

SI NO PUEDES COMPRENDER EL MUNDO ACTUAL, INTENTA COMPRENDER TAMBIÉN EL PALEOLÍTICO Y EL NEOLÍTICO: UNA ESTRATEGIA QUE FUNCIONA

Teresa Bejarano. Universidad de Sevilla

Algunos esquemas y conceptos que habían parecido indiscutibles durante siglos crujen y revientan ante el mundo actual. Ésta es una experiencia que seguramente todos hemos tenido. Y por eso hoy es tan general y acuciante el deseo de intentar comprender mejor el tiempo que nos ha tocado vivir. Pues bien, es el momento de probar un consejo aparentemente paradójico —‘Si no puedes comprender el mundo actual, intenta comprender también el Paleolítico y el Neolítico’—. Se sabe por qué ese tipo general de estrategia funciona: Cuando una propuesta de solución a un problema tiene que encajar con las soluciones a otros problemas, el número de constricciones aumenta. Pero lo que aquí me interesa es más concreto. Acabo de leer un libro ¹ en el que se muestran los magníficos resultados que así se pueden obtener. En lo que sigue me gustaría instar a su lectura.

El ser humano sólo puede representarse a sí mismo a través de un papel en un ordenamiento sociocultural (p. 134): Ese papel es lo que se manifiesta. Pero también está el soporte que permanece oculto (135, 139). O, para especificar aquella variación del modelo ‘oculto / manifiesto’ que aquí entra en juego, «hay una distancia entre el sí mismo y la conciencia, o sea, entre el autor y el actor, y hay también otra distancia entre conciencia y papel en el escenario, o sea, entre actor y representación escénica» (en 249 se resumen las distintas terminologías). Esas distancias cambian según las culturas y las épocas (47, 74). He aquí el marco del libro que estamos comentando.

La tesis principal (aunque, como se verá, no la única, ni muchísimo menos) es que el modo de representación que durante siglos ha estado vigente en la cultura occidental —Chozo lo designa con el término heideggeriano de paradigma onto-teo-lógico— es inadecuado en nuestros días. Al presentar ese paradigma, se insiste en la marginación del tercer sentido aristotélico del ser, a saber el ser según la potencia y la acción (83, 98, 135). Después, en unos hermosísimos parágrafos se reelabora el Narciso de Ovidio (y también el relato de Apuleyo acerca de Eros y Psique) como ejemplo supremo de ese paradigma: Las afirmaciones de 95, 98 acerca de esos mitos se repetirán casi a la letra en la crítica de p. 184 al modelo hegeliano. Un mito que, justo opuesto al de Narciso, podría servir de contraste en esa exposición, es —sugeriría yo— el de Alcmena, la fiel esposa de Anfitrión, que, seducida por Zeus cuando éste tomó la forma de Anfitrión

¹ Chozo, Jacinto: *Antropología filosófica: Las representaciones de sí mismo*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

(o sea, cuando Zeus, como un *doppelgänger*, tomó cada una de las cualidades por las que ella amaba a su marido), se sintió enormemente infeliz cuando descubrió al fin la verdad. Los comentarios acerca de la teología que fragua en el s. IV (114-115, 118, 187, y, específicamente acerca de materia / espíritu, 119, 212) son, pese a su brevedad, magníficos a mi entender.

Por supuesto, como se puntualiza en p. 211, «el paradigma onto-teo-lógico no es un modelo específicamente elaborado por Parménides, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Kant o Hegel, pues, de un modo u otro, todos ellos se han encontrado con las limitaciones que tenía y han intentado superarlas» (en ese sentido se mencionan en varias páginas lo sublime, el nouméno, el tiempo anterior a los recuerdos, etc.). Hay que entender más bien el paradigma como un conjunto de presupuestos básicos que hacen costoso, que dificultan (118, 99, 73), el acceso a la trascendencia, a lo 'otro'. Y además, no debemos olvidar a «los pensadores que en la historia de occidente, ya antes de Nietzsche, se situaron al margen del paradigma dominante» (73, 99, y, más pormenorizadamente, 125, 84 o 257): Heráclito, el Peripato y la Stoa, principalmente Cicerón, luego Scoto y los anti-intelectualistas, Maquiavelo, Hobbes, Vico y Hume, entre los cuales sólo se estudia con detalle a Hobbes, sin duda por ser reciente su reinterpretación por Quentin Smith.

Pero ¿por qué es inadecuado en la actualidad el paradigma onto-teo-lógico? La primera forma como Chozza nos explica esa inadecuación aparece en el cap. VII, un capítulo que podría independizarse como ágil ensayo (aunque, para ser realmente independiente, habría quizá de incorporar las posteriores puntualizaciones —196, 198— acerca de la diferencia entre espacio real y tiempo real, por un lado, y espacio y tiempo generados por el pensamiento). Puesto que «Gellner supone que antes de la conjunción de los tres factores que dieron lugar a la 'era axial' y al paradigma onto-teo-lógico (a saber, la economía de producción, la ciudad y la escritura) todo era semejante a la descripción del mundo que ahora hace la escolástica posmoderna», o sea, puesto que nuestra actualidad se puede calificar como «un Nuevo Paleolítico», entonces «se debería poder decir que han desaparecido o han quedado neutralizados como praxis de unificación del tiempo interno» aquellos tres factores. «Pues bien, hay un conjunto de circunstancias que inducen a creer que efectivamente eso se ha producido», y que, por tanto, «se ha alterado la infraestructura básica correspondiente al paradigma onto-teo-lógico».

