

¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad¹

Valentine Y. Mudimbe
Duke University

Mudimbe, Valentine Y. 2006. "¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 20 N.º 37, pp. 327-357.

El término "lineal" relacionado con ecuaciones, teorías e interacciones físicas, no describe líneas rectas. Significa, más bien, en un sentido amplio, que se pueden adicionar cosas.

Glosario en S. W. Hawking, K. S. Thorne, I. Novikov, T. Ferris, A. Lightman, R. Price, *El futuro de la era espacial*

La vida se burla de la razón y la razón se burla de la vida. La filosofía escolástica-aristotélica se concibe en el interés por la vida, un sistema teleológico-evolucionista, racional en apariencia, que debe ser el sustento de nuestro deseo vital. Esta filosofía [...] era, en su esencia, apenas un truco de la vida para obtener la ayuda de la razón. Pero la razón lo hizo con tal presión que terminó por pulverizarla.

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*

Que estoy soñando y que quiero obrar hacer bien, pues no se pierde el hacer bien aun en sueños.

Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*

1 Este artículo se deriva de la ponencia leída por V. Y. Mudimbe en el XI Congreso de Antropología en Colombia, celebrado en la ciudad de Santa Fe de Antioquia entre el 24 y 26 de agosto de 2005, y asimismo se alimenta de la estadia del autor en Colombia. El texto fue leído el 2 de febrero de 2006, en la Katholieke Universiteit Leuven de Bélgica. El autor agradece a Filip de Boeck, quien organizó y precedió la sesión, a E. Corinne Blalock, su asistente, por su continua colaboración, y a Diane Ciekawy por ayudar en la corrección del borrador. La traducción al español, del original inglés, fue realizada por Álvaro Ruiz Ospina.

Dedico este texto a mis estudiantes latinoamericanos, que me han enseñado a leer líneas absurdas en economías compactas de signos.

¿Qué es una línea? La pregunta es ingenua para cualquiera, simple y crédulo; no sería necesario buscarla en el diccionario. ¿Acaso la noción de línea no trae a la mente imágenes y representaciones que son transparentes al punto de no necesitar explicación? Cualquier interlocutor sabe que una línea, real o imaginaria, significa un camino, un punto continuo, un signo en movimiento. Desde esta percepción, uno podría emplear el término en expresiones que sirven a la vez para designar una realidad y para representarla; por ejemplo: la línea de una montaña, para contornearla; la línea de un cuerpo, para darle forma; la línea de agua, para demarcar. Esta metáfora opera en nuestra vida cotidiana con tal eficacia que olvidamos cómo esta simple palabra no sólo organiza nuestra percepción espacial sino que también determina nuestra conceptualización de las relaciones básicas entre adelante y atrás, profundo y superficial, adentro y afuera, cerca y lejos, encendido y apagado, arriba y abajo, presente y pasado, hoy y mañana, etc. Considerando este conocimiento, podemos pasar a la direccionalidad que sugiere la línea, a la idea de separación y distinción de partes que crea. Nuestra geografía física, el dominio total de nuestra cultura, que abarca configuraciones mentales y nuestras relaciones con la naturaleza, es una topografía estructurada por líneas.

No es mi intención encaminar esta reflexión hacia los debates dados en el centro del estructuralismo hace algunas décadas, en los que se discutía si las oposiciones binarias, inseparables de la noción de línea que define su distancia, eran o no construcciones sociales. Mi propósito es, desde lo común de las líneas como figuras que determinan espacios en la práctica cotidiana, cuestionar lo que éstas suponen e imponen en alegorías que nos inducen al diálogo o nos separan en la confrontación.

Aprovechando mis divagaciones culturales y entendiendo la alegoría, a partir de Walter Benjamin, en el sentido de una actitud cultural (*Anschauung*) y como una forma de visualizar algo (*Anschauungsweise*), en otras palabras, un “habitus”, me gustaría considerar algunas de las paradojas con referencia a la identidad y la alteridad en nuestra cultura global contemporánea. De esta manera, sin partir de grandes teorías sobre el orden de las cosas, pero sí desde la experiencia subjetiva de un profesor estadounidense nacido en África —en muchos sentidos una minoría estructural dedicada a tareas que trascienden el tiempo y las geografías— emprendo esta meditación acerca del verbo intransitivo griego *Θαυμάζω* (*thaunato*), maravillarse, asombrarse, tanto en lo positivo como en lo negativo. Por esto, el concepto se transmuta en ocasiones en *τρημα* (*trêma*), el sustantivo para perforación. Su equivalente en español, *trauma*, simboliza un choque que produce un daño psicológico duradero, llevando posiblemente a una neurosis. Diríamos por tanto que, desde la simplicidad de la semántica de una línea, no hay que preocuparse mucho por interpretar tal proceso. En efecto, ¿no pertenece a la banalidad de nuestra existencia diaria, precisamente al manejo de nuestra actividad y el estrés que esto produce cuando se correlaciona

con alineaciones saludables? Existen en principio, al alcance de todos, habilidades y técnicas para manejar las exigencias de la vida contemporánea. Es correcto: las terapias de relajación de las Bellas Artes y el monitoreo del estrés mental se han vuelto disciplinas populares para “atraer y crear armonía e integridad en un mundo caótico”. De hecho, la última frase se transplantó del subtítulo de *Living in Balance [Viviendo en equilibrio]*, (Conery Press, 1988), un libro de autoayuda de Joel Levey y Michael Levey, dos reconocidos especialistas en el tema del “equilibrio entre la vida y el trabajo”, y fundadores de la empresa Inner Work Technologies Inc. en Seattle. Este libro, dignificado por la autoridad moral del Dalai Lama, autor del prólogo, prescribe una agenda esbozada en tres ejes principales: primero, una aproximación desde el interior hacia el exterior al equilibrio y la integridad; segundo, la armonía de mente-cuerpo-espíritu entre la energía y el espíritu; tercero, maneras de expandir el círculo de equilibrio y abarcar la totalidad, desde nuestro hogar hasta el mundo, por medio del juego y el trabajo. Desde luego, la perspectiva de esta “investigación de punta sobre el desempeño humano” da mucho que pensar; en todo caso, estimula la orientación lineal que he resaltado hasta el momento, cambiando levemente la medida de una línea como un punto continuo con dirección recta, al enfatizar su aspecto algunas veces circular y curvo, ya aludido a propósito de su contigüidad con la idea de forma. Con referencia a este valor, se puede representar una línea como una desviación de la rectitud, una inclinación suave, un ángulo que desvía un plano y reorganiza de esta manera la morfología de una figura.

Las prescripciones en todos los campos, particularmente en el de las líneas culturales son siempre intimidantes. Por otro lado, a favor o en contra del tipo de programas que inventan y promueven líneas para identidades saludables en nuestro tiempo, ¿tendría sentido, retomando su conferencia en Viena de 1935, reformular las dudas de Husserl en torno a las líneas de “nuestro mundo circundante, que es una estructura espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica”? En resumen, ¿cómo aprehenderlas con profundo respeto por la validez subjetiva de lo particular, en su conjunción con lo incondicionalmente universal? Y desde dicho marco de referencia, ¿cómo evaluar líneas de narrativas que separan y conectan las figuras de una praxis en su doble dimensión, una negación de una negación, y una apertura a lo desconocido? Para mí, estas figuras despliegan, a su manera, los compromisos que se viven a diario en la traducción a través de tres códigos lingüísticos: inglés, francés y español. De cierta manera, estos códigos realizan el mundo imaginario que habito y que está limitado por tres preguntas, todas dinámicas, pero básicamente inestables en su identificación con la confusa idea de línea: en la comunicación, ¿qué significa modificar una serie de afirmaciones, o una serie de imágenes, como mi línea de expresión, de mi visualización? En el trabajo, ¿qué sentido tiene modificar mis intervenciones desde la línea de mi actividad? En un juicio, ¿qué significa modificar una orientación desde mi línea de creencias?

Todos los argumentos fundamentales, los paradigmas morales positivos y sus alternativas, las elecciones culturales y sus estrategias, en nuestros mundos

construidos con restricciones naturales y sociales, están relacionados con una línea fundamental, aquella articulada por un pecado original. Jean Paul Sartre bien lo expresó en *El ser y la nada [Being and Nothingness]* (Washington Square Press, 1956). Existimos en un mundo en el que, individual o colectivamente, somos superfluos y en el que alienamos a otros al posicionarnos como sujetos y, a cambio, estos otros no pueden sino alienarnos, ya que son sujetos por derecho propio. Y el filósofo francés añade “es el sentido de la famosa línea de las Escrituras: ‘Supieron que estaban desnudos’ [...]. Así, el pecado original es mi surgimiento en un mundo donde está el otro y, cualesquiera que fueren mis relaciones ulteriores con el otro, no serán sino variaciones sobre el tema original de mi culpabilidad” (Op. cit.: 531).² Éste es el lugar desde donde se puede tematizar una identidad social. Es un autoconcepto que sobrelleva una sensación creciente de pertenecer a unos grupos incluyentes ya construidos (una raza, un género, una religión), y que accede gradualmente a su ser, como una libertad. Una identidad social, al afirmarse en el “nos” y de cara a los grupos exteriores, supera su génesis, se afirma en un proyecto que, en las relaciones concretas con los otros y en referencia a sí mismo, se identifica con su propia capacidad (y la de otros) en la labor de volverse una trascendencia. Esta visión utópica resarce el pecado original, pero no lo borra, ni siquiera puede negarlo. Culpable, está bien, lo soy y, al mismo tiempo, estoy seguro de que esta forma de culpa no puede limitarse a nadie individualmente. Con Jürgen Habermas y Jacques Derrida, en su diálogo sobre el terror (entrevistados por Giovanna Borradori en *Filosofía en una época de terror [Philosophy in a Time of Terror]*, University of Chicago Press, 2003), yo creo también que la razón principal reside en una evidencia transparente, es decir que nuestras identidades están tan entretreídas y son tan interdependientes que, en la multiplicidad incalculable de sus narrativas, superan todos nuestros límites (género, raza, sistemas de creencias, etc.) y nos obligan a vivir simultáneamente, una y otra vez, en múltiples territorios. Es más: hoy en día, cada uno de nosotros, por este mismo hecho, se fracciona en muchos trozos de experiencias, al punto que debemos admitir que cada uno es, en realidad, una comunidad con componentes más o menos autónomos estructuralmente.

Estas observaciones apuntan a una perspectiva: encarar algunos efectos de la alineación en nuestro mundo global a través de conductas que determinan las identidades sociales; y en consideración a la dignidad humana, resaltar la singularidad de su identidad como lo que debe ser: un proyecto autónomo en topologías culturales claramente definido a partir de un paisaje teórico con sus líneas interconectadas. Éstas deben contribuir a la fundación de una representación legítima y sus rasgos. En un diccionario de inglés se define una topología como el estudio topográfico de un lugar dado y se agregan a menudo dos extensiones metafóricas a este primer significado:

2 Nota del traductor: la traducción de la cita fue tomada de la edición en español del libro publicado por Alianza Editorial, 1984, p. 433.

del léxico médico, la estructura anatómica de un área específica, o parte del cuerpo; y de las matemáticas, el estudio de las propiedades de las figuras geométricas. Estas dos metáforas me permiten una delineación de los esquemas interpretativos con los que he vivido durante los últimos años, aunque sus líneas se inscriben, con seguridad, en la pasión de una vida y su singularidad. En esta retrodicción, bien o mal, hay más líneas que convergen hacia el mismo desafío, la invención de identidades, y que adaptan su perspectiva antiesencialista. La estructura básica del argumento devela una ansiedad con respecto a la interasociación de tres razones en pugna (la económica, la política —fundida con la cultural— y la ética), a cómo funcionan éstas en sistemas complejos y a cómo estos sistemas manipulan explícitamente la noción técnica y cultural de diversidad; y, de hecho, con respecto a en lo que se convierten los conceptos de identidad y alteridad en las configuraciones trazadas por líneas moralmente inestables. Una cosa es percibir y analizar este asunto, aun cuando se emplean fuentes creíbles como referencia; otra, cerciorarse si uno, al menos parcialmente, no se ha deslumbrado conceptualmente; y, en torno a tal duda, surge un nuevo problema que tiene que ver con la identidad del vidente en sus interferencias con las líneas semánticas de un verbo, *verstehen*, una actividad que correlaciona la percepción (*Einsicht, Wahrnehmung*) y el entendimiento (*Einsicht, Verständnis*).

