darle rumbo, hacer conscientes sus consecuencias. Lo que pretende es llevarla más allá de los terrenos del arte, más allá de un pequeño círculo de estetas, más allá de un puñado de hermeneutas o críticos, más allá de la sensiblería de los enamorados. Más allá, hacia los horizontes de los hombres y la realidad en su totalidad. Como dice Escalante:

Si algo no puede hacerse con la obra de Octavio Paz, es circunscribirla a los límites estrechos de la literatura. Desde su inicio, no sólo la obra, sino incluso la poética de Paz, sorprende por una pretensión totalizante, que todo quiere abarcarlo, que no acepta reducirse a la lógica del puro signo estético. El ámbito de la poesía, así, no es la página en blanco; su modo de expresión no se limita a la escritura. La poesía deviene acto, trascendencia, actividad revolucionaria; no sólo trastorna los signos, la sintaxis, el acoplamiento de las frases, también intenta cambiar la vida y la sociedad²⁶⁷.

²⁶⁶ *Op. Cit.*, p. 243.

²⁶⁷ Evodio Escalante, *Las sendas perdidas de Octavio Paz...*, p. 57.

La encarnación del verbo es la pretensión de que la poesía se trascienda a sí misma para convertirse en un principio metodológico desde el cual dirigir la acción reflexiva. Pero el verbo no deberá volver a caer en el error de ser acción ni en pasado ni en futuro porque la poesía es “razón activa” que se ejecuta en el presente, en la existencia concreta de los hombres, la del aquí y el ahora que, aunque se proyecta al porvenir, es el tiempo del encuentro consigo mismo, de la reconciliación con el todo y el despliegue de la libertad de Ser. Es en el aquí y el ahora donde la razón crítica tiene su agencia y desde donde se construyen los cimientos del futuro. En este punto, la *Poética* adquiere un claro sentido ético y político.

La experiencia poética pretende fundar una moral. A manera de imperativo categórico, Paz considera que, a partir de la experiencia poética se potenciarán la libertad y la fraternidad que regirán la acción que conducirá a la transformación. La libertad implica dejar a los otros ser otros. Aunque parte constitutiva del sí mismo, los otros son cosa aparte, independientes, dueños de sí mismos y con plena posibilidad de hacerse aunque conscientes de su correspondencia con cada uno de los otros que existen; en consecuencia la libertad radica en ser sí mismo pero teniendo en cuenta que los demás son un complemento sin el cual es imposible la plenitud. Por la fraternidad la correspondencia se hace efectiva y liga a cada uno con el todo porque está fundada en el amor. Aunque Paz piensa que el amor de pareja es el más sublime puesto que es en él que se aprecia y se vive la complementariedad en su punto álgido, con el resto de lo que existe el amor se manifiesta como fraternidad, así, es en ésta que se revelan las correspondencias. La libertad es, pues, potencialidad de Ser, mientras que la fraternidad es el culmen de la sensibilidad. En este sentido, la acción debe encarnar en ‘amar’ y ‘hacer’. Amarse y hacerse cotidiana y continuamente no pueden sino conducir a una revolución, a una inversión de los valores de la era que vivimos.

La encarnación del verbo impactaría, a su vez, a la política. El Estado democrático moderno concibe al ejercicio de la organización y el gobierno de las sociedades, lo que conocemos como política, como el medio más racional para la construcción del futuro. A pesar de los altibajos, el fundamento de la política es el de legitimar ciertas acciones en pos de un bienestar generalizado y duradero, es decir, intenta garantizar que sea un proceso de mejoramiento en el corto y el largo plazo, en el que la sociedad va marcando la pauta de las necesidades y aspiraciones que la política usa como brújula. Sin embargo,

el Estado ha concesionado aquellas tareas al grado que ha pervertido las nociones de libertad y de fraternidad que son consubstanciales a su existencia y, con ellas, también las de potencialidad y sensibilidad. La individualidad y la apatía son consecuencia de esa tergiversación porque ésta ha impedido que la libertad se realice a plenitud y no da cabida a la fraternidad. En este sentido, son varios los errores en que la política ha incurrido. Uno de ellos es el que tiene que ver con la actitud del Estado que aplica la ideología del *laissez faire, laissez passer* no sólo a las políticas económicas sino a la vida en general, esperando que todo, en algún momento, tome su curso, casi de forma sobrenatural, a la manera en que los metarrelatos lo proponían, como si no tuviera injerencia alguna en la dirección que la sociedad sigue. Otro es el que señala Paul-Henri Giraud, aludiendo a Paz, sobre las incapacidades de la razón: “Para Octavio Paz el triunfo del racionalismo puede ser considerado como una auténtica revolución espiritual, aunque inconclusa, decepcionante y estéril”²⁶⁸. Uno más, respecto a la actitud que los hombres, en consecuencia, han adoptado, lo apunta Xavier Rodríguez Ledesma:

El tema de la relativización de nuestras certezas y la apertura hacia el reconocimiento de otras formas de concebir el mundo no es fácil y sus consecuencias son bastante difíciles de asumir. Su complejidad significa, entre otras cosas, un punto cardinal: la dificultad en la aceptación de la existencia de *otro* equiparable en valor y valores a los de uno mismo²⁶⁹.

El punto central de lo anterior es que la política se ha centrado en proyectos a largo plazo, herencia de las posturas metahistóricas, y ha obviado o pasado por desapercibidas cuestiones que, por cotidianas, parecen nimias. La apatía y el desencanto diarios por los que atraviesan la mayoría de las sociedades actuales respecto al papel del Estado es una de estas cuestiones de las que ya no se evaden ni siquiera los países más desarrollados. Cada vez es más frecuente en la actualidad que la opinión pública mundial evidencie los desatinos que se dan en todos los ámbitos de las políticas del Estado: económicas, ambientales, agrícolas y sociales. Tales males generalizados nos dan, por lo menos, dice Paz, una certeza:

Y ahora, de pronto, hemos llegado al límite: en unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa. No nos queda sino la desnudez y la mentira. Pues tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la

²⁶⁸ GIRAUD, Paul-Henri, *Octavio Paz. Hacia la transparencia*, El Colegio de México, México, 2014, pp. 83 y 84.