La 'era axial', que dijo Jaspers, o, más en general, la Revolución Neolítica, es descrita por Chozza mediante un trinomio al estilo de Durkheim (en el cap. I aparece una presentación elaborada y enriquecida del esquema de Durkheim). «La escritura fue la *herramienta* de las herramientas; la ciudad o el Estado, la *institución* de las instituciones; y la categoría de sustancia o sujeto, junto con la de causa / efecto, o acción / efecto, la *categoría* de las categorías» («La categoría de sustancia o sujeto permitía pensar unitariamente la ciudad, el Estado, Dios y el hombre, y la de causa/ efecto permitía seriar en una secuencia temporal unilineal la vida humana, tanto la de los individuos como la de los estados»).

El lector, que ya sabe cómo en el libro se rechazarán los modelos omniabarcantes de Hegel y Marx puede extrañarse de esta adopción del esquema de Durkheim. Pero Chozza tiene bien elaborada su defensa. Por un lado, critica duramente a Durkheim (51, 54, 55, 72, 199, 213) y así se despega de modo explícito de aquellos aspectos de Durkheim

que no le convienen. Por otro lado, repite que «aunque cada sociedad tenga su propia vida y su propio curso, sin embargo, las sociedades son comparables tanto en su historicidad como en su estructura» (199; ver también 55).

Para mostrar la descomposición actual de los tres factores axiales, se despliega una lúcida caracterización de nuestro tiempo. La economía de servicios, que ya supera a la de producción; los productos financieros desgajados de todo soporte territorial y sociocultural; la ciudad posmoderna como «partes de ciudad», según lo comprendió Rossi; la escritura y, lo que es aún más decisivo, la capacidad de difundirla, ya accesibles a toda la población, y, junto con eso, el volumen alcanzado por los símbolos no alfabéticos. Como resultado, «la cobertura simbólica de un sentido común global ha sido sustituida por la de una pluralidad de *sensus communis* heterogéneos. La semejanza entre la reprivatización posmoderna y la paleolítica carencia de ámbito público se hace evidente».

La temporalización interna y el relato unificado y unificante han perdido definitivamente su preeminencia. Frente al tiempo (del número, la demostración o el relato unificado), lo que se alza es el espacio, y las relevancias de lo real en cada uno de los diferentes espacios sociales. Las clasificaciones al estilo de la de Borges-Foucault son pensables en términos locativos: se nos convence de ello en unos párrafos que restallan de inteligencia chispeante y divertida. Más tarde, en el capítulo siguiente, se volverá a insistir en que el espacio —el salto entre espacios— es el único modo de pasar a un nuevo género, el único modo que, frente a la ordenación numérica o las oposiciones de contrarios, es capaz de no recaer una y otra vez en la identidad (200).

Pero, al lado de los cambios actuales en la ciudad y en la escritura, que son el tema principal del cap. VII, el autor brinda otra explicación de la caída del paradigma onto-teológico, o, mejor dicho, desarrolla la otra cara de la anterior explicación. No es sólo que no tengamos ya la infraestructura del Neolítico. Es además lo que tenemos. Al final del cap. VII (dejamos aparte el Prólogo, p. 20), ya se menciona «la sociedad multicultural en su aspiración al legítimo reconocimiento de las diferencias». El VIII —‘Del relato al mapa’— afirma con Dilthey que «puede haber una pluralidad de unidades empíricas de la apercepción, y una pluralidad de culturas diferentes generadas por el ‘genio’ de enteras poblaciones diversas, y ello sin que tengamos ni un a priori ni un procedimiento dialéctico para unificar todos esos espacios y tiempos heterogéneos o para traducirlos de unos a otros» (199; ver también 73 y 216). (La lingüística, al poner en claro cada vez más la complejidad de cualquier lenguaje humano, ha podido, añadiría yo, contribuir en alguna medida a todo eso). Pero son las últimas páginas del libro las que realmente se centran en esta nueva explicación, o, como dijimos, nuevo modo de desplegar la anterior explicación. «Cuando las diferentes culturas han aceptado la Declaración Universal de Derechos Humanos, y han accedido así al término del cauce del espíritu objetivo occidental, ya no hay metas comunes para las culturas, ya no hay un proyecto político universal que se pueda formular en términos de utopía. El futuro ya no es común, ‘ya no es lo que era’, según la sentencia de Ray Bradbury» (254-255). (Así, apoyándose en esa concepción posmoderna del futuro, es precisamente como Chozza puede integrar en el paradigma onto-teo-lógico a los pragmatistas americanos —182—)

El paradigma onto-teo-lógico no es ya adecuado. En nuestros días hemos de atender a otros modelos, que, aunque ciertamente sean menos completos, y aunque en algunos casos aislados hayan caído en el nihilismo o en la pura frivolidad contestataria (229, 238, 162),

resultan capaces, todos ellos agrupados, de constituir una cierta alternativa a aquel paradigma (211). Entre esos modelos posmodernos, Choza, además del de Heidegger, despliega el de Weber, y también la metafísica dialógica, y hace breves alusiones a Derrida (201-202), y a la filosofía de la ciencia de Popper (178, 211). Respecto a la metafísica dialógica, encontramos un caluroso elogio de Levinas (234), pero también un rechazo de la primacía que Levinas otorga a la ética (231, 136, n. 37).