Gracias al libro *Un antropólogo en Marte. Siete historias paradójicas* [*An Anthropologist on Mars. Seven Paradoxical Tales*] (Knopf, 1995) de Oliver Sacks, profesor de neurología en el Albert Einstein College of Medicine, en Nueva York, conocí las correlaciones entre la ceguera fisiológica y la ceguera psíquica, en lenguaje técnico el *síndrome de Anton*, que significa actuar a ciegas. Para emplear la interpretación de Sacks, éste se caracteriza por moderar la inestabilidad del propio sistema visual y la identidad visual a tal punto que, incluso para el terapeuta, se vuelve “muy difícil, a veces, saber qué está pasando, y distinguir entre lo ‘fisiológico’ y lo ‘psicológico’” (Op. cit.: 138). Con las referencias de Sacks a mano, fue posible especificar la paradoja al explorar tres ejes principales: el primero se sugiere en los análisis críticos del libro de Oxford *Companion to the Mind* [*Compañero de la mente*] (2005), editado por Richard L. Gregory, y el libro de Blackwell *Companion to the Philosophy of Science* [*Compañero de la filosofía de la ciencia*] (2001), editado por el profesor de filosofía William H. Newton-Smith del Balliol College de Oxford. Un segundo eje se representa por dos señales: *ad montem*, en el libro de Denis Diderot *Lettre sur les aveugles* [*Carta sobre los ciegos*] (1749); y *ad uallem*, en la *Phénoménologie de la perception* [*Fenomenología de la percepción*] (1945) de Maurice Merleau-Ponty. Finalmente, el último eje, una línea analógica, representada por el tratado clásico de Ivan P. Pavlov, con la traducción de W. Horsley Gantt, *Lectures on Conditioned Reflexes. Twenty-Five Years of Objective Study of the Higher Nervous Activity Behavior of Animals* [*Conferencias sobre los reflejos condicionados. Veinticinco años de estudio objetivo del comportamiento de actividad nerviosa superior en los animales*] (International Publishers, 1980). En

síntesis, el desorden neuropsicológico paradójico se reduce a una actitud que puede ser calificada por medio de dos elementos conceptuales. El primero es la definición de Oliver Sacks:

Los procesos perceptuales-cognoscitivos, cuando son fisiológicos, son también personales —no percibimos o construimos un mundo, sino *nuestro* mundo— y llevan, se vinculan, a un ser perceptual, con una voluntad, una orientación, y un estilo propio. Este ser perceptual puede colapsar con el colapso de los sistemas perceptuales, alterando la orientación y la identidad misma del individuo (Op. cit.: 136).

El segundo elemento involucra la interacción entre lo fisiológico y lo psicológico, es decir, el síndrome de Anton; o el posible proceso de moverse de un punto de ceguera a otro, un intercambio de dos posiciones entre lo fisiológico y lo psicológico. Esto explicaría, concretamente, un fenómeno como el de *L'Aveugle qui refuse de voir [El ciego que no quiere ver]* (1771). Y, como lo propone Sacks, también se puede comparar con el mecanismo de autodefensa de los animales, con una paralización repentina; de acuerdo con Pavlov, una inhibición transmarginal consiguiente a la estimulación supramaximal, que, en una transferencia analógica, lo llevó a postular la psicosis humana como una manifestación condicionada contra los estímulos desagradables.

Considerándolo una metáfora, el síndrome de Anton —la reconfiguración o extracción de un espacio visual— puede conectarse con las alusiones de una máxima antigua: “tienen ojos y no ven”. De hecho, el proverbio se extiende, “tienen oídos y no escuchan”, ofreciendo así el significado de una posible lección: las modalidades de dos funciones sensoriales, ver y escuchar, les confiere una capacidad general para percibir y comprender. Esto, entonces, podría explicar las actitudes, en cualquier caso las maneras de inscribirse a sí mismo en el mundo. El proceso disocia un paradigma de sus efectos particulares.

El proceso también afirma al sujeto como iniciador. Él o ella pueden escoger si quieren ver, si quieren escuchar, y cómo hacerlo. En *Fenomenología de la percepción*, Maurice Merleau-Ponty enfatiza esto, observando que, en la relación entre el receptor y el percibido, es el primero quien, aprehendiendo aspectos de las cosas, las representa como propiedades de las totalidades que son las cosas. Es decir: la capacidad de ver y reconocer las cosas relaciona lo visto con la conciencia visual del sujeto, y, en esta medida, la identidad del sujeto se expresa como una *expérience corporelle*, una experiencia del cuerpo. En este sentido, una relación sujeto-objeto organiza el mundo creando una representación cultural. Es a partir de tal primacía, *la primacía de la percepción* (para referirnos a otro título de Maurice Merleau-Ponty), que uno puede entender la afirmación bastante inesperada de Jean-Paul Sartre cuando escribe en *The War Diaries [Los diarios de guerra]* (Pantheon, 1984: 15): “pienso con mis ojos”. La metáfora pone en primer plano la verdadera fundación de la ciencia cartesiana, el *ego cogito* se expresa en el *ego percipio*. En este “veo” el mundo surge un “soy visto” idéntico al objeto directo que se produce en mi autoafirmación.

Permítaseme acentuar, sobre el síndrome de Anton, sólo la línea metafórica y, como referencia, formular en paradojas algunas de las figuras que podrían desbordarse al declarar que el libro *Lettre sur les sourds et muets* [Carta sobre los sordos y los mudos] (1751) de Denis Diderot “escucha” y “habla” a su otro libro *Lettre sur les aveugles* [Carta sobre los ciegos] (1749), que trata esencialmente sobre “ver” desde la experiencia de la ceguera. En este ejercicio, partiendo de la tesis principal de Diderot acerca del milagro que puede lograr una educación competente, doy a entender, de hecho, que un sordomudo puede oír y puede hablar, y una persona ciega puede ver, con la condición de que, como Wittgenstein dijo en *Philosophical Investigations* [Investigaciones filosóficas] (209), “aceptemos el juego cotidiano del lenguaje”, y reconozcamos que “el concepto de ‘ver’ (o de ‘escuchar’ y ‘hablar’) causa una impresión confusa [...] No hay ningún ejemplo apropiado para (lo que se ve, lo que se oye, lo que se habla), el resto es simplemente vago, algo que espera clarificación”. Es precisamente hacia tal desafío paradójico que se dirige Martin Jay en “La ética de la ceguera y lo postmoderno”, un capítulo consagrado a Levinas y Lyotard en su libro *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* [En el imperio de la Mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo veinte] (University of California Press, 1993). Como él lo presenta, “el postmodernismo puede ser entendido como el capítulo culminante en una historia del ojo (enucleado). O más bien, puede paradójicamente ser la hipertrofia de lo visual, por lo menos en uno de sus modos, y a la vez su de-tracción” (Op. cit.: 546).

Denis Diderot estaba impresionado con la capacidad de percepción de Nicolás Saunderson, un hombre ciego que, a comienzos del siglo XVIII, era, irónicamente, profesor de óptica en Oxford. Oliver Sacks quien, gracias a su libro *Un antropólogo en Marte*, me orientó a esto, cuenta en el mismo libro el intrigante caso de Jonathan 1, un pintor que pierde la capacidad para ver los colores quien, luego de sufrir un accidente de automóvil en 1986, descubre que un “perro castaño es gris oscuro. El jugo de tomate es negro. La televisión a color es una mezclanza” (Op. cit.: 3). En efecto, dice el neurólogo, Jonathan “no perdió sólo su percepción del color, sino también la fantasía, y hasta la capacidad de soñar en colores. Finalmente, parece haber perdido incluso su memoria del color, ya que ésta dejó de ser parte de su conocimiento mental, de su mente [...] como su mundo colorido anterior (se tornó) más lánguido y murió dentro de él, nació un mundo completamente nuevo de percepción, de imaginación, de sensibilidad” (Op. cit.: 40).

La economía del ver sustenta la del escuchar, y se relaciona con la autoridad del habla. En este sentido, uno puede generalizar, sin duda, la posición de Lacan, quien, revalorando un modelo lineal freudiano de sujeto-formación, enfatiza una evidencia clínica y afirma en el libro *Ecrits* [Escritos] (Norton, 1977) que lo importante “en la anamnesis psicoanalítica no es una cuestión de realidad, sino de verdad, ya que el efecto del discurso total (= el de interpretar una percepción, una comprensión), es

reorganizar contingencias pasadas otorgándoles el sentido de necesidades por venir, tal como están constituidas por la pequeña libertad mediante la cual el sujeto las hace presentes” (Op. cit.: 48). Reforzando este pasaje, de su libro *On Being Normal and Other Disorders [Sobre el ser normal y otros desórdenes]* (Other Press, 2004), y asociándolo con la relación entre sujeto y mundo exterior, es decir, las modalidades que permiten a una identidad constituirse como “una cadena de significantes donde el sujeto y el otro se satisfacen, junto con el carácter específico de su relación” (Op. cit.: 211), el psicoanalista belga Paul Verhaeghe insiste de manera acertada en que “esto tiene repercusiones muy importantes para el propósito del tratamiento. El propósito del psicoanálisis no es llegar a una reconstrucción exacta del pasado, ni explicar (ni mucho menos justificar) el presente con base en la historia del sujeto. El propósito es crear posibilidades para el cambio” (Op. cit.: 211).

En tal proceso dinámico, la inscripción progresiva de un niño en el mundo o la dirección terapéutica de un adulto, es posible entender tanto la importancia de “ver”, “escuchar” y “hablar” como la distinción de rasgos que singularizan la autoformación. *Verstehen* es una manera de dominar lo percibido, lo verbalizado, lo entendido; y lo percibido se transmuta en un conocimiento. *Ich verstehe die Situation so, daß [...]*: lo que entiendo de la situación es que [...]. La proposición pone al sujeto totalmente en evidencia, afirmando su responsabilidad en un esfuerzo explícito para dar a conocer una opinión personal y esto será recibido como una idea, un pensamiento, un punto de vista (*Gedanke, Idee, Standpunkt*), una interpretación (*Deuten*), o como un proceso de conocer (*Können*).

Por tanto, se hace comprensible la metáfora en la expresión “un individuo ciego puede ver”. Para acentuar su veracidad, permítaseme regresar brevemente al texto de Diderot que, no sólo defiende su vigor, sino que también enaltece la gran capacidad del ciego para las representaciones abstractas:

Pero si la imaginación del hombre ciego no es más que la facultad de traer a la mente y combinar sensaciones de puntos palpables; y la de un vidente, la facultad de combinar y traer a la mente puntos visibles o coloridos, por consiguiente la persona que nace ciega percibe las cosas de una manera mucho más abstracta que nosotros; y en cuestiones puramente especulativas, quizá él es menos propenso a ser engañado. Pues la abstracción consiste en separar en el pensamiento las cualidades perceptibles de un cuerpo, ya sea ajeno, o del propio cuerpo en que éstas son inherentes; y el error aparece cuando esta separación se realiza de manera errónea o en mal momento —de manera errónea en las preguntas metafísicas, o en mal momento en la matemática aplicada—. Tal vez existe un cierto método de cometer un error en la metafísica, y eso no es suficiente para simplificar al sujeto en investigación; y un secreto infalible para obtener resultados incorrectos en la matemática aplicada es suponer a los objetos menos compuestos de lo que normalmente son (Op. cit., *The Open Court edition*, 1916: 87-88).