²⁶⁹ RODRÍGUEZ Ledesma, Xavier, “El poeta y la crítica: modernidad y otredad”, en AGUILAR Rivera, José Antonio (Comp.), *Aire en libertad. Octavio Paz y la crítica*, FCE, México, 2015, pp. 57 y 58.

Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del “ninguneo”: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres²⁷⁰.

Y añade: “¿Por qué no poner en entredicho los proyectos ruinosos que nos han llevado a la desolación que es el mundo moderno y diseñar otro proyecto, más humilde pero más humano y justo?”²⁷¹. A pesar de sus desaciertos Paz opina que la democracia es con mucho el mejor de los sistemas políticos... sólo hay que darle un vuelco: en vez de erigir la ética y la política sobre una filosofía, hacerlo en una poética. Si fuese como lo plantea en su *Poética*, toda acción se centraría, pues, en la potencialidad y la sensibilidad. La poesía engendra espacios para la reflexión crítica desde donde se entablaría el diálogo de la fraternidad y la libertad entre todos los ámbitos de la vida y se crearían formas nuevas de configurar a la realidad; la crítica que generaría iría a lo profundo, a los cimientos de los valores éticos y políticos que hasta el momento rigen e, indudablemente, crearía cambios de fondo que armonizarían el orden social. Para Paz esto no es imposible pues, aunque es una “intrepidez espiritual” nos enfrentaría con la verdadera vida, la de todos los días, el “real cotidiano” en el que todos estamos inmersos y que está tejido de las acciones, pensamientos y sensibilidad propios y de los demás: el del esfuerzo cotidiano por ser mejores personas; las alegrías compartidas que, aunque momentáneas, nos llenan de gozo; el agrado que provoca la convivencia con la naturaleza; la fascinación por la asombrosa estructura de todo lo que existe. La aparente carencia de resonancia de los deseos y aspiraciones del sí mismo responde a que, inmerso en la individualidad, no se percata que los demás desean y aspiran a lo mismo. En el diálogo habitual salen a la luz esas correspondencias que muestran una meta y objetivo común al que se deben dirigir los empeños cotidianos en el entendido que los largos plazos pueden jamás llegar, que la vida es este momento que se vive y que es en él en el que se debe cifrar la felicidad y la plenitud porque el porvenir es incierto.

²⁷⁰ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”...*, pp. 209 y 210.

²⁷¹ SCHERER García, Julio, “Suma y sigue”, en Hugo J. Verani, *Pasión crítica...*, p. 162.

“La consagración del instante”, como llama Paz a esta actitud, es el entendido de que la historia no se hace con miras al futuro, sino al presente, de que las acciones deben ser trascendentes ahora y aquí antes de que se tuerzan en el camino. El riesgo de no sublimar la sensibilidad es seguir dejando que las pasiones, los deseos y las creencias nos aneguen la mente, el pecho o donde quiera que se encuentren, y nos infecten; sublimarla es impregnarla de conciencia crítica y reconducirla hacia la fraternidad. La potencialidad que nos habita es capaz de llevarlo a cabo, lo sabemos porque se ha hecho ¿acaso no ya Hitler y Gandhi nos lo mostraron?, la diferencia entre ellos es que a uno lo movía la fraternidad. Las consecuencias de ambas acciones perduran en la memoria colectiva de las sociedades; comenzaron en lo privado y en lo inmediato, como comienzan todos los cambios, y transformaron las conciencias de las generaciones subsecuentes. En retrospectiva, ahora sabemos qué pasa cuando se sublima la sensibilidad. Como dice Paz:

(...) las tres palabras cardinales de la democracia moderna; libertad, igualdad y fraternidad. La relación entre ellas es incierta o, más bien, problemática. Hay contradicción entre ellas: ¿cuál es el puente que puede unir las? A mi modo de ver, la palabra central de la tríada es *fraternidad*. En ella se enlazan las otras dos. La libertad puede existir sin igualdad y la igualdad sin libertad. La primera, aislada, ahonda las desigualdades y provoca las tiranías; la segunda, oprime a la libertad y termina por aniquilarla. La fraternidad es el nexo que las comunica, la virtud que las humaniza y las armoniza²⁷².

El diálogo sintoniza las sensibilidades y, en consecuencia, la potencialidad, en acciones y proyectos comunes. Desde la fraternidad es posible plantear una nueva forma de ser de las sociedades porque su código, el amor, es universal, pertenece a todos los hombres, trasciende al tiempo y se manifiesta hacia todo lo que existe ¿no es amor, acaso, lo que sienten los geólogos por las piedras, los veterinarios por los animales, los astrónomos por los astros, los intelectuales por los párrafos de un libro, los exploradores por su brújula? ¿No es fraternidad entre los hombres el consolarse ante las pérdidas, abrazarse para felicitarse, indignarse ante las injusticias, enternecerse con un bebé? La potencialidad de ser otros está abierta a todos los hombres y es la vacuna contra la sordidez del mundo contemporáneo ¿haremos oídos sordos?

Se puede decir que para Paz la poesía es un principio filosófico mucho más efectivo que cualesquier ideología porque es capaz de trastocar el pensamiento de los

²⁷² Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo...*, p. 129.

hombres; al mostrarlos tal cual son, sin esconder sus torpezas y desvíos, sus aciertos y benevolencias: al humanizarlo, le muestra también su posibilidad de trascenderse para convertirse en aquello que ansía ser.