A Weber le concede bastantes páginas: La 'reprivatización del Nuevo Paleolítico' que ya mencionamos necesitaba ser fundamentada. La exposición de Weber se prolonga con análisis posteriores, como el de Lipovetsky, acerca del 'crepúsculo del deber y la ética indolora'. «En la sociedad racionalizada el individuo no necesita responsabilizarse moralmente casi de nada. Tras la labor de gestores, expertos y especialistas, al sujeto singular le basta con pagar los impuestos». Por supuesto, Choza reconoce que frente a ese tipo de análisis, se podría invocar la moralidad kantiana en la que se articulan autonomía y solidaridad. Pero la autonomía y la solidaridad —replica— han de ejercerse en un contexto, y según las posibilidades que la sociedad y sus instituciones brindan. Por eso, se impone inventar nuevas instituciones en las que los individuos se sientan y sean realmente actores solidarios, nuevas instituciones que dejen de sonar desafinadamente y sean por fin capaces de expresar la vida de los individuos de modo mutuamente comprensible (218-219).

En este punto, y sin que ello signifique dar ya paso a la sección de críticas, o al menos, no a la sección dedicada a mis dos críticas nucleares, quiero protestar contra un centramiento en las instituciones que aquí, aún cuando tengo en cuenta que está comentando la obra de un sociólogo, me choca como excesivo. No es que yo rechace las alabanzas de lo institucional que aparecen en 216, 229 y 249, ni tampoco es que rechace la importancia de los 'hábitos operativos buenos' (definición escolástica de 'virtud') proporcionados por los procesos educativos al individuo, hábitos que en una preciosa nota (p. 214) son puestos en correspondencia con «la burocracia o conjunto de procedimientos mediante los cuales los hombres han llegado a disponer de todo cuando se quiera o se necesite». Es más, incluso echo de menos (en muchos discursos actuales, no me refiero ahora al libro) que, cuando se habla tanto de 'estructuras de injusticia' o 'de pecado', no se maneje apenas el concepto contrario. Pero, a pesar de todo eso, creo que, para cumplir aquel buen consejo de 'no permitas que tu sentido de la moral te impida hacer el bien', que Choza cita en p. 158, no hay que acudir ni solamente, ni principalmente siquiera, a la renovación y flexibilización de las instituciones. El despabilar el oído para que nos lleguen las necesidades ajenas y así se nos instaure dentro un nuevo centro dictaminador que pueda alzar sus urgencias frente a nuestro propio y primario centro dictaminador de lo conveniente y lo perjudicial: eso es lo que a mí me parece la entraña de la moral. El conflicto, el choque chirriante, entre lo propio y lo ajeno se amortigua con los raíles prefabricados y engrasados que hábitos e instituciones suponen, y la fluidez y comodidad así conseguidas constituyen un capital que nuestro pasado histórico y biográfico acumuló y del que ahora podemos afortunadamente disfrutar. Pero lo que realmente constituye la capacidad moral humana (dejemos de lado las etimologías, que informan sólo de lo que informan) empezaría en cada caso allí donde acaba la fluidez y facilidad. El que haya que adaptar creativamente instituciones sucederá sólo a veces; en ese sentido, es secundario y no definitorio.

También me ha chocado en la exposición sobre Weber una cierta mezcla de argumentos. Contra el Estado del bienestar, el argumento principal era, como hemos visto, que en el seno de «los ejércitos de funcionarios, con su disciplina sólo capaz de ejecutar objetivos pero no de revisarlos ni de buscar otros posibles», en el seno, repito, de todo eso, «el individuo no puede realmente sentirse ni realizarse como actor solidario». Pero sin separación ni diferenciación alguna respecto a ese argumento principal, se habla también de «cargas económicas insostenibles para los Estados». Seguramente este segundo argumento es tan válido como el primero. No lo estoy denunciando en sí mismo. Lo que reclamo es que no aparezcan confundidos y mezclados uno con otro (En la misma línea, «el 'recorte de lo oficial y público' de la primitiva propuesta liberal», por más que venga a coincidir con los efectos del multiculturalismo actual, como se dice en 257, debe ser bien separado en cuanto que su estímulo principal es bien distinto).

Una vez atendidas las páginas sobre Weber, voy a centrarme en algunas de las afirmaciones que Chozza considera adecuadas para nuestra época post-axial sin preocuparme ya de cuáles son los autores que las propusieron, y sin respetar tampoco el orden en que van apareciendo en el libro. No se trata de que yo vaya a traicionar y a sacar de quicio esas afirmaciones; nada de eso. Es simplemente que, para elaborar la plataforma de lo que será la primera de mis dos grandes críticas, voy a apropiarme las siguientes frases entrecorilladas, y, en todo caso, a pronunciarlas —digamos— con mi propio acento. «El observador en un primer momento tiende siempre a considerar que su punto de vista no es relativo, sino absoluto» (246). «Es importante escuchar al que habla desde otra perspectiva, desde otra posición» (252). «En la comunicación entre seres humanos, el punto de vista subjetivo tenido en cuenta en cada caso puede ser muy enriquecedor» (246). «Los hablantes constituyen una pluralidad absolutamente originaria en el sentido de que no hay una unidad anterior o más primordial desde la que quepa o pueda pensarse la pluralidad» (232). «Para dar cuenta de sí mismo» (y para llegar, diría yo, a poseer sus conocimientos de un modo articulado y verdaderamente humano), «cada hablante depende de otros hablantes porque ese dar cuenta no se cumple sino en una reflexión mediada por la alteridad» (233). En el juego de sucesivos diálogos con sucesivos interlocutores, no sólo se llega a esa articulación y reformulación del conocimiento propio, sino que incluso «aquella consideración originaria del propio punto de vista como absoluto puede cambiar, aunque haya resistencias a tal cambio» (246). El conocimiento propio y no ajeno, vigente y no caducado, puede llegar a percibirse como mero conocimiento y no como la realidad misma: «no tenemos acceso cognoscitivo a realidad alguna tal como es en sí» (202). Cuando «se extingue la inclinación a creer de un modo absolutamente seguro cómo son las cosas, a creer que eso es todo lo que hay y que no hay más, entonces hay que pensar otra vez el principio, hay que asomarse de nuevo al caos por si se le encuentran otras formas» (34). «El levantar acta de los límites del pensamiento permite encontrar lo nuevo» (163; véase también la frase final del libro: «asumir los propios límites»). «La vida humana se distingue de cualquier otra por su capacidad de crear mundos nuevos, de abrir nuevos caminos» (220; también 222, o 251). Todas estas afirmaciones en la onda de Geertz, Levinas, Derrida o Heidegger, yo (aunque estoy lejos, puntualizo, de comprometerme en general con esos autores) las suscribo, ya lo he dicho, con entusiasmo. Entonces, ¿en qué consiste mi crítica?

