

TEORÍA Y PRÁCTICA: UNA DISTINCIÓN INQUIETANTE THEORY AND PRACTICE: AN EXCITING DISTINCTION

Modesto García Jiménez

Área de Antropología
Universidad San Antonio de Murcia. UCAM
mgarcia@pdi.ucam.edu // 636342870

Resumen.- La dualidad cartesiana despliega históricamente una serie de otras dualidades que supuestamente nos ayudan a 'conocer' la realidad. En el mundo del conocimiento científico se han vertido infinidad de pareceres en torno a la dualidad teoría/práctica, hasta el punto de descoyuntar una idea holística sobre las formas de obtención de conocimiento que concilien la dimensión teórica y la práctica como una misma. Este artículo sugiere, a través de un ejemplo puntual, el riesgo de llevar esta distinción a extremos que rozan lo absurdo.

Palabras clave.- *teoría, práctica, dualidad, conocimiento, realidad*

Abstract.- The Cartesian duality has historically shown a series of other dualities that supposedly should help us to "know" the reality. In the scientific knowledge a great number of opinions have arisen around the duality theory/praxis, to the point of exhausting a holistic idea about the manners in which the knowledge has been obtained, reconciling the theoretical and practical dimension as one. This article suggests, using one specific example, the risk of taking this differentiation to extremes that borders the absurdity.

Key words.- *theory, praxis, duality, knowledge, reality*

I

La objeción que con más rotundidad y con más poder de convicción ha enfrentado a las ciencias empíricas con las ciencias heurísticas ha sido la acusación de que éstas no saben o no pueden llevar a la práctica sus prédicas teóricas. Esta aseveración es transportable al enfrentamiento secular, reflejado en la academia, entre ciencias positivas y ciencias humanas (más radicalmente entre ciencias, a palo seco, y humanidades) o, en otro lenguaje, también entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales.

La filosofía, el primer saber o la forma más gratuita y desinteresada de pensarnos, había puesto de manifiesto la necesidad de instaurar un orden en el caos con que se nos presenta la naturaleza; ese orden iba a residir en procedimientos de clasificación, de explicación del mundo a la velocidad y en el esquema mental que se rige por la expresión y la intelección verbal. El 'encargo' recayó sobre lo que hemos llamado genéricamente ciencia, una domesticación de los recursos de obtención de conocimiento elaborada a escala humana, y sobre todo a conveniencia de su supuesto lugar en la creación. Clasificar es a su vez y se ayuda de la taxonomía, la investigación, el análisis, la experimentación... son los recursos explicativos con que contamos, pero no los únicos sino los más valorados, los que se han convertido en preponderantes a costa de la ocultación de otras formas perceptivas sensoriales que sucumbieron ante la fuerza avasalladora de la razón práctica. Si abrimos los ojos, a pesar del miedo que eso nos produce, veremos a dónde nos ha llevado esa carrera desenfundada por lo que nos es útil, por esa idea sempiterna y absurda de que todo ha sido creado para que el hombre pueda utilizarlo –y destruirlo– a su antojo. La voz de la filosofía es, en este estado de cosas, insustituible y necesaria; esa manera gratuita y desprendida, inútil –en su más noble sentido–, carente de usura, regalada, baldía, desasida de lo patente, enajenada y generosa, que renuncia a la rentabilidad, sin propósito de éxito, sin provecho ni beneficio o ganancia, es un contrapunto obligado, forzoso... esencial: recordar a cada instante lo que somos, lo que hacemos y cómo lo justificamos.

De las grandes seguridades ideológicas, entre las que destaca hegemonícamente la certeza de la ciencia positiva como guía de una humanidad que camina en pos del progreso como meta y realización última del espíritu humano, emanan todas las demás, y muchas de ellas funcionan como satélites de ese gran canon. Ese espíritu de utilitarismo que se fragua a medida que toma cuerpo visual la personalización, la individualización del hombre, cuyos cimientos genealógicos

están depositados en el Renacimiento, y que se van consolidando en los complejos procesos creativos del barroco, reflejo a su vez de una forma rotundamente novedosa de percibir y asumir la religión, y finalmente se afianzan y preponderan en el fin de la Ilustración como portal de la ciencia positiva, de la conciencia burguesa y del capitalismo como orden global en una época y bajo unos parámetros que tan brillantemente fueron teorizados por Max Weber.