SUMARIO

El segundo capítulo mostró la sucesión del itinerario que, desde mi ejercicio hermenéutico, Octavio Paz estableció como recurso para solventar los efectos de la crisis de la modernidad en el mundo y los hombres contemporáneos. El derrotero que sigue la experiencia poética podría, desde su punto de vista, sacar a los hombres de la dispersión del yo en que se encuentran y devolverles la imagen del mundo perdida. Como se expuso, el primero obedece a la desaparición de la noción del *nosotros* en las conciencias individuales, el segundo a que no se encuentra el sentido del acaecer humano.

Para Paz, la experiencia poética ocasiona en el hombre, gradualmente, sentirse extraño en el mundo, lo que lo conduce a increpar a esa realidad que no entiende, que se le escapa; esta falta de reconocimiento lo lleva a buscar aquello que dé sentido al mundo y a su existencia, así, se encuentra con que está incompleto en todos los sentidos, que se ha olvidado del mundo y de los demás pero también de sí mismo; hurgando aún más, se percata que tiene una parte de sí enterrada: sus sentimientos, pero que, desencubriéndolos, podrá sentirse completo; la completud propia le permite sentirse parte del mundo y de los demás pues, gracias al amor y a la fraternidad, se descubre parte de todo lo que existe; así, a partir de la sensibilidad, está en posibilidad de transformar su existencia.

Este recorrido que el poeta primero, luego todos los hombres, realizan a través de la poesía, permite que la noción del *nosotros* resurja y que se pueda dar sentido al acontecer. La reconciliación consumada supera, así, a la dispersión del yo y a la pérdida de la imagen del mundo ya que, gracias a la función mediadora de la poesía, pensamiento, sentimiento y acción son equivalentes y permiten a los hombres reconocer al mundo y entenderse a sí mismos y, entonces, tener un destino común: su plenitud.

CONCLUSIÓN

La fusión –o mejor: la reunión- de la palabra y la cosa, el nombre y lo nombrado, exige la previa reconciliación del hombre consigo mismo y con el mundo. Mientras no se opere este cambio, el poema seguirá siendo uno de los pocos recursos del hombre para ir, más allá de sí mismo, al encuentro de lo que es profunda y originalmente. Por lo tanto, no es posible confundir el chisporroteo de lo poético con las empresas más temerarias y decisivas de la poesía.

Octavio Paz²⁷³

La posibilidad de hacer de la *Poética* paciana un método de conocimiento y acción en el mundo contemporáneo obligó al análisis del contexto en el que ésta se insertaría. Por ello, el primer capítulo de esta investigación explicó las características del estado de cosas actual dentro del marco de lo que es considerado por Octavio Paz como una crisis de los postulados de la modernidad. En este análisis se pudo concluir que, en efecto, los presupuestos modernos expuestos aquí no son lo que en sus inicios la modernidad se había planteado, en consecuencia, se puede decir que, de algún modo, se han malogrado y, en el peor de los casos, han conducido al hombre a una situación de apatía e individualidad que, por consiguiente, ha traído consigo trastornos sociales impensados que dan la impresión de ser incorregibles o, por lo menos, que resarcir los daños implica un ardua tarea.

En consonancia con Paz y con otros autores, se afirmó que la era contemporánea sigue siendo parte de la modernidad y no otra época, pues los postulados que la definen perviven aunque, como se expuso, con efectos que no fueron previstos en el gran proyecto de la razón moderna. Esos efectos, ciertamente poco alentadores, son:

²⁷³ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, pp. 36 y 37.

proliferación del individualismo egoísta, relativismo, ausencia de sentido, apatía, etc. Es así que, ante estas circunstancias históricas, se aplicó a la *Poética* paciana un ejercicio hermenéutico filosófico para explorar sus posibilidades, asumiéndola como fuente que emana probabilidades de cambio del mundo de la vida de los hombres en la sociedad contemporánea, es decir, como un método de conocimiento y acción.

En este sentido, partiendo de la afirmación de que el *ars poetica* de Paz tiene un fundamento filosófico, se pretendió explicitar el *por qué* y el *cómo* de la *Poética* para poder ser asumida en la vida concreta del hombre actual. Esto obligó a que, más que hacer elucidaciones en abstracto, se intentaran explicar, aludiendo a lo más práctico y cotidiano, las ideas pacianas.

Debo añadir que, como se anotó en la Introducción, he disentido de la afirmación de Octavio Paz respecto a que “La conversión del yo en tú –imagen que comprende todas las imágenes poéticas- no puede realizarse si antes el mundo no reaparece”²⁷⁴. Y es que, desde mi ejercicio de interpretación, la recuperación de la imagen del mundo es un momento al que no se puede llegar si antes el hombre no se extraña del ese mundo; si, ante esa especie de proscripción, no se encuentra consigo mismo y después con los demás; si, posterior a ese reconocimiento mutuo no entabla un diálogo; si, a partir ese diálogo no reconoce que aquel mundo es más que materialidad. Tales momentos progresan de manera consecutiva: uno engendra, necesariamente, al otro. Por ello, este trabajo doctoral sostiene que, para conducir a la *Poética* a su punto culminante, a lo que Paz llama *la encarnación del verbo*, la reaparición del mundo es, sí, un momento significativo, pero no anterior a la “conversión del yo en tú”.