A mi entender, todas esas afirmaciones no sólo constituyen la recomendación más adecuada para el pensar de nuestra época post-axial. Además, esas afirmaciones, que aspiran a ser verdaderas (entendido sea el calificativo con la debida humildad y con todas las cautelas popperianas), verdaderas, repito, acerca de los procesos psíquicos humanos, tienen en nuestro tiempo la posibilidad de empezar por fin a ser investigadas y justificadas. Si la divisoria entre el 'pensar esencial' que dijo Heidegger, por una parte, y la ciencia, por otra, se sitúa en que la ciencia, al ser *sub specie intemporalitatis*, es refutable en el futuro (229), y el pensar esencial, en cambio, no lo es (221, 217), entonces las afirmaciones recogidas en el párrafo anterior caerían del lado de la ciencia, por más que se trate de la ciencia aún por hacer que estudiará la constitución psíquica exclusiva de los seres humanos y universal para todos ellos (tal constitución, Choza, contraponiéndola al logos, la menciona como «la inteligencia en cuanto capacidad natural o de la especie, y, por ello, tan universal como la capacidad de hablar y entenderse mediante el lenguaje, cuya universalidad se contrapone con los idiomas particulares» —90, y también 80—). Éste es mi enfoque; a mí me interesa sobre todo esa posibilidad de que nuestro tiempo pueda por fin empezar a investigar y comprender la constitución humana. Choza, en cambio, parece que enmarca las aportaciones de su libro en la tarea de «aprehender nuestro presente en conceptos» (21), «pensar el propio tiempo» (259), o sea, en la tarea asignada por Hegel a la filosofía (238).

Pero intentaré precisar mejor qué es lo que estoy echando de menos. Aquellas afirmaciones que en el párrafo anterior yo he suscrito con entusiasmo pueden, estoy convencida de ello, haber sido realzadas e iluminadas ante los ojos de las últimas generaciones por nuestras circunstancias post-axiales y multiculturales, pero eso no es la cuestión. Tampoco se trata, el lector ya lo sabe, de que yo esté olvidando el carácter no absoluto de incluso las mejores y más seguras propuestas científicas, y, aún menos, de que esté pretendiendo canonizar toda una corriente filosófica de nuestro tiempo. Lo que aquí importaría es, primero, dejar claro si aquellas afirmaciones —que señalan básicamente, recuérdese, los límites y la pobreza de los recursos cognitivos humanos— se presentan o no con la aspiración (cautelosa y humilde, por supuesto) de ser verdaderas de todo hombre en cualquier época, sociedad o cultura. Estoy completamente de acuerdo en que, como todo lo que el hombre puede hacer, son «humanas, demasiado humanas» (90, 207), o sea, «elaboradas en la perspectiva de un determinado grupo social, como afirma el paradigma ontosociológico» (92), pero ¿impide eso dar una respuesta afirmativa más explícita a nuestra cuestión? Lo segundo, lo que yo realmente echo de menos, está relacionado con lo anterior. En el libro todo el entusiasmo se vuelca en aquello que podremos conseguir una vez que aceptemos los límites de todo pensamiento, o sea, en aquello que la vuelta al origen nos permitirá generar. La posibilidad, en cambio, de que la elaboración de aquellas afirmaciones permita en un futuro comprender mejor la constitución psíquica exclusivamente humana, apenas recibe atención, no se la celebra ni glosa.

Pero con esto mi postura no está todavía bien presentada. Yo no estoy proponiendo sólo que aquellas afirmaciones son verdaderas de la constitución psíquica humana. Eso solo no las haría tan importantes, después de todo. ¿Acaso no son igualmente verdaderas de la constitución humana algunas otras tendencias, como «la resistencia al cambio» que Choza nos glosaba lúcidamente en p. 247? Lo que yo quiero sugerir (no es aquí el sitio de intentar argumentar) es que ese reconocimiento de sus propios límites es justo

aquel rasgo que dispara hacia arriba la inteligencia humana, aquel rasgo del que depende su diferencia respecto a la inteligencia animal.