No es necesario cambiar de perspectiva para distinguir las actitudes positivas de las negativas, que evidencian la realidad de la ceguera perceptual: ayer, el esclavo rechazando su liberación; todavía hoy, mujeres inscribiéndose libremente en hare-

nes; y las huelgas, la vitalidad de las variaciones transculturales de sus estructuras deprimidas de autodestrucción fáciles-de-usar. De hecho, por qué no indicar en este punto que la educación, debido a su violencia estructural simbólica —como solía decir Pierre Bourdieu—, explica y justifica la ceguera perceptual y, hoy en día, los argumentos autoritarios en los cursos modernos celebran lo que el escritor chileno Pablo Neruda consideraba como una “filosofía impura” que fabrica identidades sociales consagradas a valores de muerte.

A estos ejemplos de estructuración de un espacio abstracto dentro o fuera de la experiencia a priori de un campo visual, y de creación de una nueva configuración del ver afirmativa o negativa, voy a agregar un eje deducido de la cita de Diderot: el de la aprehensión equívoca del color, resaltando así algunos problemas teóricos sobre las identidades perceptuales y su relación con los espacios construidos. Estos últimos son *Metáforas de la vida cotidiana* (*Metaphors We Live By*), para emplear el excelente título del reconocido libro de George Lakoff y Mark Johnson (University of Chicago Press, 1980 y 2003). Al tener la capacidad, según mi conocimiento, de ver los colores, confío en mi representación de imágenes fraccionadas y puedo, casi sin pensar, distinguir, de la luz blanca, las características distintivas que el lenguaje cotidiano considera como rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul, violeta y su ausencia, como negro. Dudo que pueda, instintivamente, diferenciar sin vacilar la incandescencia o la radiación térmica de la luminiscencia, la llamada “luz fría” que suscita una acción química; o la bioluminiscencia de las luciérnagas, la fluorescencia de algunas piedras preciosas, etc. En todo caso, todos estos términos que terminan en *escencia/liscencia* se reducen, en mi imaginario, al concepto de “resplandor en la oscuridad”. Desde tal marco básico de organización del espectro prismático, es obvio que el conocimiento de cualquier profesional en la reflexión y refracción del color y la luz no puede ser menos que impresionante. En comparación con mi identidad visual, el conocimiento del profesional atestigua un código más complejo y, en consecuencia, su propia identidad perceptual. Por ejemplo, si decido pintar mi casa, la gran capacidad de elaboración del profesional para construir una variedad más rica de interacciones coloridas y su habilidad para deconstruir procesos de codificación de variaciones fragmentadas resonarán en mi ceguera parcial con respecto a las estructuras de interrupciones lumínicas, o sus interferencias de imágenes. Mi dificultad se traduce en ansiedades deliberativas, que se presentan en las siguientes preguntas: en cuanto a la sala, ¿veo y entiendo la distinción que el pintor hace entre el blanco marfil, el blanco algodón y el blanco lino? En cuanto al cuarto de huéspedes, ¿escuché bien y entendí los méritos comparativos de un rosa fucsia contrastado con un rosa salmón y rosa pulsar? En cuanto al estudio, ¿visualicé correctamente y le dije al pintor que entendí poco la diferencia entre el amarillo cadmio, el amarillo ocre y el amarillo oro, para explicar mi rechazo de algunos tonos?

Propedéuticas para una deliberación sobre cómo trascender una incapacidad empírica debido a las limitaciones objetivas de mi identidad perceptual, a su vez relativa al grado de mi inserción en una cultura, mis preguntas —inocuas en apa-

riencia acerca de una posible perplejidad irrelevante de la vida cotidiana— pueden convertirse en problemas clásicos de epistemología. Existen, primero, preguntas de traducción, y su relación con las teorías de la coherencia. ¿Sería una posible salida de la perplejidad, en mi caso, trasladarme a la configuración conceptual más familiar de una lengua romance; consultar a, digamos, un amigo que hable francés o español, y preguntar sobre cómo medir la validez de mi traducción?; y por otra parte, ¿mediante qué sistema de sistemas evaluar a la vez el grado de coherencia y de justificación de nuestros dos juicios, en torno a lo que debe ser resuelto? Segundo, existen preguntas de semántica, y tienen que ver con un concepto, *Verstehen*, circunscrito por correlaciones implícitas que asocian afirmaciones como “veo”, “oigo”, “entiendo”, “visualizo”, y cómo éstas se significan en la actividad subjetiva de una identidad perceptual. Resulta que, desde la singularidad de nuestra autoridad experiencial compartida, podríamos decidir cómo conectar nuestra interpretación con principios generales de explicación. En tercer lugar, una metáfora, la ceguera parcial de mi identidad perceptual, cuando se refiere a la economía compleja de las longitudes de onda del espectro visible, podría llamarse, según la tradición filosófica, una figura simple del discurso; o, como lo sugirió George Lakoff y el tratado sobre la metáfora de Mark Johnson (Op. cit.), la interpretación de un concepto que estructura mi experiencia existencial y la une a través de “*gestalts* multidimensionales”. En todo caso, se duda poco que el sentido común, siempre y sin grandes palabras, de hecho llama la atención sobre la singularidad de una identidad social, ya que describe, de manera racional, un comportamiento perceptual y sus efectos respecto a los valores que actualiza o no y la relación de éstos con un posicionamiento sociocultural.

De hecho, la percepción del color, y su relación con un catálogo cultural, es probablemente una de las ilustraciones más utilizadas para ejemplificar la posición relativista o universalista en teoría del conocimiento. El acto de calificar una capacidad singular, la pobreza de mi léxico inglés, en lugar de invocar mi relación con una idea deducible de una pregunta ontológica —¿qué es lo rosado? ¿qué es la blancura?— expresa un tartamudeo cultural contingente. En este sentido, un juicio puede tender a valorizar una interpretación inducida de una respuesta a una intención epistemológica, es decir, ¿cómo dicho profesional diferencia esa clase de rosa o ese tipo de amarillo? Una discusión sobre mi competencia en las líneas de color, podría reducirse, así, a un viejo debate filosófico en torno a las formas abstractas de las ideas generales, sin consecuencia en mi dificultad real. También puede conducir a una evaluación concreta de cómo mi capacidad limitada incide tanto en mi identidad social en la vida cotidiana, como en la medida de su constitución en las transacciones de intercambios sociales. Se podría, entonces, comenzar a sospechar que la banalidad de mi caso despliega problemas muy concretos acerca de la formación, negociación y flujo de identidad. Es posible evocar, por ejemplo, la practicidad del sistema unificado de psiquiatría individual y social de Eric Berne: por un lado, aprovechándose del *Transactional Analysis in Psychotherapy* [Análisis transaccio-

nal en psicoterapia] (Grove, 1961), se enfoca en mi juego como una noción y una norma que determinan actitudes definidas; por el otro, con *Games People Play. The Psychology of Human Relationships [Juegos en que participamos. Psicología de las relaciones humanas]* (Grove, 1964), supone sobre mi personalidad y estilo de saber a partir de mi inserción en áreas matrices —a) rituales, b) pasatiempos, c) juegos, d) intimidad, e) actividad—; evalúa las reacciones ante la programación cultural de las operaciones sociales y sus efectos, también las transacciones organizadas, y sus modelos, así como la posible extensión de sus fórmulas en mi estilo de vida.

Permítaseme fusionar el conocimiento de los colores, regalo que ofrece una cultura de flores —digamos, en un escenario latinoamericano, por ejemplo Colombia—, y la realidad de una identidad social, ya que esta última se constituye en conjunciones negociadas entre los requisitos sociales y el virtuosismo propio para integrar los procedimientos socioculturales. En términos prácticos, para emplear el lenguaje de Eric Berna, se puede anotar con precisión los requisitos siguientes para una visita académica a Colombia: por un lado, una estabilización en el papel profesional correspondiente y, por el otro, un sentido de adecuación de la conducta, y buen gusto para adaptarse a las costumbres culturales locales, que abarcan el cómo, el cuándo y a quién se obsequian flores. Técnicamente hablando, este es un “juego” serio que consiste en construir y actualizar las líneas probables de nuestra identidad social.

Ahora bien, después de unos veinte años de frecuentes estancias de investigación y como profesor visitante en América Latina, tuve la siguiente conversación con un colega: —¿Usted sabe cómo lo llaman?, me preguntó. —¿Cómo me llaman? ¿no es por mi nombre? —Sí, sabemos su nombre. Pero, para todos, usted es “el que, cuando lo invitan, siempre trae libros o vino, nunca flores”. Esta definición descriptiva me ha reducido a un comportamiento elegido voluntariamente, efecto de una carencia cultural doble: pobreza de mi identidad visual de los colores y pobreza de una red de correspondencia comparativa para clasificar tipos de flores y asociarlas culturalmente con emociones. Consideremos dos flores comunes, el clavel y la amapola, y una planta de regalo popular, el geranio. Mi código presentaría estas secuencias asociativas:

1. clavel: rojo, admiración;
rosa, amor precioso;
blanco, dulce y encantador,
amarillo, desilusión, rechazo.
2. amapola: rojo, consuelo, tristeza;
blanco, olvido;
amarillo, éxito, riqueza.
3. geranio: rojo, melancolía; rosa, ingenuidad;
escarlata, comodidad
blanco, amistad verdadera.

Una pregunta: ¿en las transacciones de ofrendas florales se debe tomar por supuesto una traducción automática del valor-código simbólico inglés, arriesgándose así a transgresiones? ¿o revisarla, en cada momento, según contextos culturales no-ingleses, arriesgándose de esta manera a una traducción incorrecta? Cualquier opción parece ser una tarea desalentadora, incluso en lo referente al propio cuadro de referencia inglés, cuando se tienen en cuenta las representaciones estéticas de la cultura popular. ¿Cómo asegurar, con toda seguridad, una normatividad universal?

En los juegos sociales interculturales que involucran colores y flores se expresa una legitimidad en los preceptos intersubjetivos. Es el *stricto sensu* de un idioma que se somete a una representación. Una calificación como “el que nunca ofrece flores” traduce efectos de mis negociaciones subjetivas, respecto a mis imágenes de identidad en un entorno latinoamericano. Uno de sus ejes tiene que ver con mi conciencia sociológica relacionada con procedimientos diferentes de individuación en Bogotá, México, mi ciudad natal en los Estados Unidos u otra parte del mundo. Este eje se reconfigura a cada instante por las nuevas expectativas culturales de una identidad social inteligible, y pueden ser cada vez más exigentes, dependiendo de la lejanía geográfica, o simplemente espiritual e intelectual de mi localidad habitual. El llamamiento para una “enculturación”, si quisiéramos teorizar, coincide con la tarea hermenéutica de reformular nuestra identidad para evitar malentendidos y estar acorde con diferentes líneas socioculturales. Desde este principio, otro eje especificaría las inquietudes sobre la construcción de tal orientación, como una manera de existir en una anticipación foránea de significados en la que, entre muchos lenguajes simbólicos, una economía de flores y sus colores expresan un sistema de valores estéticos y morales. Según el conocimiento que necesite un *Lebenswelt* extranjero singular, y la ciencia de sus tablas de valor operativas, se tiende a elegir razonablemente estrategias de retiro parcial o total de ciertas líneas, digamos aquellas que definen normas en cuanto a las flores, reconociendo así una ceguera psicológica parcial de facto en ese campo; y se transfiere nuestra obediencia a la conciencia foránea pública, a través de un sistema de sustitución y su teoría, asegurándose de que la operación todavía traduce adecuadamente los estándares y juegos simbólicos socioculturales de regalo-intercambio. De ahí que, en el asunto en cuestión, los libros o el vino, que tienen más o menos un valor simbólico equivalente al de las flores socialmente esperadas, confirmarían quizá una convergencia de comprensión y acatamiento de un horizonte cultural. Tal procedimiento de autorrendición ejemplifica y magnifica la manera como una identidad social, cualquier identidad, es siempre un proceso, una invención constante de uno mismo inscrita en un proyecto particular.