El paso en los mecanismos mentales de percepción que consagra definitivamente esa certeza puesta suficientemente de evidencia por la que sabemos que la mente establece un pensamiento basado en combinaciones binarias –a imagen misma de la estructura elemental del lenguaje-, es el que disecciona en dos hemisferios conductuales independientes el pensamiento y la acción, y establece por tanto dos esferas que divergen en lugar de converger, que se separan y pierden un paralelismo y una conjunción necesaria. Así nuestras maneras procedentes nacen de un esquema dual de la mente, que está obligada a una primera clasificación a través de la que entiende el mundo. Este dualismo primario se sirve y produce situaciones mentales ancilares y apreciaciones maniqueas de la realidad. La más importante de ellas, como digo, es la que separa pensamiento y acción. De tal manera que nuestra sociedad moderna preconiza la necesidad de la acción, lo que, llevado al terreno de lo científico como guía del progreso al que la humanidad ha de asistir necesariamente, privilegia definitivamente la acción científica –la ciencia experimental- frente al pensamiento especulativo –o por mejor decir, heurístico-.

Como tantas veces se ha puesto de manifiesto, entre teoría y práctica no hay ninguna diferencia, excepto las que nuestra particular penélope civilizatoria ha ido tejiendo y desbaratando según sus intereses, a la espera de la vuelta a casa del héroe, esto es, la edad de plenitud del hombre... cuando llegue a su estado evolutivo natural óptimo. Esa penélope comienza, visiblemente, a tejer en la edad que llamamos clásica, de nuestra civilización. El proverbial equilibrio aristotélico viene a conciliar los dos extremos que siempre se vislumbran en cualquier posicionamiento humano frente al mundo, en este caso era una consagración a la práctica meditativa, esto es, a la teoría, al modo de las herméticas castas sacerdotales egipcias, custodias del saber antiguo, frente a una dejación de ésta en beneficio de la acción pura. Platón en un platillo de la balanza y los pragmáticos, todos los pragmáticos, en otra. Ahí empezó la escisión en esta unidad inescindible, y empezó a hablarse de una práctica de la teoría y de una teoría de la práctica. Se creó un nuevo género de discurso, con su campo literario incluso: protréptico. Un elogio de la teoría, pero que inaugura, por el hecho de dar por sentada la diferencia aludida, un camino divergente que no es el que había soñado Platón, aunque quizá de su propuesta se derive verdaderamente todo este nuevo camino.

Para Platón no había diferencia, yo creo, por más que se demuestre su incompetencia en el terreno político frente a su habilidad filosófica. Su símil de la caverna así lo demuestra: estar en la teoría (que aquí no es sinónimo de teorizar) es ese acostumbrarse a la oscuridad de la caverna; los que sólo ven las sombras proyectadas sobre la enorme pared, a veces con claridad meridiana, imbuidos de la certeza de estar viendo el mundo real demuestran la carencia de no tener acostumbrados sus ojos a identificar las figuras en sombra y sí las sombras proyectadas en la pared. La oscuridad reinante es metáfora del mundo, que no deja ver con facilidad el contorno de sus figuras; las sombras proyectadas son la ilusión de un mundo que queremos.

Pasó mucho tiempo, oscuro y desigual, hasta que la filosofía moderna se apropia de esa desigualdad, a través de uno de sus maestros de ceremonias, Kant, que se declara defensor de la idea de la superioridad de la teoría en el interior de la misma praxis, con lo cual no excede el principio cartesiano ni arruina el valor de la teoría. Hegel y su síntesis especulativa idealista sufrieron pronto el embate de las ciencias de la experiencia que empezaron a triunfar por aquel tiempo, ensayando una propuesta 'positiva', real y empírica. La ciencia, en adelante, debe valer (ser útil) para que progrese el género humano, rindiendo la teoría y la praxis a esta máxima. El marxismo sacraliza esa 'necesidad' de llevar al terreno de la praxis lo que se vislumbra en la teoría, y se convierte así en sosias de la aspiración protestante de redención a través del trabajo, aun contado aquí la última aportación de Althusser en este campo, en la que viene a convenir que la teoría es una especial forma de praxis.