Ahora bien, independientemente de si podemos afirmar de manera definitiva si estamos o no seguros de llamar a nuestra época *moderna* o *postmoderna*, lo cierto es que hay una crisis del espíritu o, lo que es lo mismo, del mundo humano. Esto es explicable si se reflexiona en el hecho de que ante los presupuestos que han definido a la época moderna por lo general se asume una actitud de pesimismo, de desengaño, que trae como consecuencia que los hombres contemporáneos se perciban y se muestran al mundo inconformes e insatisfechos. Tras esta evidencia desalentadora, hay algo que parece necesario aclarar: la modernidad nunca ha sido –o fue- determinista. Desde su

²⁷⁴ Octavio Paz, *El arco y la lira...*, p. 261.

origen y en su desarrollo siempre evidenció aquello que pretendía, el horizonte al que se encaminaba: la transformación de la realidad, la posibilidad de hacer del mundo otra cosa de lo que había sido. El logro es evidente: nuestra época es otra cosa, nuestros presupuestos, otros, nuestras motivaciones, otras, nuestros rumbos, otros. Esos cambios tienen, como se ha señalado, sus lados negativos... las cosas no han sido como se preveía.

En este contexto, la afirmación paciana de que ahora más que nunca los hombres somos contemporáneos tiene como trasfondo la idea de que nuestro espíritu está en igualdad de circunstancias: el desconcierto. En un mundo abierto, globalizado, con innumerables opciones como en el que vivimos, los espíritus no son plenos ni felices. Ciertamente, no es posible afirmar que en algún momento histórico precedente lo fueran de manera definitiva. Pero las cosas, en el tiempo presente, parecen haberse agravado. Los sucesos cotidianos y los datos así lo muestran: un suicidio cada cuarenta segundos (según la Organización Mundial de la Salud), 800 mil al año; de estas estadísticas, el veintiún por ciento se da en países con un alto índice de desarrollo como Finlandia, Canadá, Francia, Japón y Bélgica. Estos datos no son superfluos: son la evidencia del caos que hace presa de los espíritus independientemente de su riqueza o pobreza material y de la pretendida apertura a todas las formas de ser. ¿Y qué decir de la violencia generalizada cuyo trasfondo son los muchos y variados odios que nos profesamos?

En este escenario poco alentador, quiero demorarme un poco en la cuestión sobre la utilidad del arte. Al respecto, entiendo que las respuestas son múltiples y que difícilmente se puede llegar a un acuerdo general. Con todo y ello, muchos autores y corrientes convienen en que es una forma de consciencia sublimada (están las excepciones, por supuesto, como el escepticismo —el arte es ficticio, confunde, es inútil— y la tradición postmoderna —el arte no representa ninguna acción o compromiso revolucionario) que implica ir más allá de sí mismo pero, paradójicamente, obedeciendo a una circunstancia que viene de fuera de sí: a una necesidad anímica o material que está en el mundo. Desde esta perspectiva, el arte siempre será útil independientemente de la forma en que se manifieste.

Esta cuestión despertó en Paz más que una simple respuesta pues, más allá de la utilidad del arte, en específico de la poesía, se preguntó si ésta era la forma de consciencia más pura a la que el hombre podía aspirar. Su respuesta fue: sí.

El esqueleto del ars poetica de Paz es una amplísima tradición no sólo artística, literaria y poética, sino filosófica, antropológica e histórica que da forma a sus reflexiones sobre la poesía como la manifestación más propicia de sublimación de la consciencia, más, incluso, que la filosofía y la religión, puesto que, desde su perspectiva, éstas han claramente demostrado que son, o incapaces o insuficientes. Ahora bien, considero que toda reflexión está orientada, es intencional, pretende siempre algo. Aun en el caso de la filosofía, cuando se habla del amor por el saber, hay un trasfondo: el amor. Reflexionar, además, siempre tiene efectos, impacta en algo. Las reflexiones de Octavio Paz en torno a la poesía tienen un claro objetivo y una derivación: transformar la consciencia y, como consecuencia, al hombre y al mundo. La pretensión es arriesgada: las subjetividades son disímiles y los contextos de vida también. Aunque parece evidente que los hombres deben encontrar aquello que les permita concordar entre sí, la experiencia poética no forma parte de alguna agenda pública y la sensibilidad está cada vez más ausente, aunado al hecho de que ya otros han formulado una propuesta así de aventurada, como es el caso del romanticismo y el surrealismo, sin resultados.