El síndrome de Anton, con su dinámica de estar y no estar ciego, nos sirve bien como una imagen para el accionar consciente o inconsciente, y para el comportamiento a ciegas. Adaptándolo a una metáfora, contribuye a la clarificación de la idea de una identidad perceptual. Podemos elegir, entonces, enfatizar el hecho de los determinantes culturales que dan cuenta, por lo menos parcialmente, de su

pobreza ocasional. Al hacerlo, estamos definiendo cualquier identidad perceptual como una reflexión de una identidad social, una alteridad dada, en espacios contextuales en que se comprende frente a otros en una variedad de líneas simétricas; y, es más, puede observarse como un intransitivo mediante las determinaciones que califican su singularidad.

Ya sea consciente o inconsciente, el ejercicio de una ceguera psíquica parcial es una actividad total que enuncia una identidad social con una alteridad en su elaboración. Se expresa como un desbordamiento causado por la subordinación a las líneas restringidas de un contexto sociológico global. Las ilustraciones son fáciles. Por ejemplo: en el espacio económico, la oposición entre frente y atrás, en las economías mixtas de las regiones del Tercer Mundo; la alternativa de las industrias manufactureras versus las industrias de servicio, y su impacto en el empleo local; en el espacio político, la oposición entre arriba y abajo, en los países subsaharianos, como se manifiesta en las políticas gubernamentales de importaciones de lujo centralmente ineficaces e inflexibles, y su repercusión en las condiciones de vida de las áreas rurales; en el espacio cultural, desde la oposición entre cerca y lejos, la preocupación notable de los medios de comunicación en los Estados Unidos por la salud de las mascotas en su traspatio, y la generosidad de su “fatiga compasiva” versus la ambigüedad de sus reflejos en torno a las catastróficas relaciones socioeconómicas de producción en otras partes.

En estas referencias abstractas, me he movido de reflejos individuales a colectivos, sugiriendo, de hecho, que las culturas pueden dar testimonio del síndrome de Anton. Tres notas sucintas serán suficientes para clarificar este punto. Primero, en el campo de las ideas, el ya mencionado estudio de Martin Jay, *Downcast Eyes*, es un ejemplo magnífico: entre lo visible y lo invisible, ¿cómo ver y leer los rastros de la Ilustración en la filosofía francesa del siglo xx? En las interconexiones de infiltración ocular del idioma y en una actividad visual dinámica para entender la prioridad de la cotidianidad, lo que Jay observa son principalmente invenciones heredadas a través de una obstinada (pero ya exhausta) fidelidad a una perspectiva cartesiana y su deseo de verdad. Así, por ejemplo: con los surrealistas, “el desencanto del ojo”; con un Sartre y un Merleau-Ponty, “una búsqueda de una nueva ontología de la vista”; en el psicoanálisis de Lacan, “un asunto especulativo de ideología”, etc. En resumen, todos estos esfuerzos se calificarían de algún modo como testimonios en la oscuridad. Traer algo a la luz parece significar ocultarlo, y en la mayoría de las exploraciones elegidas Jay pronuncia la misma paradoja, una duda acerca de saber con claridad cómo y en qué sentido la conciencia puede modificar la configuración de sus condiciones de posibilidad, y cómo obrar en el mundo. A pesar de lo que describe como una hostilidad intensa, Jay declara, sin embargo, que el poder de lo visual —esa señal de una razón crítica, una luz— no sólo sobrevive sino que “aún puede proporcionar (a nosotros meros mortales) ideas y perspectivas, especulaciones y observaciones, esclarecimientos e iluminaciones, que incluso un dios envidiaría” (Op. cit.: 594).

Este es un problema importante que va más allá de la particularidad del espacio cultural francés. Permítaseme compensar la postura optimista de Jay citando un pasaje de *The Philosopher's Gaze. Modernity in the Shadows of Enlightenment [La mirada del filósofo. La Modernidad en las sombras de la Ilustración]* (University of California Press, 1999) de David Michael Levin, filósofo de Northwestern University:

Considerando que los filósofos de la Ilustración podían ver sólo la simplicidad, la unidad, la claridad y sistemáticamente la totalidad; que podían asumir el control total del significado, haciéndolo completamente determinado y transparente; que podían ignorar con seguridad las advertencias de lo marginal, lo periférico, y lo implícito, nos obligan hoy a pensar más críticamente estas suposiciones, además no se puede ignorar las intrincaciones, las complejidades, las ambigüedades, los conflictos de interpretación, las brechas y pausas en los sistemas supuestamente cerrados, y no se puede pasar por alto aquello que los filósofos de la antigüedad pasaban por alto cómodamente. Hoy en día, somos herederos responsables del presente futuro del proyecto de la Ilustración y tenemos la obligación de ser pensadores alegóricos, mientras descubrimos las pistas de los papeles que nos toca interpretar en su reparto de sombras (Op. cit.: 417).

Segundo, en el campo de la ideología política, el caso del Socialismo Nacional en la Alemania de Hitler es plausiblemente la mejor ilustración, pues muestra que la ceguera psíquica, consciente o inconsciente, no es un valor neutral, y provoca discusiones que relacionan la ética con la responsabilidad individual y colectiva.

Tercero, en el campo de la historia, la siguiente ilustración tiene sus propios problemas éticos; involucra el descubrimiento europeo del mundo, taxonomías científicas de conexiones entre la geografía, la diversidad cultural, y un cambiante consenso perceptual cromático, desde una repartición bicolor de metáforas raciales (blanco versus no-blanco, en los siglos xv y xvi) hasta el modelo cuadricolor de Carl Linnaeus en su *Systema Naturae* de 1735 (*Europaeus albus*, “europeo blanco”; *Americanus rubescens*, “americano rojo”; *Asiaticus fuscus*, “asiático amarillo”; *Africanus niger*, “africano negro”). Algunos historiadores, como por ejemplo John Hope Franklin (*Color and Race [Color y raza]*, Houghton Mifflin, 1968) y Winthrop D. Jordan (*White over Black. American Attitudes towards the Negro. 1550-1812 [Blanco sobre negro. Actitudes estadounidenses hacia el negro. 1550-1812]*, University of North Carolina Press, 1968), han demostrado que existe una homología entre el intercambio de metáforas cromáticas, sus relaciones con los cuadros técnicos de rasgos psicológicos, y la autovaloración del observador y su política cultural de interpretar la historia bajo la modalidad de una elección divina y natural. Por eso, la trata de esclavos es inseparable de una exégesis cristiana sobre la percepción cromática de la humanidad y sus justificaciones bíblicas erróneas. Hace unos años, Alden T. Vaughan sugirió, en un artículo excelente sobre “la cambiante percepción angloamericana del indio estadounidense” (*The American Historical Review*, Vol. 87, N.º 4, 1982), que el color del indio evolucionó de “blanco innato” a “oscuro innato”, y se volvió rojo sólo en el siglo xviii, y que esta transformación del comportamiento perceptual les

“aseguró a los indios” una segregación prolongada y el aumento de su explotación en los siglos XIX y XX (Op. cit.: 919).

Mi propio prejuicio ha estado esbozando líneas temáticas para introducir e ilustrar cómo algunos tipos de motivos especializados autentican con eficacia las manifestaciones del síndrome de Anton, de varias maneras. Al estos actualizarse, contribuyen a las identidades individuales, y simultáneamente subvierten la mismísima idea de una identidad fija como una esencia. ¿Plantea esto el problema de alternativas entre verdadero versus falso, autenticidad versus inautenticidad? Permítanme posponer la pregunta y, provisionalmente, enfocarme en el asunto de la percepción, el ego del *cogito* que, como solía decir Lacan, es un ojo. Puede aprehenderse a sí mismo en la representación como un objeto, alienado en un mundo de imágenes y piedras.

Lo que observo ahora, y muy claramente, es que al encarnar el principio de indiferencia por más de veinte años, he procurado, con buenas razones, no advertir que la mayoría de mis estudiantes estadounidenses, en algunas de las mejores universidades de la nación, eran monolingües, y por tanto, estaban restringidos a un canon lingüístico y lo que éste podía integrar gracias a las traducciones. Por otro lado, también podía ver que la mayoría de mis estudiantes latinoamericanos eran competentes, al menos, en tres idiomas. Además, he percibido y comprendido que, de hecho, este desequilibrio lingüístico básico es lo contrario de la disparidad representada por el capital económico que, tarde o temprano, al problematizarlo, normalizaría dos capitales culturales rivales determinados por una sola razón económica, y ambos destinados a vivir la misma vocación cosmopolita.

La globalización, la transnacionalidad, y los cambios de paradigmas contribuyen a un nuevo tipo de razón económica que domina la economía global actual y su organización. A través de las líneas de sus redes tecnológicas y políticas, esta nueva estructura afecta la identidad de millones de personas absorbidas por sus mecanismos. El régimen de alienación creado por las necesidades humanas y las restricciones distributivas parecen ser los fenómenos más obvios.

Se pueden emplear diversas aproximaciones para analizar el comercio mundial en los años noventa, el cual contó con una economía y un mercado particular, y tuvo sus auges: la producción, ninguna crisis de energía, la propagación de la empresa libre, el *milagro asiático oriental*, etc. Yo escojo, en cambio, un ángulo diferente: considerar las normas sobre la estructuración formal de sistemas, debido a tres causas en pugna —la económica, la cultural, la ética— y cómo se manifiestan en las identidades humanas. Mi análisis aspira a tener un argumento ético que exalte la dignidad humana como un valor no-negociable. Dos referencias esenciales lo sustentan: primero, la tipología de Amitai Etzioni, *Comparative Analysis of Complex Organizations [Análisis comparativo de las organizaciones complejas]* (Macmillan, 1961 y 1975), que va más allá del clásico de Max Weber *The Theory of Social and Economic Organization [La teoría de la organización social y económica]*, (Hodge, 1947); y, segundo, *Cultures and Organizations. Software of the Mind [Culturas y*

organizaciones. El software mental] (McGraw-Hill, 1991), una investigación de veinticinco años realizada por Geert Hofstede.