Teoría en principio no tiene que ver con teo>dios, sino con <theoreo> (gr) que tiene un primer significado de “contemplar”. Lo curioso es que María Moliner en su famoso diccionario lo emparenta con <theáomai>, de donde “teatro”, también como extensión semántica de “contemplar”. Por eso, por esa proximidad a lo contemplativo, es muy posible que sufriera la denostación que la estigmatizó frente a la praxis, como lo que es útil y aplicable. A lo largo de las dos últimas centurias, la teoría se ha relegado a la academia; y el arte, que pudiera ser la otra gran forma de contemplación, ha sido adoptado como valor de cambio por el gran tinglado mercado/capital. Como el arte claramente traspasa la razón de lo necesario, hubo que someterlo al mercado; como la teoría es a veces tan incómoda y gratuita, hubo que relegarla a la región de la incompetencia. Ambas reacciones tuvieron tanto éxito que ni los más arriesgados movimientos contraculturales y revolucionarios pudieron encararlas: la teoría no convence a nadie; pues pensar, en buena medida, significa pararse, detenerse, tomárselo con calma (el < cogito > latino contiene esos étimos). El arte, plástico, nos desconcierta más por su valor económico que por el estético; la música no puede demorarse en matices sin perder la comba de la moda...

En la historia crítica de la producción artística, lo que Boaventura de Sousa llama racionalidad estético-expresiva, es donde mejor vuelve a evidenciarse la inutilidad cuando no la falsedad de la distinción teoría y práctica. La obra de arte, independientemente de la imposibilidad de establecer elementos definitorios de su naturaleza, ejemplifica la imposibilidad de escindir una y otra parte de la pretendida dicotomía. Cuando un autor alumbra su obra, y ésta es considerada obra de arte, nos encontramos ante una producción que no es estrictamente práctica ni lo es tampoco teórica, pues ambas dimensiones se encuentran ubicadas con formas entre ellas indivisas en el campo estético. Claro que llegados a este punto nos damos de bruces contra uno de los dilemas intelectuales más acuciantes de nuestro tiempo, precisamente denunciado por aquellos que supieron identificar la paranoia que toda modernidad entraña al comportarse como reificante de una naturaleza nueva, la humana. Cuando personajes como Roland Barthes, Alain Robbe-Grillet o Philippe Sollers se enzarzaron en la explicación de una nueva narrativa, extendieron la idea de que verdaderamente entre teoría y práctica no hay ninguna diferencia. Sin embargo, la exposición de esa especie de certeza se vio pronto desmentida por la recuperación de una fuerza inusual de la versión ‘teórica’; ellos, sin ningún género de dudas, son en buena medida responsables del impulso sin precedentes –algo fácil de identificar con una dictadura- de la crítica en arte y literatura, en la que además va a adquirir una fuerza determinante una nueva retórica, ampulosa y frágil, me atrevería a decir, y en todo caso diferente de las críticas de corte dialéctico materialista. Dice Barthes, desde el fondo mismo de esa paranoia, “el hombre ya no tendrá necesidad de un discurso de tipo reflexivo o intelectual. La teoría estará *en* la propia revolución, y a partir de aquí ya no habrá motivos para oponer la teoría a la práctica”(1). Ellos, y otros más, inauguraron la búsqueda de la teoría de las ‘producciones ideológicas’, pero lo hicieron bajo el imperativo de un dilema irresoluble: la imposibilidad, según ellos, de que la praxis se explique a sí misma. Por encima de todo ello, no obstante, puede considerarse otra dimensión que no consiste tanto en ‘explicar’ qué debemos entender al socaire de un texto escrito o de un cuadro, como lo que Maurice Blanchot llamó “custodiar la luz”, esto es, en esta o en otra actitud humana, no dejarse llevar por la euforia de creerse señor de la creación.

Cuando en esa mítica fundacional civilizatoria Eva ofrece la manzana de la discordia a Adán y éste la recibe hay una asunción implícita de la naturaleza humana, que ese hecho precisamente va a desencadenar, y que va a significar que en adelante nada habrá absolutamente exento de idea, como nada habrá totalmente libre de marca humana, de intervención. Lo que reconocemos como existencia es nuestra intervención en la quietud y en la eternidad de lo que existe, o para ser más exacto, de lo que se manifiesta ante nuestras posibilidades sensibles, esto es, la naturaleza. La manzana de Eva es el primer producto biotecnológico *avant la lettre*. Esa manzana no estaba ahí, tal cual, en un árbol, nacida por sus propias posibilidades genéticas, sino que es un fruto de la actuación sobre la naturaleza, Eva fue el primer ingeniero agrónomo del mundo. Luego, lo que Dios castiga no es el hecho de aprovechar los frutos de la naturaleza en su propio beneficio, sino esa forma de jugar a dioses que supone su alteración. Pero, este episodio, además de leerse como el desencadenante de la expulsión del paraíso, es también el episodio fundacional de una estirpe enteramente humana, que para demostrar su nueva y emancipada naturaleza procede a inventar la primera

alteración, por cierto tan plena de belleza y de armonía de formas que cualquier dios la hubiera firmado.