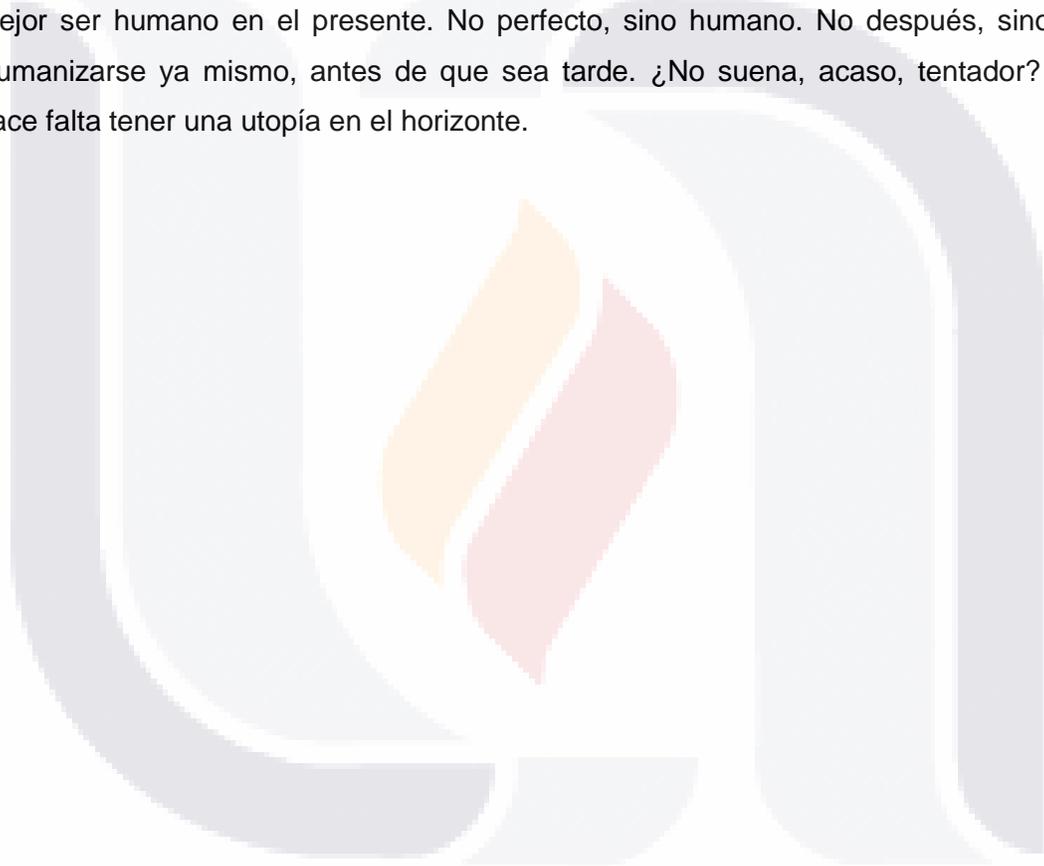
La historia de las respuestas sobre el arte y su posible utilidad muestra la complicación que encierra la pregunta. Desde los griegos el tema ha estado en constante escrutinio y, parece, aún hay mucho que decir. Lo que salta a la vista es que las respuestas se formulan en relación a los contextos y la dependencia que el espíritu y la consciencia tienen con ellos: las respuestas obedecen a las necesidades anímicas o materiales del mundo, como ya mencioné. En su caso, Octavio Paz no se conforma con hacer reflexiones sobre el arte como expresión humana que manifiesta algunos rasgos esenciales que distinguen al hombre de los demás seres vivientes; con lo que supone el proceso de producción artística, su sistematización o su desarrollo histórico; con describir paisajes naturales o a la ciudad; con figurar las emociones de los hombres y las mujeres; con ser una declaratoria de rechazo hacia el *status quo* de la época; con pretenderla manantial de normas morales; o como él lo expresa, con “el chisporroteo de lo poético”. No. Paz va más allá.

La desmesura de la *Poética* paciana es ambigua. Por un lado, pretende cambiar al mundo, tarea casi impensable para los hombres contemporáneos, que no encuentran la salida a sus problemas puesto que cada uno de ellos implica a otros: los económicos tienen que ver con los laborales, los laborales con los estatales, los estatales con los globales...; y en lo referente al entendimiento con los demás, la situación es igualmente desalentadora, pues cada uno está inmerso en una situación general de cerrazón y hermetismo. Por otro lado, esta *Poética* es concebida como un medio que pueda contribuir a hacer posible el equilibrio de los hombres y las sociedades mediante la simplicidad del amor y la fraternidad. ¿A enormes problemas, soluciones simples? Tal vez por ello, por simple, infunde incredulidad.

Lo cierto es que resulta temerario el hecho de que, en un contexto de mucha mayor complejidad que el que Paz vivió e imaginó —es decir, más de sesenta años después de la primera edición de *El arco y la lira*—, esta tesis proponga la viabilidad de la *Poética* paciana como una forma de acercamiento a la comprensión del hombre y el mundo. No obstante, también es verdad que, ante los argumentos dados por Paz es imposible no detenerse a reflexionar qué pasaría si los hombres pusiésemos en práctica aquellos atributos en la vida cotidiana y comenzásemos a guiarnos más por la experiencia poética, por extravagante que esto parezca, al fin y al cabo, la modernidad lo permite: en tanto que su fundamento es el cambio, nada está dicho de antemano, todo es susceptible de ser transformado.

A todas luces, la impresión que deja la *Poética* es que se parece más a una quimera que a un método de conocimiento y acción. Sin embargo, al respecto, es importante precisar una cuestión que es, de algún modo, la conclusión de la presente investigación. En primer lugar, las utopías siempre han ocupado un puesto significativo en la filosofía debido a que las reflexiones que tienen como su centro al hombre no pueden dejar de imaginar qué sería del mundo si los sujetos orientasen todas sus capacidades hacia un solo fin: el de la plenitud humana. Religiosas, filosóficas o sociales, las utopías no únicamente se refieren a aquello que no es, es decir, un “no-lugar”, sino a lo que, consumados ciertos requerimientos, se podría llegar a ser. En este último sentido tienen una función cardinal en la vida de los hombres: su noción encierra en sí misma una crítica a la realidad social, política y humana, cuestión que en ningún momento debe dejar de estar presente en el imaginario social, independientemente de qué tan tolerable o

desastroso sea el estado de cosas en que se está inmerso, puesto que esa crítica siempre plantea un mejoramiento. En segundo lugar, la *Poética* de Octavio Paz sería una utopía *sui generis*. Puesto que considera la necesidad de un cambio sustancial del hombre frente a sí mismo y a lo que conforma la totalidad de su existencia y plantea un camino para lograrlo, se inscribe dentro de la segunda acepción de utopía, es decir, la de la posibilidad. La excepcionalidad de la *Poética* radica en que, a diferencia de la idea ordinaria de utopía, en la que ciertas acciones conducen a un estado de perfección en el futuro, Paz sugiere que el estado al que debe aspirar el hombre es a convertirse en un mejor ser humano en el presente. No perfecto, sino humano. No después, sino ahora. Humanizarse ya mismo, antes de que sea tarde. ¿No suena, acaso, tentador? Insisto: hace falta tener una utopía en el horizonte.



BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR Rivera, José Antonio (Comp.), *Aire en libertad. Octavio Paz y la crítica*, FCE, México, 2015.

APPADURAI, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, FCE, Argentina, 2001.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Porrúa, México, 1996.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, España, 2014.

AYER, A. J. (Comp.), *El positivismo lógico*, FCE, Madrid, 1965.

BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978.

- *La ilusión vital*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, FCE, Argentina, 2002.

BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, España, 2010.

BERIAIN, Josetxo (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Anthropos, Barcelona, 1996.

BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Argentina, 1989.

BOUTOT, Alain, *¿Qué sé? HEIDEGGER*, CONACULTA, México, 1991.

CASULLO, Nicolás (Comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Retórica, Buenos Aires, 2004.

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, Núm. 343-345, enero-marzo, Madrid, 1979.

COMTE, Auguste, *Principios de filosofía positiva*, Imprenta de la Librería del Mercurio, Núm. 38, Santiago, 1875.

DOMÍNGUEZ Michael, Christopher, *Octavio Paz en su siglo*, Aguilar, México, 2014.

ECO, Humberto, *Apocalípticos e integrados*, Lumen, España, 1984.

- *Obra abierta*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992.

ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, EMECÉ, Argentina, 1968.

ESCALANTE, Evodio, *Las sendas perdidas de Octavio Paz*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones Sin nombre, México, 2013.

FERREIRA Pinho, Mario Vitor, *Volver al Ser: un acercamiento a la poética de Octavio Paz*, The University of British Columbia, Canadá, 1991.

FORGUES, Roland, *Octavio Paz. El espejo roto*, Universidad de Murcia, Murcia, 1992.

GAOS, José, *Obras completas. Epistolario y papeles privados*, Tomo XIX, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1999.

GIRAUD, Paul-Henri, *Octavio Paz. Hacia la transparencia*, El Colegio de México, México, 2014.

GÓMEZ Romero, Isidro, *La filosofía y la crisis del hombre contemporáneo*, p. 228. Recuperado el 26 de febrero del 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=28706>

HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978.

- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Bogotá, 1989.

- *El ser y el tiempo*, Planeta-Agostini, España, 1993.

- *Serenidad*, ODÚS, Barcelona, 1994.

- *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.

- *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 2010.

HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2010.

HORKHEIMER, M. y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*. Recuperado el 20 de febrero del 2016 de <https://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm>

KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2008.

LEVY-BRUHL, Lucien, *La mentalidad primitiva*, La pléyade, Buenos Aires, 1972.

MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

MARX, Karl, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, pp. 121-137. Recuperado el 19 de abril del 2017 de <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf>

MARX, K. y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Valdemar, Madrid, 2005.

PAZ, Octavio, *Las peras del olmo*, UNAM, México, 1965.

- *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

- *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México, 1979.

- *Al paso*, Seix Barral, México, 1992.

- *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona, 1993.

- *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Seix Barral, México, 1998.

- *El mono gramático*, Seix Barral, Barcelona, 2001.

- *Itinerario*, FCE, México, 2003.

- *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 2007.

- *Pasado y presente en claro*, FCE, México, 2010.

- *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, FCE, México, 2011.

- *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a "El laberinto de la soledad"*, FCE, México, 2012.

- *Obras completas, Tomo I*, FCE, México, 2013.

- *Poesía, pan de los elegidos*, Universidad Veracruzana, México, 2014.

- *El arco y la lira*, FCE, México, 2015.

PERALTA, Braulio, *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz*, Raya en el agua, México, 1998.

PLATÓN, *Diálogos*, Porrúa, México, 1996.

PLATÓN, *Diálogos*, Tomo II, Gredos, España, 2014.

REVISTA IBEROAMERICANA, Vol. XXXVII, Enero-Marzo de 1971, Núm. 74, Universidad de Pittsburgh, Pennsylvania, 1971.

RITZER, George (Ed.), *Frontiers of social theory. The new syntheses*, Columbia University Press, New York, 1990.

SAÍNZ, Enrique (Comp.), *Octavio Paz*, Casa de las Américas, La Habana, 2013.

TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la modernidad*, FCE, Buenos Aires, 1994.

VÁSQUEZ Rocca, Adolfo, *La postmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos*, Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 29 (2011.1).

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987.

VEGA, Amparo, *Perspectivas de la estética y la política en J. F. Lyotard*, Revista de Estudios Sociales, No. 35, abril del 2010, Bogotá.

VERANI, Hugo J., *Pasión crítica*, Seix Barral, México, 1985.

- *Octavio Paz: el poema como caminata*, FCE, México, 2013.

VILLORO, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, FCE, México, 1992.

ZAMBRANO, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996.

1993: Aquel diálogo con Julio Scherer García. *Paz: Lo que creo, pienso y quiero*.