Empleando como punto variable la noción de obediencia, que es “una relación en la que un actor se comporta de acuerdo con una instrucción (orden, manipulación) respaldada por el poder de otro actor, y la orientación del subordinado al poder aplicado” (Op. cit.: 3), el estudio de Etzioni se enfoca en las relaciones asimétricas de subordinación y, al evaluarlas, distingue dos cosas. Por un lado, tres clases principales de administración de poder: a) coercitivo (por ejemplo las instituciones correccionales), b) utilitario (las industrias), c) normativo (los sistemas de educación); y, por el otro, el correspondiente juego de relaciones de obediencia —alienadora, calculadora, moral—. Éstas pueden ser congruentes en sistemas alienantes, eficaces, coercitivos y, como tales, tienen un impacto negativo en las cualidades humanas del trabajo de los subordinados; además, también es posible que la relación de obediencia sea incongruente, como en el caso de las organizaciones de la Iglesia e instituciones colectivas basadas en un valor-compromiso, que como tal refleja una implicación positiva, independiente del grado de subordinación de los miembros. De hecho, la tipología de Etzioni establece tres tipos de poder: coercitivo, remunerativo y normativo, que corresponden a tres modos de comportamientos reaccionarios: alienante, calculador y moral, que producen nueve formas diferentes de obediencia. Entre éstas, Etzioni se enfoca en las tres combinaciones más frecuentes, todas ellas congruentes: el tipo de poder alienante coercitivo (por ejemplo la estructura de esclavitud), el calculador remunerativo (la función corporativa capitalista) y el moral normativo (el activismo de los partidos políticos). Resulta así la siguiente “hipótesis dinámica”:

Los tipos congruentes son más eficaces que los tipos incongruentes. Las organizaciones están bajo la presión de ser eficaces. De ahí que, según lo permita su entorno, *éstas tienden a cambiar su estructura de obediencia de tipo incongruente a congruente y organizaciones que tienen estructuras de obediencia congruentes tienden a rechazar los factores que las arrastran hacia estructuras de obediencia incongruentes.*

La congruencia se logra con un cambio tanto en el poder aplicado por la organización, como en la implicación de participantes de menor rango. El cambio de poder tiene lugar cuando, por ejemplo, una escuela cambia el empleo del castigo corporal por el “liderazgo” de los profesores. La implicación de los participantes de menor rango puede cambiarse mediante la socialización, las transformaciones en los criterios de contratación, etcétera (Op. cit.: 14).

Diferenciándose del énfasis de Weber en la autoridad y su conexión con el concepto de poder legitimado, Etzioni califica la eficacia de la razón económica a partir de la relación entre los objetivos económicos y la obediencia efectiva, que es precisamente la función instrumental de la remuneración, más que la de la coerción o del poder normativo. En sus palabras:

La producción es una actividad racional que requiere una división sistemática de la labor, el poder y la comunicación, así como un alto nivel de coordinación. También requiere,

por consiguiente, un elevado control sistemático y preciso del desempeño. Esto puede lograrse sólo cuando las sanciones y los estímulos fácilmente se regulan y asignan en relación íntima con el desempeño. Las sanciones y estímulos remunerativos son los únicos que pueden aplicarse así, pues las diferencias de dinero son precisamente más apreciables que las de fuerza, prestigio o cualquier otra diferencia de poder (Op. cit.: 112).

El argumento defiende un principio deducido del análisis de los sistemas complejos que operan en Occidente o, con base en su adaptación a las economías transitorias, en México, por ejemplo. Al postular la capacidad superior del tipo de poder remunerativo en el modelo capitalista, este principio no es eficiente ni en todas las comunidades, ni en todo momento. Así, tomemos un caso, la sociedad rural china, entre 1949 y 1968, exigió una red diferente que diera cuenta de sus ciclos conflictivos entre los tipos de coerción y los normativos. De la misma manera, la comunidad zulú se unió a las líneas de una teoría de sociedad que Etzioni elaboró después, en *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes [La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos]* (The Free Press, 1968). Estas dos excepciones pueden indicar algo pertinente, no sobre su rechazo obstinado a integrar la red general de operación, sino más bien sobre la producción como una medida importante que regula todos los sistemas complejos. En efecto, la eficacia de la razón económica, en la competencia de los sistemas complejos, es, en realidad, contingente en los asuntos de las necesidades humanas que, como lo sugirió Etzioni, deben considerarse en los cuestionamientos difíciles con implicaciones éticas:

Sustancialmente, la pregunta es, ¿qué clases de régimen, en las instituciones y en la sociedad como un todo, las personas tolerarán, aceptarán y perfeccionarán? ¿Cuáles son las consecuencias a largo plazo para los participantes (la base de los sistemas capitalistas), que confían en estímulos remunerativos y aceptan un compromiso interesado? ¿Puede perdurar un sistema que cree en sanciones y lealtades “superiores” sugeridas en la noción de “revolución permanente”? ¿Puede sobrevivir un sistema orgánico sin premios o castigos, donde cada participante hace lo suyo de manera voluntaria (el ideal de los *kibbutzim* y numerosas comunidades)? (Un Análisis Comparativo, Op. cit.: 469).

Estos cuestionamientos revelan el principal problema de las modalidades de integración o exclusión en las organizaciones económicas complejas. En el contexto internacional actual, teniendo en cuenta el capital de recursos y de conocimiento de la razón económica, estas modalidades, como lo indica el análisis de Etzioni, se refieren a varias asunciones, como la dotación genética de las personas involucradas en la mano de obra, su conjunto cultural regional y su singularidad, *vis-à-vis* el sentido “bourgeois” liberal para administrar las necesidades materiales y espirituales básicas, que implican, *inter alia*, reglas de subordinación y jerarquía estructural; y, además, valores como el compromiso, la dedicación y la libertad.

El proyecto hacia la transnacionalidad de la causa económica, que está por encima del sistema sociocultural de valores de sus agentes de cuello azul o blanco, se manifiesta en planteamientos que combinan en una gramática técnica única, tanto

las esperanzas de alteridad individual como su relación con un sistema económico que tiene, en estos tiempos, y cada vez más, sus propios requisitos de diversidad. La diversidad en este campo implica dos conceptos con dos realidades muy distintas: la diferenciación cultural, por un lado y, la más importante, la capacidad del sistema transnacional para adaptarse a una variedad de entornos, por el otro. Este segundo significado designa una habilidad de adaptación funcional para un desempeño óptimo, que atañe a una capacidad flexible (estilo), a un capital de conocimiento y tecnología (ciencia) y, claro está, a un *savoir-faire* (política), siendo el objetivo aumentar al máximo la productividad y la calidad de los productos, y así obtener ganancias.

Dependiendo de esta razón económica, los individuos se someten y su diferencia se vuelve un signo de interrogación. La alteridad siempre se afirma en una relación recíproca con alguien más: la ipsiedad del autoconocimiento del sujeto que se comprende, para referirse a Hegel, es una necesidad urgente de reconocimiento externo; cualquier mirada o voz que, desde un sitio externo, puede estabilizarlo en una diferencia percibida, reidentificada y potencialmente útil. Y, en este esfuerzo, un “nosotros-comunidad” puede constituirse. Con frecuencia, el poder que un sistema económico complejo manipula reside en su autoridad para asignar un valor a una alteridad, sólo como un posible cuerpo integrable a sus procesos de producción. Al convertirse en una fuerza obrera, una inconmensurable alteridad se empobrece, una identidad social se reifica y su significado se instrumentaliza.

En cuanto a tal escándalo, los intelectuales del Tercer Mundo han intentado oponerse a la reificación convirtiendo esta alteridad absurdamente creada en algo natural. De hecho, una cosa es negar una tesis polémica contradiciéndola, planteando así una antítesis, un procedimiento que ejemplifica bien Jean-Paul Sartre en *Black Orpheus [Orfeo negro]* (Présence Africaine, 1976). Otra sería estabilizar el momento débil de un proceso dialéctico en una esencia. Desde este punto de vista, parecen de veras confusos los “estudios de los subalternos”, populares en la actualidad, que conceptualizan una serie de temas en torno a la defensa y promoción de los principios de igualdad estables y los valores legados por la Ilustración. Ningún estudiante serio de las ciencias humanas y sociales actuales podría descartar una perspectiva transdisciplinaria que supere el modelo unilateral en nuestras disciplinas. La acción de atravesar horizontes y revalorar las tendencias posmarxistas, la filosofía, las teorías críticas de la globalización y el compromiso académico en las esferas políticas públicas es una orientación intelectual que conserva seguramente un equilibrio ético, en los desafiantes caminos hacia nuestro futuro común. Entonces, ¿por qué se debe rotular de “subalterno”? La noción parece tergiversar una perspectiva exigente de comunicar la semántica de “subordinación”, que tal adjetivo pone en primer plano. Para referirse al significado técnico de lo subalterno en la filosofía, el trabajo de Gayatri Spivak, uno de los fundadores del movimiento, no puede reducirse a una proposición subalterna *vis-à-vis* una proposición universal fundamentada. Y sólo por equivocación, se calificaría como subalterna la importancia de Enrique Dussel

en la ética contemporánea. Una señal: su *Ética de la liberación en la edad de la globalización* (Editorial Trotta, 1998) rastrea, de manera ejemplar, las paradojas que nos interesan, y, en sus pautas, da el mejor testimonio sobre las reflexiones éticas descriptivas y normativas actuales.

Del trabajo de Dussel como referencia, evaluamos los sistemas complejos, sabiendo que la moralidad humana no puede ser dominada por las emociones en torno a los sistemas complejos y su productividad. ¿Se puede decir que la ética es una expresión de contextos? Los dilemas del agente reconocen una forma de existir, en estructuras cuyo funcionamiento, en el mundo global, depende mucho de la política de órdenes calculadores. Permítaseme ser específico. La razón económica alienta y asume una conjunción conveniente de líneas rigurosas, que contribuyen a su éxito en tres topografías interconectadas y sus procesos interiores: a) los procedimientos y los mecanismos del espacio de mercado, definido en las interacciones de recursos, de intervención humana, de productividad de trabajo y de distribución de riqueza; b) los procedimientos y los mecanismos del espacio político, definido por una organización particular de poder, su inscripción en la historia y la justificación de su legitimidad; y c), los procedimientos y los mecanismos del espacio social, definido por las tradiciones y sus relaciones con lo transmitido, las negociaciones de las costumbres y las demandas de transformaciones necesarias. Cualquiera sea la manera como se aborde el análisis de estos espacios —ya sea como procesos de integración en una taxonomía técnica, o que sean utilizados para la explotación—, éstos funcionan literalmente como textos y confieren líneas organizadas que determinan la particularidad de su sintaxis, contra lo que los expertos articulan las redes más adecuadas de regular el poder para maximizar la eficacia de sistemas complejos productivos.

Dos tipos de estructuras sociales se enfrentan: por un lado, la estructura de una maquinaria, modelando sus objetivos con base en su morfología como una narrativa universal de productividad; por el otro, patrones individualizados en sus convenios regionales y convencionalmente anhelados duplican las normas reguladoras. Esta interpretación de las relaciones socioculturales con los modelos abstractos, y de cara a ellos, es análoga al punto de vista de Ferdinand de Saussure sobre cualquier sistema de lenguaje. La maquinaria de un sistema complejo funciona como una lengua normativa convencional, una *langue*, y el desempeño de un agente, en su obediencia, actualiza la norma, expresándola en una enunciación individualizada y concreta que es un discurso, una *parole*. La analogía puede fortalecerse, ya que se puede, tanto en el caso de un sistema económico como en el de un modelo lingüístico, considerar la singularidad de su inscripción en la historia, es decir, la dimensión diacrónica; o su capacidad sincrónica, que es su expresión en un momento particular. Esto significa que, en el tiempo o en el espacio, las dos estructuras producen sus propias gramáticas particulares que develan una diferencia, dando testimonio de una identidad personal.