El rasgo característico del lenguaje humano es la sintaxis. La sintaxis sólo es originariamente necesaria para las comunicaciones de tipo predicativo e interrogativo. Ahora bien, ¿qué sentido tendría el contar cómo es el mundo si el hablante no estuviera concibiendo una mente diferente a la suya y unas creencias ajenas que a él le parecen insuficientes o equivocadas? O, igualmente, ¿cómo se le iba a preguntar nada a nadie, si el preguntador no estuviera concibiendo la posibilidad de una mente más sabia que la suya? Así pues, la sintaxis, o sea, la característica exclusiva y definitoria del lenguaje humano, está vinculada a la captación de la creencia ajena, tanto a la captación por el hablante de que hay una creencia diferente a la suya en el oyente, como también a la captación por el oyente de que también hay una creencia diferente a la suya en el hablante. Y esa captación, ¿no podría en algún momento del juego dialógico acabar siendo justo la captación de los propios límites cognitivos? Pero cuando el individuo llega a concebir la diferencia entre su propio conocimiento (su propio y vigente conocimiento) de una realidad, y esa realidad en sí misma, cuando eso sucede, ¿no está ya ahí sin más el anhelo de descubrir nuevos aspectos, de salir de su pensamiento anterior y de volver al origen, al caos, a ver si le encuentra nuevas formas?

Pero no se trata sólo del lenguaje. Podemos también acudir a la risa para apoyar nuestra sugerencia acerca del rasgo humano nuclear. Y con ello llega el momento de hablar de uno de los mejores capítulos del libro, el titulado 'Descomposición de las representaciones del sí mismo', que en la segunda y con mucho la más extensa de sus dos partes, despliega sobre la risa no sólo una catarata de datos y citas (que, sin embargo, gracias a plegarse con total docilidad al propósito general, no pesan lo más mínimo), sino también y sobre todo, un análisis auténticamente hermoso y certero. Allí se distinguen dos tipos de risa, «la trascendental o completamente radical, para la que no hay ningún lugar donde pueda situarse, excepto si acaso en el orden de lo 'incircunscriptible', y la situada, que juega al equívoco del doble sentido respecto de representaciones particulares, pero no respecto de las representaciones globales que son las concepciones del mundo» (153). El primer tipo de risa, lo 'cómico absoluto' de Baudelaire, es, claro está, lo que le va a servir a Chozza para conectar con su siempre presente punto heideggeriano: así en el fin del capítulo se nos habla de «la asunción de los límites que permitirá encontrar lo nuevo», y del «abatimiento del espíritu en el cual éste, riéndose de sí mismo, alcanza la humildad suficiente para volver al origen con una mirada inédita».

¿Qué es lo que yo quería decir sobre la risa? El análisis comentado, claramente, no hay que tocarlo más. Yo sólo voy a conectar la risa con el lenguaje y el placer. Los dos diferentes tipos de risa, me gustaría llamarlos interpersonal (que sería la 'situada') e intrapersonal (que sería la trascendental o completamente radical). En la interpersonal, el que ríe está atendiendo a una creencia —diferente a las suyas propias vigentes— que estaría abocando a una conducta despistada y completamente desajustada —desajustada respecto de lo que en el momento de la risa el que ríe sabe de la realidad—. Esa creencia que el sujeto que ríe juzga que es falsa puede ser, o bien de otra persona, o bien propia del sujeto pero ya pasada y desmentida. La intrapersonal es posterior, lo mismo que vimos que era posterior la captación del propio vigente punto de vista —su captación como mero punto de vista— respecto a la captación del ajeno (o más exactamente, del que

no es el propio vigente). Mientras que la captación de la creencia ajena subyace a algo tan omnipresente en los seres humanos como la comunicación de función predicativa e interrogativa, la diferenciación, en cambio, entre el propio conocimiento vigente y la realidad en sí misma supone una reflexión avanzada y que nunca en nadie deja de ser esporádica y excepcional. Pero todo esto es común con lo que habíamos visto acerca del lenguaje. Para ver lo que nos puede aportar de específico la risa, hay que subrayar y poner sobre el tapete su condición de placer biológica y corporalmente muy definido. En Choza ese punto de la corporalidad de la risa no deja de reconocerse: «el intelecto y el organismo están coimplicados» (148), «es el reflejo somático de la tensión y distensión sucesiva del espíritu» (156). Pero, dando un paso más allá, debemos llegar a asombrarnos. Un placer marcado corporalmente y fisiológicamente es un recurso importantísimo para guiar la conducta de un organismo animal, es una maravilla de diseño de la evolución. ¿Por qué es entonces eso la risa? Tuvo que haber alguna capacidad importantísima, realmente decisiva para el éxito del organismo, que fuera favorecida por la risa. ¿Cuál fue esa capacidad? La constitución psíquica exclusivamente humana depende, como de su núcleo y motor originario, de la captación de la creencia ajena, y, por eso, es la atención y el paladeo de la creencia ajena lo que es recompensado y consecuentemente estimulado, por el placer de la risa. La captación, primero interpersonal, y después intrapersonal, de los límites del conocimiento se ratificaría así como rasgo nuclear y decisivo de la especie humana. La atención de Nietzsche y Foucault a la risa es uno de los ingredientes más decisivos de la posmodernidad. Pero, más allá del debate acerca del paradigma onto-teo-lógico y acerca de su inadecuación a nuestro tiempo, el análisis de la risa puede arrojar alguna luz acerca de cómo se llegó a la constitución humana, cómo ésta fraguó evolutivamente (Esa historia de la constitución exclusivamente humana sería, subrayémoslo, un tipo de 'historia científica'. Se trata, desde luego, de una 'historia científica' muy diferente a aquella otra que Kant —ver cita en 242—, aun no juzgándola posible, anhelaba por su importancia y utilidad. Sin embargo, a pesar de esa diferencia, el nuevo tipo al que hemos aludido podría quizá compartir algo de aquella importancia y utilidad, sin por ello identificarse con el hoy ya no prolongable modo como Hegel logró hacer posible el proyecto).