De forma parecida, podemos considerar la música (desmenuzada *a priori* por los mismos presupuestos que estas páginas critican; así, hay una práctica de la música frente a otra dimensión creativa, la composición) como una de las expresiones en las que se invalida, o se constata la inoperancia de la distinción teoría-práctica. Claro que tendríamos que valorar en este juego de posiciones ficticias qué lugar ocupa una de las funciones establecidas por la modernidad en torno al conocimiento estético expresivo: la crítica. Tanto en el campo del arte gráfico como en el de la música, y en general en todo el horizonte de conocimiento estético, la crítica se convierte en una especie de guía, de precisión frente a la tan temida dispersión vaticinada como epígono de la propia modernidad. Viene a ser algo así como una regulación que vuelva a ordenar las cosas después de los titubeos del paradigma y del canon establecidos, y cuya principal consecuencia 'nefasta' no es otra que la superación de las imágenes como reproducción de la naturaleza y, por tanto, la irrupción en la escena de lo que hasta entonces ha sido la contemplación y el deleite de lo que se ha llamado estética de la recepción. Hasta la aparición de esta nueva figura del crítico-guía, el arte y la música se explicaban por sí solos, entre otras cosas por la no necesidad de explicación. Mallarmé, en su famosa diatriba sobre 'destripar el poema' ya avisó del desequilibrio que, independientemente de su idoneidad, podía producir una teorización sobre la expresión estética -literaria en este caso-.

En nuestra historia reciente, la modernidad, es fácil detectar los momentos en que fue ventajoso establecer esa diferencia entre práctica y teoría, que como casi todo tiene su antecedente clásico en el omnipresente Aristóteles. En su proceso de supremacía sobre otras formas de conocimiento, la ciencia moderna relega a las entonces -y ahora- llamadas humanidades, con sus formas especulativas y retóricas, a una posición meramente decorativa, mientras se arroga la capacidad de decir verdades desde la razón positiva y la lógica apodíctica. La manera como la ciencia moderna se considera acertada en cuanto positiva o productiva, y establece su conveniencia y su necesidad en los resultados del progreso tecnológico, no tiene más camino que la distinción teoría práctica, lo que convino inmediatamente a las otras totalidades de sentido: el Estado, la religión, el mercado... Las sesudas producciones endogámicas de la ciencia actual, académica y elitista, conllevan implícitamente una exclusividad que es su no accesibilidad al común de los mortales; pero en mayor medida, la ciencia aplicada y tecnológica, más que nunca y de forma apremiante, exige que esta distinción persevere y se convierta, aún más, en enseñanza de los procedimientos de nuestra sociedad. De hecho, un profesional lo es de más mérito e influencia a medida en que escala grados que lo alejen de la práctica y lo acerquen al estatus ideal de la teoría sin apelaciones, aquella que ha superado el engorro físico de la práctica y que es tan necesaria como ella.

Ahora veamos, se puede objetar que, a efectos reales, en ocasiones la teoría no coincida con la práctica. Se puede afirmar esto cuando, por ejemplo, ciertas prácticas sociales difieren de lo que el buen sentido común -y por tanto la teoría- manda; es evidente además que no es un aspecto aislado sino que se producen con asiduidad. Todo el mundo sabe que no se debe actuar violentamente, sin embargo los actos violentos no faltan en el panorama social. Podría decirse, pues, que cuando se produce esta contingencia, en la práctica no se cumple la teoría. Sin embargo, no es conveniente confundir aquí las convicciones de conducta moral con la teoría: sencillamente también puede decirse que la teoría, en buena medida, contempla ese lado *demens* en el hombre (según defiende Edgar Morin entre otros) que inexplicablemente lo lleva a actitudes violentas. El desmenuzamiento de posibles casos de no coincidencia entre teoría y práctica no es tanto la constatación de la existencia dicotómica de ambas como precisamente lo contrario. Esto es, las debilidades de ambos supuestos no son una declaración de desajuste entre dos realidades existentes, sino la evidencia de que no son campos estancos, separados y autónomos, y que más bien, por el contrario, en ellos cunde la indecisión, la duda, la paradoja, la contradicción... La interferencia entre estas dos posibilidades de existencia no es una confusión inevitable sino inexistente.