La trivialidad de la analogía que estoy sugiriendo entre la lengua y los sistemas complejos económicos no debe distraernos de lo que implica, con respecto a las re-

laciones asimétricas de subordinación, una ceguera psíquica construida socialmente, la noción de alteridad, y su impacto en las modulaciones de identidad sociales. Recapitulando lo que permite la analogía, proseguiré con algunas ilustraciones y luego con un comentario sobre el concepto de diversidad. Un sistema económico complejo es, como el lenguaje (*language*), una abstracción que trasciende contextos concretos. Y así como el lenguaje, cuando se manifiesta como esta o aquella lengua particular (*langue*), que es una institución social, una abstracción a su manera, el sistema económico existe como un modelo, una idea que corresponde a un tipo virtual de empresa, con las funciones y los objetivos esperados. Es el discurso (*parole*) que, usando la lengua como un banco de datos, la actualiza de una manera individualizada y creativa. De la misma manera, un sistema económico complejo existe como una entidad incorporada en algún lugar, con los medios y métodos para lograr sus objetivos. Y ahora observemos tres características determinantes que contribuyen a la especificidad de la identidad de estos sistemas: la inscripción en una historia particular, la singularidad de su topografía, la dinámica entre la virtualidad de sus sistemas abstractos y el desempeño creativo de sus miembros. La interacción y conjunción de estos tres factores, importantes pero no únicos, dan lugar a su estilo y manifiestan la distinción, es decir, la diferencia de sus caracteres.

Una señal de la colaboración entre una identidad colectiva en la que se nos inscribe al nacer y la voluntad creativa personal para inventar un proyecto propio, una identidad individual, un flujo según Hume, tiene por objeto motivar la experiencia y darse a conocer. Separemos los dos sistemas que estamos comparando, por razones necesarias e ilustrativas —después de todo, hemos estado alegorizando lo económico al entenderlo como un lenguaje—. Debemos enfocarnos en el hecho del control organizacional en estos sistemas y su influencia en la construcción de identidades sociales.

Sobre el sistema económico, al análisis descriptivo de Amitai Etzioni agrego un famoso texto prescriptivo, *Thriving on Chaos. Handbook for a Management Revolution [Del caos a la excelencia: manual para una revolución en la dirección y administración de empresas]* (Alfred A Knopf, 1987) de Thomas Peters, el autor de *In Search of Excellence [En busca de la excelencia]* (1988); y, recientemente, de los sorprendentes “Seminarios de Tom Peters”: *Crazy Times Call for Crazy Organizations [Las organizaciones en tiempos de cambios]* (Vintage, 1994) y de *The Pursuit of Wow! Every Person's Guide to Topsy-Turvy Times [En busca del Boom]* (Vintage, 1994). La presentación de Etzioni, en teoría, indica líneas mecánicas de sistemas, su estructuración y principios-guía. La postura de Peters es un discurso épico sobre un requerimiento: escúcheme, cómpreme; de otra manera, se está perdido. Etzioni describe procesos mediante los cuales los sistemas complejos estabilizan su “personalidad”, constituyendo así un organismo funcional, y explica detalladamente sus expectativas e impacto en la formación de la identidad de sus agentes. Peters describe la personalidad reguladora de un sistema mecánico, como lo requiere su evaluación de la “extrema situación competitiva” contemporánea; el verdadero objetivo, escribe en

el prólogo de su *Manual*, es “tomar el caos como algo dado y aprender a prosperar en él. Los ganadores del mañana negociarán *proactivamente* con el caos, mirarán el caos per se como una fuente de ventajas del mercado, *no como un problema* para lidiar” (el énfasis es mío). La restricción subrayada representa toda la diferencia entre una presentación descriptiva y prescriptiva. Así, por ejemplo, en el problema de los grupos de élite —un factor principal para instituir y promover la identidad de cualquier sistema complejo y activar las identidades sociales de los agentes y orientarlas hacia lo mejor— obtenemos dos visiones. Etzioni organiza el problema alrededor de la pregunta “¿quién controla qué y cuáles son las relaciones entre aquellos que controlan?” (Op. cit.: 159). Este acercamiento, al enfatizar una indagación comprensiva, establece varios niveles de análisis: a) un bosquejo de elementos constitutivos (las individualidades, el poder, las relaciones); b) una calificación de elementos (los tipos de élite, las fuentes y formas de poder, las estructuras de las relaciones); c) una correlación de interconexiones estructurales (las actividades, las relaciones entre las élites, la naturaleza de estas relaciones con las subcolectividades y en ellas). El resultado del estudio capta figuraciones de identidad cuya representación subjetiva es discutible. Por lo menos, ellas permiten interpretaciones hipotéticas sobre líneas de autorrealización en los sistemas económicos coercitivos, en aquellos concernientes a la noción y formas del régimen integrador en las organizaciones normativas, en los márgenes de alienación social en los sistemas complejos utilitarios. Al reinterpretar la historia como una evidencia, los prerrequisitos de Peters para la realización internacionalista enumeran, en cambio, sólo condiciones objetivas de exclusión. Su modelo, en sus propias palabras, derriba un “liderazgo que honra la línea”; de hecho, la *línea delantera* en sentido militar: “atención a la línea”, y “severo mando”, que “promueve líderes que manden” (Op. cit.: 446, 448).

Suspendamos por un momento esta valoración de los sistemas complejos y enfatizamos, una vez más, el lenguaje como una noción y una realidad que, en todas partes y fundamentalmente, regula e impacta cualquier sistema humano. Es decir que, al preceder modalidades de trabajo descriptivas y prescriptivas en la formación de la identidad, con mayor razón el lenguaje debe ser posicionado como la experiencia original de la identidad propia de existir “en medio-del-mundo” en la comunidad. En este punto, estamos de acuerdo con Jean-Paul Sartre cuando, en *El ser y la nada*, escribe:

En un universo de puros objetos, el lenguaje no podría haber sido “inventado” en ningún caso, ya que supone originariamente una relación con otro sujeto; y en la intersubjetividad de los para-otro, no sería necesario inventarlo, pues estaría ya dado en el reconocimiento del prójimo. Por el sólo hecho de que, haga yo lo que fuere, mis actos libremente concebidos y ejecutados, mis proyectos hacia mis posibilidades, tienen afuera un sentido que se me escapa y que experimento, *soy* lenguaje. En este sentido —y solamente en este— Heidegger tiene razón al afirmar *soy lo que digo*. Este lenguaje no es, en efecto, un instinto de la criatura humana constituida; tampoco es una invención de nuestra subjetividad; sin embargo, no hay tampoco que reducirlo al “ser-fuera-de-sí” del “Dasein”. Forma parte de la *condición humana*; es originariamente la posibilidad de que un para-sí experimente

su ser-para-otro, y, ulteriormente, el trascender y la utilización de esa experiencia hacia posibilidades que son mis posibilidades, es decir, hacia mis posibilidades de ser-para-otro esto o aquello (Op. cit.: 485-486).³

El lenguaje, en la dimensión que aquí se articula —la forma absoluta de ser, la manera más primitiva de existir— expresa las condiciones de la posibilidad de trascender, que es la identidad, cualquier identidad, como un procedimiento dinámico. Al mismo tiempo, esta actividad revela “la libertad (la trascendencia) del que me escucha en silencio”. De hecho, las circunstancias contextuales y sus condiciones revisten una peculiar manera de ser uno mismo un lenguaje que aspira a la trascendencia.

¿Cómo sería la vida para un “hombre sin lenguaje”? pregunta el neurólogo Oliver Sacks, en su prólogo a *A Man Without Words [Un hombre sin palabras]* (Summit Books, 1991) de Susan Schaller. Ildefonso, un mexicano indio, “que parecía maya”, nunca estuvo expuesto a ningún lenguaje; un aislamiento total, completo, incomprensible. ¿Quién puede “imaginar la alienación de la vida sin el lenguaje”? pondera Schaller, maestro del lenguaje de señas americano: “¿Cómo piensa el hombre sin lenguaje? ¿Qué ve él en todas las interacciones aparentemente insensatas que se dan a su alrededor? ¿alguna vez podremos descubrirlo?” (Op. cit.: 27). Contra las certezas ortodoxas de los expertos relativas a la imposibilidad absoluta de engendrar el lenguaje en un sordo de nacimiento sin educación, Schaller se conecta con Ildefonso. Al principio, ellos son dos extraños separados por una línea invisible, que aun en su naturaleza, ¿cuán diferente es, comparada con otros tipos de distinciones de identidad? Schaller confiesa: “Ildefonso no compartió ninguna de nuestras categorías de lenguaje, pero sí partes del discurso o la división del tiempo. Su incapacidad para entender mis lecciones sobre los verbos, los sustantivos y el tiempo no derivó meramente de la ignorancia, pero sí de una mirada completamente diferente a la realidad. Me sacudió que su mirada pudiera ser tan legítima como la mía” (Op. cit.: 118). Al introducirlos en un sistema común, comenta el neurólogo Oliver Sacks, “los procesos mentales de Ildefonso, sus perspectivas y su propia identidad se transforman cuando adquiere el lenguaje y todo lo que éste contiene” (Op. cit.: 15). Se podría decir que eso es cierto, pero no hay una conversión de la naturaleza, sino una inscripción en un interminable proceso de crear una, inventando una identidad. Y una pregunta se impone en nuestra conciencia: ¿acaso no podemos, mediante pasos analógicos, imaginar qué integraciones culturales similares en las estructuras que requiere la razón económica se pueden representar para los grupos alienados, sometidos a la racionalidad de los lenguajes mecánicos transnacionales, y qué podrían significar en la constitución de las identidades sociales del “esclavo”? ¿Qué simbolizaría aquí el signo que representa Susan Schaller para un Ildefonso?

3 Nota del traductor: La traducción de la cita fue tomada de la edición en español del libro publicado por Alianza Editorial, 1984, pp. 397-398.

Se podrían considerar varios ejes que, con respecto al trabajo en los conjuntos transnacionales, establecen principios de diversidad cultural como una política estratégica gobernante para promover las líneas de desempeño individualizadas. La perspectiva más globalizante acentuaría la capacidad de reglas de unificación del mercado en la diversidad, resaltando las líneas programáticas de acción que incluirían el código de un nuevo léxico, una perspectiva, unos métodos para manejar un nuevo estilo en la cultura corporativa. En *Managing Across Borders [La empresa sin fronteras]* (Harvard Business School Press, 1998) de Christopher Bartlett y Sumatra Ghoshal, dos académicos de la Escuela de Comercio que teorizan del mejor modo, se encuentran sugeridas las líneas ideales de una inclinación económica por la verdad: lo transnacional coincide con una solución definitiva, se identifica con un grupo posiblemente perfecto. Su representación decodifica una serie de asuntos. Primero, es un desafío, pues su capacidad, su modelo y su objetivo van más allá de la adaptación estructural; segundo, es un paradigma por su competitividad, flexibilidad, innovación; tercero, legitima la diversidad, maneja la complejidad, construye un compromiso socioeconómico bastante sólido; cuarto, y en conclusión, es la solución. Esta recitación del índice general ilustra bien el espíritu de una cultura imperial. Resalta el derecho de “desafiar la geografía”, que analizan John Micklethwait y Adrian Wooldridge en su exposición sobre los gurús gerenciales valiéndose de un argumento convincente, “¿qué significa la globalización?”. El proyecto globalizante pretende crear una matriz original no sometida a contingencias territoriales. La creencia globalizante extiende las líneas para penetrar culturas diferentes, manejando las complejidades técnicas a través de la coordinación, en vez de la centralización, asignando e integrando herramientas múltiples, favoreciendo la flexibilidad y adaptabilidad a una variedad de ambientes. Como concepto, tal modelo simboliza, me temo, un camino divisivo exaltado en un interesado estudio analítico del teórico japonés Kenichi Ohmae, *The End of the Nation-State [El fin del Estado-Nación]* (Free Press, 1995); y sustancialmente debatido en otro volumen que Ohmae editó el mismo año, *The Evolving Global Economy: Making Sense of the New Global Order [La economía global en desarrollo: Dándole sentido al nuevo orden global]* (Harvard Business School Press, 1995). Ahora bien, la magia de las líneas de diversidad podría servir para modificar el color del pelo de la Barbie de rubio a oscuro, en los países asiáticos orientales, y el sistema para negociar la calidad de la dulzura de la Coca-Cola en los mercados no estadounidenses; pero, como escriben John Micklethwait y Adrian Wooldrige en *The Witch Doctors [Los maestros hechiceros]* (Random, 1996): “cuando los salarios del país organizador se elevan mucho, la empresa simplemente cambia su producción a un país más barato” (Op. cit.: 229). Eso es importante, éticamente. En efecto, debemos recordar al menos esto del “lenguaje y la cercanía” de Levinas: una práctica ética, o discurso, “no proviene de una experiencia moral especial, independiente de la descripción desarrollada hasta entonces. Viene del mismo significado de proximidad, que contrasta con el

conocimiento” (en el libro *Collected Philosophical Papers [Documentos filosóficos recopilados]* de M. Nijhoff, ed. A Lingis, 1987: 124).