Recuperado el 12 de julio del 2016 de

<http://www.proceso.com.mx/90067/>

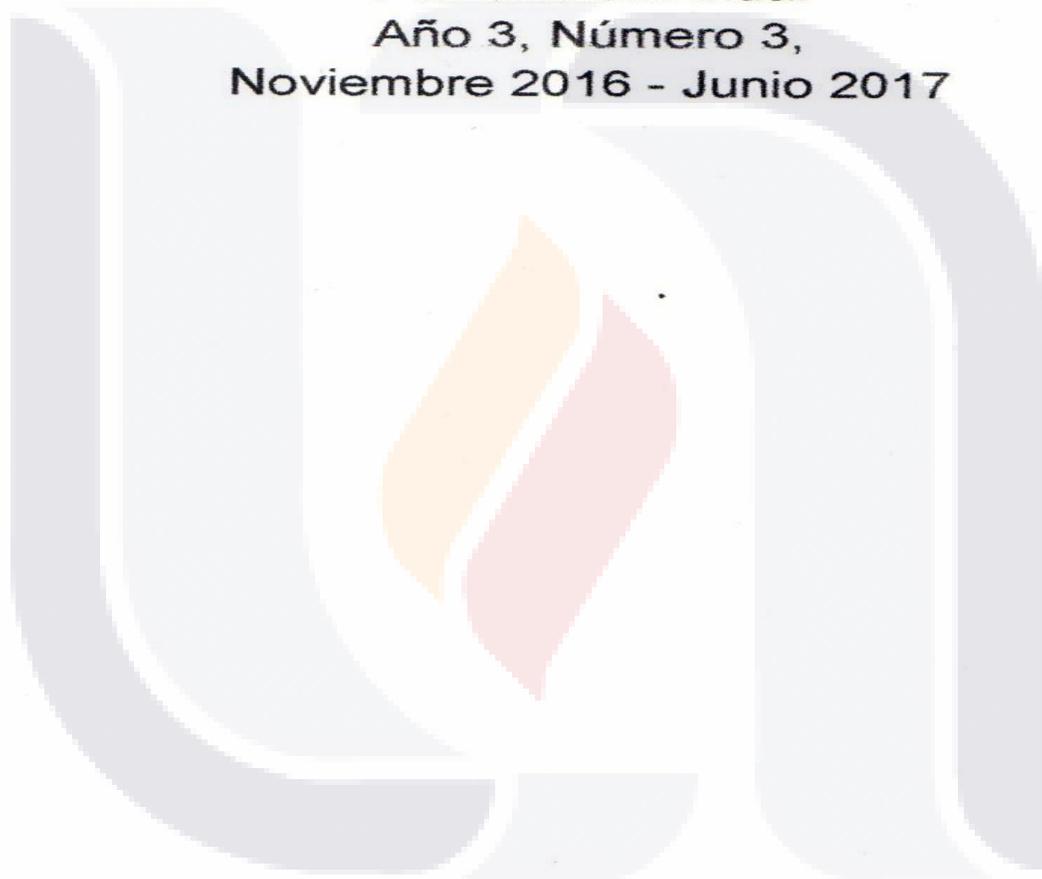


ANEXO



Convivencia

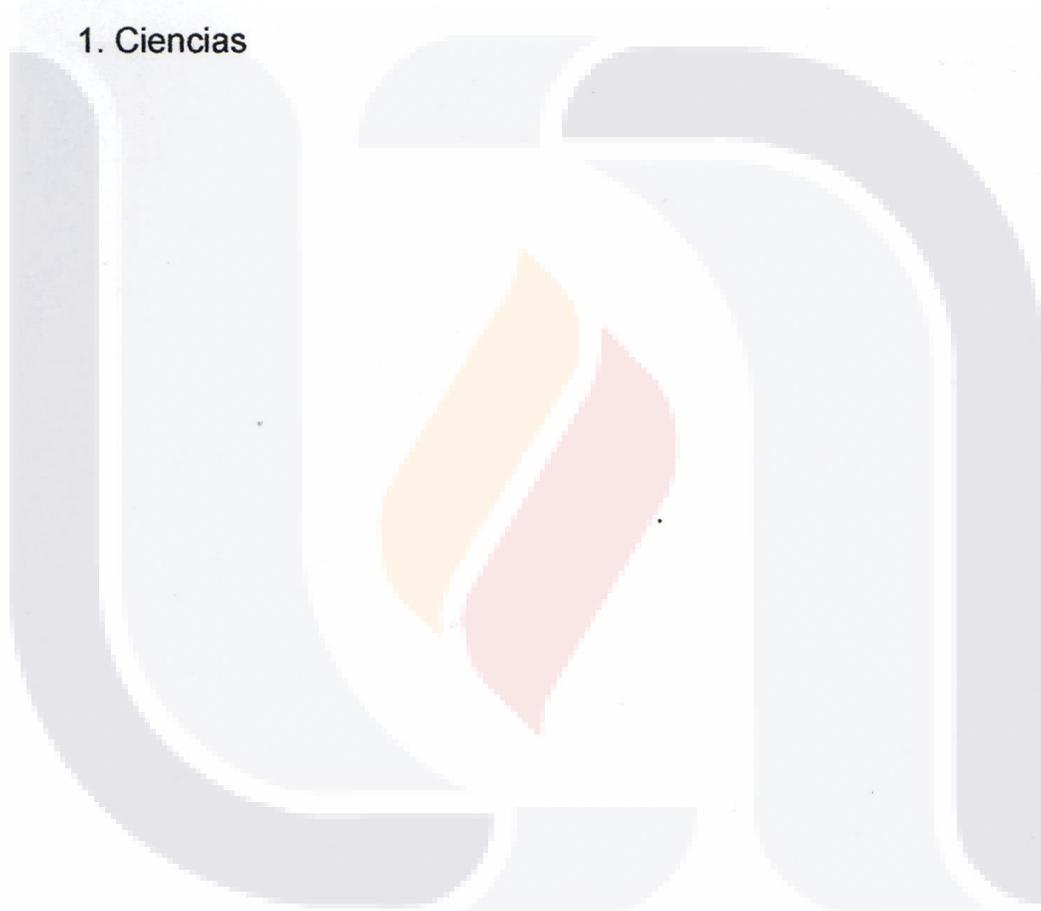
Publicación Anual
Año 3, Número 3,
Noviembre 2016 - Junio 2017



UNIVERSIDAD DE PANAMÁ
Doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales
Vicerrectoría de Investigación y Postgrado

Convivencia sobre América Latina, el Caribe y el Mundo. Año 3 (2016-2017). Panamá: Facultad de Humanidades y Vicerrectoría de Investigación y Postgrado
ISSN: 2313-7290

1. Ciencias



CONVIVENCIA es una publicación de la Facultad de Humanidades y de la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de Panamá. Tiene como propósito fortalecer el perfil de la investigación, de la reflexión y de la crítica de esta universidad con la participación de investigadores nacionales y extranjeros y, por lo tanto, también aceptamos trabajos en inglés. Su público es académico, pero tampoco olvida a la ciudadanía en general.