Pero volvamos a la crítica que hemos desplegado en los anteriores párrafos —a la primera, ya se sabe, de nuestras dos grandes críticas—. ¿Es totalmente justa? ¿No hay resquicio alguno en el libro por donde aquellas afirmaciones antropológicas subrayadas por la posmodernidad aparezcan como el punto de partida para unas propuestas con vocación intemporal y, por tanto, refutables, y no sólo como un modelo más adecuado a nuestra época que el paradigma onto-teo-lógico? Sí que hay tales resquicios. Por un lado, está la tensión que late —a mí al menos me lo parece— en el parágrafo 'El retorno al origen'. ¿Cómo exactamente se relaciona la oposición 'ordenamientos ontosociológicos pasados / nuestra sociedad actual' con la oposición 'lo circunscrito / el origen incircunscriptible'? Lo que se ha hecho siempre «al comienzo de cada época (o sea, en cada momento de crisis, cada vez que una cultura se extinguía y tenía que renovarse —p. 34—), ahora hay que hacerlo de un modo más radical» (222); pero ¿cómo exactamente de radical?, ¿va también a interesarnos por fin eso en sí mismo, o sólo nos interesa para llegar a pensar de un modo que se adapte a nuestro mundo post-axial? Pero el más explícito y desarrollado de esos resquicios, lo leemos en la penúltima página del libro: «Las prácticas y formas de vida de nuestro mundo multicultural exhiben modos de existencia y de pensamiento

previos a la gran división de la actividad intelectual entre teoría y praxis. Por eso lo que es previo a esa división no solamente se encuentra en el pasado presocrático, como señala Heidegger, sino también en nuestro presente, *en todo presente humano, y en concreto en esas expresiones primordiales del intelecto a las que los pensadores del siglo XX han dedicado tanta atención, como son la risa, el llanto, el pudor, la danza, los ritos y otras a las que se ha aludido a lo largo de este trabajo*» (subrayado mío a partir del quiebro en que se abre el resquicio). Una lista parecida de rasgos —risa, pudor, aderezo del propio cuerpo— aparece también en el primer capítulo (29) como manifestaciones de una conciencia que no aparece en los chimpancés. Ahora bien, para valorar debidamente esos párrafos, hay que tener presente que las otras ideas, la de la contraposición modernidad / posmodernidad, sobre todo, se repiten una y otra vez y con presentaciones variadas que mutuamente se enriquecen. Así pues, mi crítica ha de ser reformulada y matizada. Lo que critico no es que a Chozza le haya pasado desapercibido el punto, sino que no insiste en él ni lo glosa, y que, en definitiva, parece darle mucha menos importancia de la que, en mi opinión, debería dársele.

La lista de Chozza de «expresiones primordiales del intelecto», la suscribo totalmente. Añadámosle la mentira, a la que Chozza dedica varias páginas (135-7), y también otras más, como, p. e., diría yo, el apuntar comunicativamente con el dedo, que, a pesar de su simplicidad, está también ausente en el chimpancé, y, por otro lado, y dando lugar a otro grupo de rasgos que quizá sea ligeramente diferente, el rasgo humano universal y primordial de tener una cultura particular—o sea, de aprender unas técnicas determinadas en cualquier ámbito (de la danza a la costura, del peinado a la fabricación de herramientas), y, ante todo y sobre todo, de aprender un lenguaje particular—. Pero, para acotar debidamente el problema que debemos plantearnos, es aún más urgente dejar fuera dos rasgos que sin las debidas puntualizaciones se hacen caer (en el cap. I) del lado de lo exclusivamente humano. «La interacción entre garganta y oído, entre fonación y audición, es el primer modelo físico de la autoconciencia humana» (p. 26), o, dicho lo mismo de otra manera «tener voz uno mismo y oírlo es el grado originario de reflexividad, así que el narcisismo es en alguna medida tan originario como la comunicación» (30). Pero reparemos en que el animal también oye su propio grito: ¿Queda entonces algo de exclusivo para la voz humana? Sí quedará si se puntualiza que la voz humana, cada palabra pronunciada, es la imitación de un modelo social, o, dicho de otro modo, es una pauta motora compleja no innata sino cultural, es decir, aprendida y conformada por imitación. (Con lo cual —nótese esto de camino— el reconocimiento de los sonidos de la propia garganta en cuanto pasa a ser un reconocimiento exclusivamente humano deja de ser narcisista, o, al menos, ya no puede serlo totalmente). El otro rasgo que me parece erróneamente caracterizado como humano es «la capacidad de usar el cuerpo de un modo técnicamente preciso y rápido» (28). Recordemos cómo de preciso y grácil salta un tigre, o nuestro gato, que está más cerca. Si un chimpancé andando a dos patas resulta desmañado y patoso, ello es sólo porque ése es su tipo auxiliar de desplazamiento, como lo es para el pato el desplazamiento en tierra. ¿No hay nada entonces exclusivamente humano en el plano de lo motor? Claro que sí, pero sólo si atendemos (otra vez la misma puntualización que para el rasgo anterior) a las pautas complejas conformadas por imitación, o, dicho de otro modo, si explicitamos así el significado de aquel adverbio —‘técnicamente’— con que Chozza calificaba la precisión y rapidez de los movimientos humanos.