Como consecuencia de lo anterior, se nota que el tema de la diversidad pertenece al argumento globalizante tan sólo como una línea de apoyo secundaria de la razón económica, en sus postulaciones acerca de la inversión, el desempeño productivo eficaz y su relación, en lo sucesivo, con las modalidades de poder (coercitivo, remunerativo, normativo); por eso el problema salarial, y con él, claro está, el de las formas de obediencia. Otro ejemplo del conflicto de intereses: los japoneses en el África subsahariana. Me remontaré en el tiempo, con brevedad, al periodo de progreso más inductivo para los sistemas transnacionales: *Los rugientes años ochenta [The Roaring 1980s]* (Summit Books, 1988) —que fueron tematizados como “una manera de pensar en el pasado y en el futuro”—, un *best seller* sobre economía publicado con el nombre notable de Adam Smith, seudónimo de George J. W. Goodman, educado en Harvard, y presentador de un moderno programa financiero en la cadena estadounidense de televisión pública PBS (Public Broadcasting Service) sobre el “Mundo del Dinero”. Quiero resaltar varias cosas: la primera, que la región africana central se reconoce universalmente por sus materias primas, notablemente minerales como el antimonio, la bauxita, el aluminio, el cromo, el cobalto, el cobre, el cromo de ferro, el flúor, el plomo, el petróleo y el titanio. Segundo, a este factor se agrega otro: que el fenómeno de la globalización en los años ochenta estaba —como lo afirmó Theodore Levitt, experto en mercadeo internacional, en un número de la revista *Harvard Business Review* (mayo-junio, 1983)— produciendo “una nueva realidad comercial, el surgimiento de mercados globales en una escala de magnitud no imaginada” (citado en *Los hechiceros*, Op. cit.: 213). Finalmente: como tal, el fenómeno habría calificado al continente africano como un mercado extraordinario para los bienes de capital y los artículos de consumo.

En un estudio comparativo de la competencia económica entre Japón y los Estados Unidos durante este periodo, *Emerging Japanese Economic Influence in Africa. Implications for the United States [La emergente influencia económica japonesa en África. Implicaciones para los Estados Unidos]* (IIS University of California, 1985), Joanna Moss y John Ravenhill, del Instituto de Estudios Internacionales de Berkeley, deducen varios signos interesantes para interpretar un conjunto de gráficas estadísticas que compilaron: a) En el umbral de los años ochenta, dos hipótesis, una razón económica idéntica, dos políticas en pugna:

En las pruebas estadísticas de este estudio debemos examinar la hipótesis de que después de 1975 1) la participación japonesa en las importaciones africanas aumentó, mientras que la de Estados Unidos disminuyó; y 2) los Estados Unidos se volvieron un mercado más importante para las exportaciones africanas. La primera hipótesis requeriría una actuación más fuerte por parte de Japón, que parecía ser convincente a primera vista. La mayoría de países africanos son importadores de petróleo y se enfrentaron con el agobio de la importación de petróleo que incrementó velozmente luego de 1973. En consecuencia, se esperaría la participación de los estados exportadores de petróleo para elevar el mercado,

sin dejar mucho espacio a los estados no exportadores de petróleo para incrementar su participación en el mercado. Si se descubre que Japón ha mantenido con éxito su participación en el mercado, esto representaría un logro mayor. Una confirmación de la hipótesis (1) daría testimonio de un impresionante y particular desempeño de la exportación por parte de Japón (Op. cit.: 18).

b) Con respecto al comienzo de los años ochenta, los autores revelan “las tendencias alarmantes en el desarrollo del comercio estadounidense y japonés con África”:

Considerando que Japón generalmente ha tenido éxito conservando sus acciones en los mercados africanos, la participación estadounidense en la mayoría de los casos ha declinado de una manera estadísticamente significativa. Este declive ha sido una causa mayor del creciente déficit comercial estadounidense con el continente; el déficit no es sólo el resultado del aumento de importaciones, sino que también proviene del fracaso de los Estados Unidos de conservar su porción en los mercados del África subsahariana, más que en Sudáfrica (Op. cit.: 39).

c) En la mitad de los años ochenta, el sondeo de Moss y Ravenill a las empresas japonesas, y sus entrevistas con los que toman las decisiones, condujeron a dos afirmaciones aparentemente paradójicas. Por una parte, una señal de alarma con respecto al “éxito relativo de las corporaciones japonesas, que conquistan una porción creciente del mercado para el abastecimiento de capital”, y, por otra, los dos analistas previeron una revisión de esta actividad económica:

A comienzos de los años setenta —tiempo de gran preocupación por los suministros futuros de materias primas, mientras Japón deseaba emprender inversiones, que algunos percibían como demasiado riesgosas [...], la ortodoxia predominante en Tokio pensaba que, en general, no había valido la pena arriesgarse con empresas de minerales en África (con la excepción del uranio en Nigeria y el petróleo en Gabón). Al haber diversificado con éxito sus fuentes de materias primas durante la última década, Japón tiene ahora mejor juicio para escoger nuevos proyectos y lugares, haciendo el mayor énfasis en la fiabilidad potencial de los nuevos proveedores (Op. cit.: 113).

La revisión estratégica de un programa económico exitoso se dirige, en realidad, a un desafío externo a su propia política, y esto se explica por dos fuerzas diferentes, la ética y la cultural a priori: la dificultad del japonés para entender las culturas africanas, la dificultad del africano para entender al japonés, se percibe como un “ente económico unidimensional”; y, de ahí, los conflictos de interpretación en torno al factor de la diversidad: “aunque deseaban participar en empresas colectivas, los inversionistas japoneses estaban habitualmente prevenidos con las exigencias africanas de participar más en la tenencia de acciones, en la administración y en la intervención en las entradas” (Op. cit.: 61).

Resta por ahora registrar el factor cultural, una razón débil en todos los aspectos. A primera vista, no se sostiene con la solidez monolítica de la razón económica: ni tiene su fuerza ni su muy venerada autoridad. No se compara con la razón política.

En efecto, lo político trae a la mente artes y técnicas fascinantes para manejar las comunidades, su historia y su destino; da lugar a los imaginarios de procedimientos y opciones complejos, junto con los perspicaces intereses y representaciones de la sagacidad. La razón cultural, de algún modo u otro, recrea en la mente metáforas de un espacio flexible, que acepta el respetuoso funcionamiento del destino de una comunidad y sus valores cuando se relacionan con sus condiciones fundamentales de existencia: una génesis (nacer, crecer, establecerse), la calidad de su realidad y autenticidad (crear, cultivar, cuidar) y el deseo de perdurar (comunicar, transmitir, legar). Existen ciencias estrictamente consagradas a la actividad de las razones económicas y políticas. Por otro lado, estrictamente hablando, no hay una ciencia de las culturas. El *Geisteswissenschaften* husserliano, cuya semántica sustenta con claridad la increíble solidez de *The Crisis of European Sciences [La crisis de las ciencias europeas]* (Northwestern University Press, 1970), actualiza una proposición administrativa de la Academia de Berlín para distinguir dos tipos de conocimiento con base en el dualismo de mente-cuerpo. La división, ahora universalmente aceptada, especializa los campos —lo natural versus lo espiritual, o lo moral—, pero sigue siendo compleja. Y hoy por hoy, un número indeterminado de disciplinas —la antropología, la geografía, el psicoanálisis, entre otras— dispersan el inmenso campo de las líneas culturales. De hecho, en su significación inconmensurable, de algún modo u otro, el campo cultural contiene todas las prácticas científicas que la razón económica y política puede motivar.

La cultura es un cuerpo. Sus metáforas y símbolos modelan un tesoro rico en todas las tradiciones humanas, y representan una variedad de figuras del útero materno. Un *corpus* envuelve y abraza la existencia, la expande y la vigoriza potencialmente hacia todos los límites del espacio y del tiempo; en todo caso, estimula las preguntas y afirmaciones sobre el destino. Es desde esta perspectiva que se podría distinguir o unificar dos tipos de narrativas contra-culturales: las relacionadas con πνεῦμα —lo espiritual de las cosas— y las relacionadas con φύσις —la naturaleza de las cosas, las formas superficiales—. En consecuencia: por un lado, las bibliotecas espirituales; por el otro, otro tipo de biblioteca que contiene el conocimiento de las formas y de todo lo que pertenece al orden regular de la naturaleza. La singularidad humana reúne los dos tipos de conocimiento, integrando φύσις y πνεῦμα en la misteriosa clave de la “naturaleza humana”. De todas las metonimias axiales más desafiantes, viene a mi mente la árabe *rahīm*, útero, que como nos recuerda Titus Burckhardt, tiene la misma raíz del mismísimo nombre de la divinidad suprema, *ar-Rahmān*, el Compasivo, y las expresiones reveladas en *ar-rahmānīyah*, la gloria divina que anima todos los aspectos de realidad. Por otra parte, del lado científico, tenemos todavía una búsqueda perenne, y sus extrapolaciones acerca de algo como una *mathesis universalis* fundamental que, en nuestro tiempo, se puede vincular con la visión ambiciosa de Jean Charon en el libro *Eléments d’une théorie unitaire d’univers [Elementos de una teoría unitaria del universo]* (Kister, 1962); o, más cerca

a casa, el proyecto extraordinario de Claude Lévi-Strauss de organizar constantes estructurales de la mente humana.

Se puede conectar el “Kantismo sin sujeto trascendental” de Lévi-Strauss —como Paul Ricœur lo resumió magníficamente— con algunas teorías más pragmáticas que, a través de líneas culturales, han decodificado redes cognoscitivas que tabulan sistemas relativos a la verdad y la falsedad en las epistemologías, a lo bueno y lo malo en la ética, a lo bonito y lo feo en la estética. En las exploraciones contemporáneas para “la cooperación intercultural” se explicaría entonces un modelo como el de Geert Hofstede, “el *software* mental”. El director fundador de un Instituto para la Investigación de la Cooperación Intercultural, director ejecutivo del Departamento de Investigación de Personal de IBM-Europa y profesor de antropología organizacional y de gerencia internacional en Maastricht (Países Bajos), se ha preocupado por los problemas prácticos para administrar empresas y negociaciones multinacionales. A partir de una investigación realizada en cincuenta países durante veinticinco años, Hofstede sugiere pautas éticas profesionales para el “entendimiento intercultural” y las actitudes cultas. Concretamente, a) técnicas para “expandir la comprensión multicultural” mediante “desafíos globales”; b) la cooperación intercultural que trasciende las preferencias e iniciativas meritorias regionales, así como los problemas inherentes a los encuentros y confrontaciones de gramáticas culturales de diferencia; c) cómo acentuar las líneas convergentes éticamente sólidas para vivir en una esperada armonía global:

Si el establecimiento de democracias con estilo Occidental depende del nivel de desarrollo económico de un país [...], quienquiera que desee volver democrático todo el mundo debe enfrentar las consecuencias económicas y ecológicas de este objetivo. En la actualidad, el nivel de vida de los países ricos implica también un nivel de contaminación ambiental y de agotamiento de recursos que hace absolutamente imposible extender dicho nivel de vida a toda la población mundial. Por consiguiente, para lograr el objetivo de la democracia en todo el mundo, es necesario manejar nuestro ecosistema de una manera completamente nueva: manteniendo la calidad de vida de los países ricos, pero reduciendo drásticamente su costo ecológico (Op. cit.: 244).