Convivencia

Publicación Anual, año 3, N°3,

Noviembre 2016-Junio 2017

ISSN: 2313-7290

Universidad de Panamá

Vicerrectoría de Investigación y Postgrado

Doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales

Director

Doctor Filiberto Morales

Editor

Doctor Luis Pulido Ritter

Comité Editorial

Doctora Edilcia Agudo, Magíster Vilma Chiriboga

Consejo Científico

Doctora Ánxela Romero-Asvaldsson (Universidad de Liverpool)
Magíster Marcela Camargo (Universidad de Panamá)
Doctora Ana Elena Porras (Universidad de Panamá)
Doctor Erasto Espino (Universidad Santa María La Antigua)
Doctor Kristian van Haesendonck (Universidad de Lisboa)
Doctor Víctor Valembois (Universidad de Costa Rica)
Doctor Néstor E. Rodríguez (Universidad de Toronto)
Doctora Ethel García Burchard (Universidad de Costa Rica)
Doctora Alexandra Ortíz Wallner (Universidad de Berlín)
Magíster Margarita Vásquez (Universidad de Panamá)
Doctor Dídimo Castillo (Universidad Autónoma de México)
Doctora Alice Lamounier (Universidad de Costa Rica)
Doctor Emiliano Coello Gutiérrez (Universidad Autónoma de Madrid)

Información:

Correo electrónico: convivencia.universidadpanama@gmail.com

Teléfono: (507) 523-6025

Dirección web: <http://www.up.ac.pa/vip/>

Dirección:

Universidad de Panamá
Estafeta Universitaria
Apartado 3366
Panamá 4, Panamá

Convivencia

Publicación Anual, año 3, N°3,

Noviembre 2016-Junio 2017

ISSN: 2313-7290

Universidad de Panamá

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Vicerrectoría en Investigación y Postgrado

Índice

7 Presentación del Editor

Artículos

11 Razón deseante, escrituras de la comunalidad y sujeto no-unitario: una visión decolonial en un mundo transhumano.

Cándida Elizabeth Vivero Marín

31 Lo público en el contexto de un cambio epocal. La perspectiva de la comunicación pública para situar la mirada y atender lo glocal.

Cosette Celecia Pérez

María Janeth Sánchez Rodríguez

51 El Idioma Español en la Construcción de la Identidad Cubana durante la Primera Mitad del Siglo XIX.

José Aguilera Manzano

Ensayos Libres

- 81 La Conciencia de la Mariposa Transnacional para Entender la Homosexualidad en Panamá.
Juan A. Ríos Vega
- 109 Un punto de vista sobre la investigación en las universidades ecuatorianas.
Manuel Ferrer Muñoz
- 129 Panamá: (re)cuentos de la nación en diáspora.
Damaris Serrano Guerra

Entrevista

- 157 Nelson Maldonado -Torres: Las Humanidades y el Giro Decolonial en el Siglo XXI.
Por: Abdiel Rodríguez Reyes
- 167 Normativa de publicación

Presentación del Editor

Dr. Luis Pulido Ritter

En este tercer (3) número de **Convivencia** (Latinoamérica, el Caribe y el Mundo) hemos presentado la convocatoria, bajo el siguiente lema: “Nuevas consideraciones teóricas: Pensar el mundo y las culturas”. Por un lado, no se ha establecido ninguna frontera teórica o metodológica y, por otro lado, no hemos querido tampoco demarcarlo temáticamente.

El propósito ha sido tratar de saber cuáles son las preocupaciones principales de los investigadores y se puede afirmar que el tema de la violencia, en todas sus formas y expresiones, es el que más ocupa a la región. Hemos reunidos estos textos y haremos un cuarto número con los mismos. Además, hemos recibido una buena cantidad de trabajos de algunas de las llamadas especializaciones en el campo de las ciencias sociales y humanas y, en este sentido, el proceso de selección ha sido arduo y muy lento. El proceso de hacerlos pasar por lecturas de pares requiere su tiempo y se interponen contingencias no previsibles. Esperamos haber cumplido entonces con una buena selección de trabajos que hemos dividido en tres partes: artículos, ensayos y entrevistas. Como podrá verse en el índice, hay cuatro trabajos que se ocupan de la decolonialidad y la postmodernidad, el género y el sexo, el eurocentrismo y la descentralización teórica, como son los trabajos de Vivero Marín; Celecia Pérez y Sánchez Rodríguez; Ríos Vega y Rodríguez Reyes. Estos trabajos muestran una tendencia clara de preocupaciones teóricas en el continente y todos apuestan por lo transdisciplinario con temáticas novedosas que forman parte también de los debates públicos latinoamericanos y caribeños. Es aquí, por lo tanto, que la academia ha llegado a comprender que es necesario reformular categorías, conceptos y métodos para estar a la altura de las problematizaciones académicas internacionales

7 _____

Presentación

y las exigencias de las sociedades latinoamericanas que, más que estar en crisis, están reinventándose por paraderos todavía inesperados. Aparte de estos trabajos hemos incluido también tres textos que, de manera diversa, crítica y novedosa, se ocupan del Caribe, como el de Damaris Serrano Guerra, del idioma español en la Identidad Cubana, de José Aguilera Manzano, y, finalmente, el de Manuel Ferrer Muñoz sobre la investigaciones ecuatorianas, muy útil para todos los académicos de la región.