Paso ya a mi segunda crítica. El rito es al Paleolítico como el logos es a la conjunción de los tres factores neolíticos o axiales: esa tesis se desarrolla, ya lo vimos, en el cap. VII, pero también, añadamos ahora, en los dos primeros capítulos, dedicados al rito y al mito. En el libro, pues, se tiene en cuenta, la famosa secuencia tripartita —rito, mito, y logos—. Pero, por otro lado, contrapone Paleolítico vs. Neolítico o 'era axial' (es decir, el Neolítico es visto ante todo como la preparación de la 'era axial' o como 'era axial' en estado germinal). El rito va con el Paleolítico, y el logos con la era axial: esas correspondencias siempre se han hecho, y Chozza también las adopta. Pero ahora, tanto el Neolítico como el mito se presentan como un mero intermedio: la nueva contraposición se impone frente a la antigua tricotomía.

Antes de presentar mi crítica, veamos cómo el estudio del verdadero Paleolítico al principio del libro empieza ya a subrayar lo que será la recomendación básica para nuestro mundo post-axial. En el Paleolítico, el individuo no tiene ningún oficio que lo identifique, ni ningún barrio o parcela de terreno a que estar adscrito; aún menos hay «los sistemas operativos económicos, militares, policiales» (62) que más tarde tendrían las sociedades para respaldar su propio ordenamiento. Por eso, los papeles dentro del ordenamiento sociocultural paleolítico sólo pueden ser asignados mediante el rito. A cada individuo le es conferida ritualmente una marca totémica, con la cual se integrará en el subgrupo de sus afines, subgrupo que para obtener sus límites depende de los otros subgrupos con los que se halla en relación de contraste y, gracias a ello, también de cohesión. Pero estos papeles dentro del escenario sociocultural, al no apoyarse en nada que estuviera de antemano en la realidad, tendrán que ser vueltos a generar de tiempo en tiempo —el rito es intrínsecamente algo que ha de reiterarse, es el poder que regenera el cosmos—. En esas condiciones (56, 68-69), el caos originario —así parece sugerirlo Chozza— no puede olvidarse demasiado, está demasiado cerca, su amenaza es demasiado real, como para que la absolutización de una objetividad meramente contemplable (o, dicho de otro modo, de una objetividad al margen de toda praxis) vaya a constituir un problema. «Los ritos que *reproducen (performance)* la génesis del cosmos a partir del caos», que operan «mediante el poder y el hacer» son claramente lo contrario de «una actividad intelectual que *piensa* lo real a partir de los primeros principios», que opera «a través del decir descriptivo» (72, 89, 120). Pero al lado de la sugerencia de esa visión tan positiva del Paleolítico, no se deja de reconocer que, aunque en el Paleolítico hubiera así menos obstáculos, de todos modos, también entonces «la vuelta al origen para realmente pensar otra vez el principio a ver si se le encuentran otras formas» se daría sólo en los momentos de crisis cultural (34, 55). En definitiva, es una inspiración sólo indirecta la que nos puede llegar del Paleolítico. Aquellos hombres tenían que huir del caos originario porque éste estaba demasiado cerca y representaba un peligro, y nosotros, en cambio, lo que tenemos cerca es el peligro de olvidarnos del origen siempre reformulable y nunca acabado de formular: así pues, nuestro objetivo cultural es opuesto al de ellos. Pero, con todo, el pensar en aquella vida tan distinta nos puede iluminar, en el sentido de que lo que nosotros estamos tentados de olvidar es allí fácilmente perceptible.

Lo que de cualquier modo está claro es la correspondencia entre Paleolítico y rito. Pasemos ahora al mito. Chozza lo describe como lenguaje carente de poder ritual. (El término 'lenguaje despotencializado', que él emplea, es aceptable sólo mientras no se le saque de ese contexto de contraposición mito / rito: ¿acaso un lenguaje meramente descriptivo no puede influir en las creencias de los oyentes, y a través de eso, llegar a

la larga a ser más potente que cualquier otra cosa?). Además de definirlo, explica acertadamente (58, 60, 69) «el tránsito del momento ritual poético al mimético enunciativo e impotente», invocando la pérdida de fuerza que se da siempre en todo mensaje referido respecto al mensaje original. Una orden o petición contada ya no ordena ni pide. Tampoco una pregunta ajena contada es ya una interrogación. Del mismo modo, en el momento en que «los elementos verbales que formaban parte de un rito llegan a ser reproducidos ellos solos, bien para que el hablante se los cuente a enseñe a otros, bien para él mismo recordarlos, en ese mismo momento, surge el mito». Esa explicación es perfecta en el orden del cómo, pero no se nos da ninguna explicación de por qué eso sucedió. ¿No hay aquí ninguna explicación dentro del paradigma onto-sociológico? A uno se le ocurre aquí pensar que el mito, sin hacer desaparecer, por supuesto, a los ritos, pudo ir cobrando cada vez más fuerza en las culturas neolíticas de hacia el 5000 o 4000 a. C. La ciudad, e incluso la escritura en su primera fase (la escritura capaz sólo de listas), pudo conferir cierta objetividad y sustancialidad a un relato o cosmos. Cada enclave cultural de este nivel llegaría así a contemplar su descripción del mundo, su teoría mítica, por decirlo así.