En contravía con las tendencias de divergencias culturales determinadas por las “programaciones mentales” nativas, el acercamiento de Hofstede reconoce una interacción constante entre las tres razones —económica, política y cultural— y apunta a diseñar un “espacio intercultural para el *software* mental”. ¿Explicaría su educación intelectual —un MSC en ingeniería mecánica y un Ph. D. en psicología social— por lo menos parcialmente, sus argumentos en torno a los procedimientos para “corregir” las configuraciones mentales? En cualquier caso, los estudiantes que debaten sobre la naturaleza de la mente y la relación entre lo mental y el medio ambiente pueden confundirse con el convencimiento de Hofstede. El problema es a la vez complejo y delicado. Por un lado, se supone que, para pedir algo de autoridad, sabemos cómo crear propiamente tensión entre la mente “salvaje” y la “doméstica”,

y se cita el trabajo de Jack Goody, el de Claude Lévi-Strauss; o la desviación entre lo “patológico” y lo “normal”, y sobre este asunto, además de la obra filosófica de Georges Canguilhem en el campo de las ciencias naturales, ¿a quién consultar en la inmensa biblioteca de psicopatología que no siga el sentido de la incertidumbre de Canguilhem sobre la naturaleza misma de la desviación? De todos modos, las más recientes antologías críticas en la filosofía de las ciencias (por ejemplo, la de Yuri Balashov y Alex Rosenberg, Routledge, 2001) y en la filosofía de la mente (por ejemplo, David J. Chalmers, Oxford, 2002) son fuentes del todo desconcertantes, en la medida en que involucran la mente y sus funcionamientos. De hecho, esta razón no es suficiente para poner en duda la eficacia de una razón práctica.

El modelo de intervención de Hofstede saca provecho de un diagrama que define lo esencial de cualquier cultura, a partir de un índice que tiene como referencia tres nociones —“los rituales”, “los héroes”, “los símbolos”—, lo que activa las prácticas locales y sus registros referenciales. A los diez años, cree Hofstede, cualquier ciudadano las ha interiorizado y las ha convertido en un “habitus” restrictivo, un concepto que él presta del francés Pierre Bourdieu para designar una manera de ser y de comportarse que está condicionada por la propia cultura. La manera de relacionarse con el marco de referencia cultural sería, en cuanto al propósito, totalmente descifrable y entendible sólo por personas enteradas, es decir, los nativos y extranjeros endoculturizados; esto es evidente para cualquiera, incluso para un observador en desacuerdo. En efecto, esta manera enuncia los estándares culturales de “lo deseable” (en cuanto al acuerdo y la discordancia en relación a una ética) versus “lo deseado” (en cuanto al interés individual), específicamente en la tensión entre lo tuyo y lo mío. El *software* intercultural mental de Hofstede daría testimonio de una metagramática. Este sistema se construye de las gramáticas regionales de normas, que se encargan de las acciones entre lo deseable y lo deseado en los esquemas creados por oposiciones binarias, como las siguientes utilizadas en su cuestionario de información:

Malo vs. bueno

Sucio vs. limpio

Feo vs. bonito

Antinatural vs. natural

Anormal vs. normal

Paradójico vs. lógico

Irrracional vs. racional

La perspectiva de Hofstede, relativista a la luz de su declarado respeto por todos los conjuntos culturales posibles y sus principios interiores de ordenamiento, reproduce el modelo de “la gran dicotomía” sin considerar sus implicaciones. Es más: transcribe, en la agenda de gerencia comercial, una ecuación entre la convergencia económica y la trascendencia necesaria de cualquier alteridad; y, por este hecho, podría estar omitiendo, en parte, el principio de igualdad entre los sistemas culturales

para perfilar los requisitos de una organización transnacional. De esta manera, no es sorprendente que Hofstede pareciera perplejo por el hecho de que, primero, “hay poca evidencia de convergencia internacional con el tiempo, excepto por un aumento del individualismo”; segundo, que “no sólo seguiremos viendo diversidad cultural entre los países: parece incluso que las diferencias dentro de los países se están incrementando” (Op. cit.: 238); y tercero, finalmente, esta observación del sentido común que no hubiese necesitado veinticinco años de investigación comparativa en cincuenta países: “culturalmente, un director es el seguidor de sus seguidores: él tiene que encontrar a los subordinados en sus territorios culturales. Existe el libre albedrío en la conducta directiva, pero las restricciones culturales son más herméticas de lo que admite la mayoría de la literatura gerencial” (Op. cit.: 235).

Un desafío intelectual, *Culturas y organizaciones. El software mental* de Geert Hofstede, es ejemplar comparado con tratados que pueden encontrarse en “los costados de la teoría gerencial transnacional”; en estas “áreas más salvajes donde, como lo formularon acertadamente John Micklethwait y Adrian Wooldridge, la teoría se mezcla con la autoayuda, la filosofía, la futurología, o con la pura charlatanería —estas regiones no trazadas [...] donde las más grandes fortunas están por amasar—” (Op. cit.: 304). El empeño de Hofstede se sustenta a la vez como una paradoja y un interrogante, respecto a la colaboración entre la razón económica y la cultural; y al ser señal y símbolo de un anhelo de verdad, intenta reconciliar las líneas de creencias competitivas, las de la validez y la coherencia de los grupos culturales autorreguladores, y las de la razón económica como directriz de una convergencia histórica global. Esta convicción posee la honestidad de una hermosa ilusión que me recuerda la iluminación exquisita de un adolescente inspirado. En su *Nature Loves to Hide. Quantum Physics and the Nature of Reality, a Western Perspective [A la naturaleza le encanta ocultarse. La física cuántica y la naturaleza de la realidad, una perspectiva occidental]* (Oxford University Press, 2001), Shimon Malin, profesor de física en la Universidad de Colgate, a propósito de “la doctrina de la unidad mental”, recuerda un relato de Kenneth Brower, el biógrafo de Freeman Dyson, de la segunda generación de físicos cuánticos estadounidenses en los años cincuenta:

Freeman nos contó que cuando él [...] tenía catorce años inició una religión. Infeliz por la noción cristiana de que el pagano se condena por razones fuera de su control, emprendió su propia secta. “Me convencí de repente de que todas las personas son lo mismo. Somos todos una sola alma con disfraces diferentes. La nombré Unidad Cósmica [...] Me parece recordar que hasta tuve una conversión. La Unidad Cósmica duró más o menos un año, creo” (Op. cit.: 234).

¿Una fantasía adolescente?, se pregunta Malin. Sí, la unidad mental, y actuar como un espejo y actualizar nuestro propio reflejo es la filosofía de Plotinus en *The Enneads*, [*Las Enéadas*] insiste Malin, y agrega: “‘somos todos una sola alma con disfraces diferentes’, esa es una enunciación precisa de la idea de la unidad mental. Este chico inspirado de catorce años se grabó de repente en la mente universal” (Op. cit.: 234).

De ayer a mañana, nuestra dificultad continúa siendo una pregunta: cómo intentar una colaboración entre nuestras tres razones en competencia —la económica, la política y la cultural— y defender la autoridad de una ética de la dignidad humana. Los sistemas complejos que nos globalizan son producto de nuestra inteligencia e imaginación. No deben volverse nuestros amos. Ellos contribuyen a la invención de nuestras identidades sociales. Debemos ser participantes conscientes y responsables en este proceso, afirmando una primacía crítica de la razón ética sobre la económica, la política y la cultural.

Hace cinco años, Mary Modahl, vicepresidente de Forrester Research Inc., que se especializa en análisis mercantil, nos advirtió acerca de una nueva empresa global de eficacia extrema: el comercio electrónico, que estaba modificando constantemente las estructuras básicas de las compañías transnacionales. De hecho, su libro *Now or Never. How Companies Must Change Today to Win the Battle for Internet Consumers [Ahora o nunca. Cómo deben cambiar las empresas para ganar la batalla por los consumidores en Internet]* (Harper Business, 2000) orienta a los expertos en cómo “explotar los modelos comerciales de la Internet” y “desafiar la gravedad de los viejos caminos”. Sin embargo, su exploración principal gira en torno a la diversidad en los negocios y las formas de alteridad representadas por las diferencias de los consumidores. La investigación se dilata en la psicología de las conductas, procesos y dinámicas de integrar las individualidades en los sistemas comerciales. En resumen, enfrentamos en este punto una ilustración concreta de metasistemas que trascienden, con propósitos comerciales, el análisis de Amitai Etzioni sobre las organizaciones complejas y el programa de *software* mental de Geert Hofstede.

¿Cómo reubicar la noción de obediencia como una actitud moral? Obediencia, sí, en nuestro sistema colectivo público de valores espirituales compartidos en esta cultura global; con referencia al lenguaje constitutivo de nuestra comunidad, contiene la legalidad de los valores según un código ético para ejecutar y trascender su propia estructura orgánica, con un esfuerzo transhistórico y transcultural. ¿Cómo, conceptualmente, conformarse con lo que presupone tal señal abstracta, un símbolo que describe un punto inestable en movimiento, una cifra que representa una posible convergencia de líneas continuas en la superficie de las historias? En síntesis, ¿podríamos hablar alegóricamente de un camino que, desde la singularidad de la dignidad humana circunscrita a través del tiempo y el espacio en una multiplicidad de narrativas, afirmaría su propia alineación en sus transcripciones de las lecciones aprendidas de las tradiciones?

Reformulada en nuestras comunidades concretas de existencia dentro de sus leyes y códigos de gobierno, y cómo la razón ética se articula en ellos, el cumplimiento de las exigencias de la dignidad humana debe ser nuestro valor supremo, uno absoluto. Debe, en efecto, prescribir y evaluar la actividad de ambas razones, económica y política. De esta manera, la noción de obediencia vendría a alegorizarse en las modalidades de acuerdo y acatamiento, cuyas líneas se cruzan en el espacio común de

nuestra “nosotros-comunidad”: la aquiescencia y acuerdo con los valores legalmente obligatorios en las relaciones simétricas. Por otro lado, en las determinaciones intransitivas de diferencia, obediencia a la autoridad de una gramática cuyos componentes, que fueron bien recapitulados en un documento del siglo XIX de Renouvier, pueden encontrarse en el diccionario Lalande de filosofía: ipsiedad, alteridad, síntesis. De hecho, son coherentes en la sucesión dinámica de la identidad, la distinción, la determinación. Y, si la obediencia significa una búsqueda reiniciada perpetuamente de un acceso a una ética de la coexistencia, ¿no deberíamos adaptarnos en este punto al lenguaje de Locke, a propósito del conocimiento de la existencia de los seres y las cosas, y promover una ética que dirija los actos, las disposiciones, la voluntad que sincroniza todo para el bien? En nuestro tiempo, acentuando el proyecto de su libro *Totality and Infinity* [*Totalidad e infinito*], Emmanuel Levinas nos recordó esto que trasciende todos los tecnicismos: “la palabra ‘ética’ y la palabra ‘justo’ son la misma palabra, la misma pregunta, el mismo lenguaje”.