Esto sólo llegaría a percibirse como insuficiente, como mero mito frente al logos, tras la multiplicación, en el primer milenio a. C. sobre todo, de las relaciones comerciales y políticas entre culturas, y, en definitiva de los viajes que, con una u otra de esas finalidades, emprendían aventureros curiosos. Entonces se percibió que cada cultura contaba mitos distintos, que hablaba en un lenguaje diferente al de las demás, y entonces hubo que dejar de lado la antigua presunción de llegar hasta el cielo, hasta la verdad de todos, con la propia construcción mítica. La Biblia nos cuenta el episodio de Babel para subrayar la necesidad de la revelación que baja del cielo. Pero en otro nivel esa misma experiencia la tuvieron comerciantes, colonizadores y viajeros de cualquier tipo. Y fue el choque intercultural, o sea, la captación de la cultura ajena, lo que hizo emerger el logos, o sea, la descripción que apela a criterios racionales o lógicos (Aunque no hay que olvidar la ayuda que en este punto supuso el progreso de la escritura más allá de las primitivas meras listas: sin los dos rasgos —monotónico y 'algebraico', los he llamado en algún trabajo— que esa escritura aportó al pensamiento, éste no podría haber alcanzado un modo propiamente formal). El logos depende así de unas determinadas circunstancias sociohistóricas, igual que cualquier cultura depende de las suyas, pero el choque intercultural ha hecho que se ascienda de nivel. Lo mismo que para la inteligencia humana individual el choque con una creencia ajena resulta, ya lo vimos, el motor determinante y nuclear, del mismo modo —repito— también el choque entre culturas dio lugar a algo superior a las diferentes culturas. Resumiendo esta mi segunda crítica: yo rechazaría ese escamoteo de Neolítico y mito que los reduce a meros intermedios. Reconozcámosle a la cultura del Neolítico y del mito una entidad propia y definida, y así podremos explicar dentro de un paradigma onto-sociológico, no sólo la emergencia del logos (como en pp. 60, 89, para el logos propiamente griego, y en p. 166, para su supuesto estado germinal neolítico, hace Choza) sino también su preeminencia sobre cualquier otra formalización cultural —esa preeminencia a la que el libro se refiere cuando describe la razón científica y filosófica como un poco «más próxima a las formalizaciones que las realidades tienen de suyo, o un poco más 'justa' o 'respetuosa' con el universo, o un poco más 'verdadera' respecto de él» (81)—.

Conviene ahora ver juntas mis dos críticas. En la primera, empezaba por mostrarme plenamente de acuerdo con que algunas afirmaciones de los filósofos posmodernos reflejan el pluralismo cultural de nuestro momento histórico, pluralismo que no sólo es de un

grado mucho mayor del que nunca se alcanzó antes en el seno de ninguna sociedad, sino que, además y sobre todo, se da entre culturas que, a diferencia de lo que sucedía en la Babel primitiva (Chozza llama Babel a nuestro mundo postaxial, 174), o sea, a diferencia de lo que llevó a la emergencia del logos, aceptan ya todas ellas la apelación a criterios racionales y lógicos. Y a continuación, pasaba a extrañarme de que el libro no celebrara la posibilidad —la maravillosa posibilidad de comprender y explicar la constitución exclusivamente humana— que a nuestra generación se le abre a partir de aquellas afirmaciones y de los rasgos de la exclusividad de la especie humana en ellas enfocados. En la segunda crítica, he sugerido para el logos unas causas sociohistóricas con las cuales no sólo quedaría explicada su emergencia, sino que también su preeminencia respecto a las formalizaciones que no apelan a los criterios lógicos sería hecha comprensible dentro del paradigma onto-sociológico. Así, el paradigma onto-sociológico no empañaría la dignidad del logos, sino todo lo contrario: ésta se hace un poco más comprensible cuando la vinculamos con el choque intercultural, que sería justo el análogo de la captación de la creencia ajena, o sea, el análogo, pero en un nivel superior, de lo que constituye el núcleo definidor de la inteligencia humana universal. El pensar lógico y científico es, pues, ensalzado en mis dos críticas. Pero atendamos al contenido de las afirmaciones tratadas en la primera crítica, e igualmente también, a la explicación concreta que en la segunda crítica se le da a la preeminencia del logos. Si atendemos a eso, o sea, si admitimos que, tanto entre individuos como entre culturas, el choque con lo ajeno, y la consecuente posibilidad de asunción de los propios límites son el núcleo definitorio de la exclusividad humana, entonces la dignidad del pensar lógico y científico no sólo no obliga a absolutizar los resultados que éste consigue, sino que sería intrínsecamente contraria a tal absolutización.

Llega la hora de hacer balance general del libro. Más allá de puntos tales como las apariciones, fugaces pero repetidas, de feminismo (247, y también, 126, 174, 222, 251) y pensamiento judío (55-56, 204, 212, 233, 234), o la panorámica de la cultura toda del siglo XX, o también la presentación *in situ*, o sea, en su contexto genético más propio, de la cuestión de las relaciones entre posmodernidad y física reciente (230), o del debate acerca del modo proposicional en la exposición filosófica (205)—, más allá de todo eso, repito, es otro aspecto el que quiero subrayar en esta conclusión. Hay muchísimos criterios válidos a la hora de apreciar un libro. Pero para mí siempre se ha alzado muy por encima de los demás el criterio de si me había suscitado o no nuevas cuestiones, y si había llevado mi curiosidad a puntos en que antes no había reparado. Pues bien, precisamente bajo ese criterio el libro de Chozza es uno de los libros más excelentes que yo he leído. No puedo aquí dar ni idea de lo que sería la lista de nuevos interrogantes y cuestiones en que me ha hecho reparar. Pero puedo hacer algo mejor: urgir a cada lector de este comentario a que construya su propia lista de interrogantes sugeridos por el libro, una lista que de seguro marcará su agenda intelectual insuflando en ella ideas y bríos nuevos.

* * *

Teresa Bejarano
Departamento de Filosofía y Lógica. Universidad de Sevilla
Camilo José Cela, s.n. 41018 Sevilla