En su decantación por el aspecto aplicado o tecnológico de la ciencia moderna occidental ésta no tiene más opción que crear la distinción entre lo previo a la aplicación -o fase de

construcción teórica- y la propia aplicación –o fase práctica-. Pero además, esta decantación por el avance tecnológico condena intrínsecamente a las humanidades y a la ciencia social especulativa, que no van a poder tener la opción de aplicación tecnológica, a permanecer eternamente en el ámbito teórico sin posibilidades de irrumpir en la práctica, si no es porque esta irrupción va a ser considerada desde la propia ciencia como cierta incidencia de los estudios sociales –por lo tanto, teóricos- en algunos aspectos ‘reformables’ del entramado social.

Como las llamadas ciencias sociales, en lo que tienen de herederas de las humanidades, son de carácter retórico, esto es, sus principios son demostrables por (el arte de) la argumentación, al contrario de las ciencias aplicadas, en lo que de herederas tienen de la ciencia de la naturaleza, cuyos principios son valorados a través del axioma o de la ley natural, es decir, la demostración científica, se ven llamadas ellas mismas a convertirse en científicas al modo de la ciencia positiva si quieren ser reconocidas como tales en la modernidad, enfatizan, y por tanto intervienen, en la agudización de ese vacío abierto entre lo considerado orden teórico y lo que lo es como aplicación práctica.

El equilibrio entre razones, operaciones y resultados, o entre contemplación y acción, no radica en una diferencia esencial que suponga un traslado de una actitud a otra como estados liminares distintos, no es abandonar algo para entrar en otra cosa, no se trata por tanto de ningún rito de paso. El tránsito entre una y otra actitudes, que son la misma, es franco y abierto; o más valdría decir, para serlo tendría que no existir.

Una de las imágenes trasladadas desde la ciencia a la mecánica social que más éxito ha tenido en su reificación, ha sido precisamente esta del ‘enfrentamiento’ entre teoría y práctica. El mundo moderno, activo por definición, pues en la contemplación no hay consumo, ha hecho suyo este enfrentamiento procedente de esferas académicas y lo ha versionado a su conveniencia: el hombre de acción (y la mujer, que lo es en sentido directamente proporcional a las metas de modernización que pretenda conseguir)(2). Con todo, la imagen más poderosa que la modernidad ha construido para consolidar esa distinción dicotómica es la de que la teoría es la quietud y la práctica el movimiento; y su extensión ideológica más palpable: el movimiento es moderno en tanto que rompe la quietud del mundo medieval, de la misma manera que el movimiento de los astros desvelado por Copérnico, Galileo y Kepler es la superación de la quietud hierática del universo medieval.

En preocupante se ha convertido, por ejemplo, el hecho de que entre las sucesivas reacciones de unas generaciones frente a las que le son precedentes no hay ninguna que haya esgrimido como arma revolucionaria la tranquilidad, gratuidad y, hasta cierto punto, el incordio del pensamiento que no tiene como única meta lo productivo. Y sangrante es lo incomprensible que se ha vuelto para casi todos el cuidado con el idioma y con su esencia formal, la gramática. Parece que nadie entiende por qué esa obstinación de la Academia en velar por la ortografía, la buena sintaxis y el uso correcto de las palabras si al parecer para entenderse no hace falta ninguna de esas cosas. La cuestión provoca al menos una doble reflexión: ¿vamos hacia un mundo sin reglas, sin tiempo ni ganas de pararse? ¿o es que verdaderamente estaremos asistiendo a una nueva revolución perceptiva que afecta a la propia naturaleza de los humanos y que romperá definitivamente con el humanismo?

En un asunto tan enormemente naturalizado, en la mentalidad occidental al menos, hablar de teoría y práctica como un *totum* se parece más a un choque quijotesco contra los molinos de viento que a un intento de arreglar las cuentas con aquellos, a todas luces, desafortunados gigantes. Pero no me resisto a comentar un aparente juego conceptual por lo que pudiera tener de testarazo que despierta el sentido: la que llamamos teoría puede ser, y de hecho ha sido, en algunas circunstancias, una fenomenal acción; si es que de acción como sinónimo de práctica estuviéramos hablando. De otra parte, la práctica –también como acción- ha significado en muchas ocasiones el camino teórico idóneo. De forma que, aunque pudiera pensarse en una naturaleza distinta para ambas nociones, los solapamientos serían de una envergadura tal que harían, como hacen, imposible hablar de dos cosas distintas cuando nos referimos a ellas, al menos si no queremos vernos en una situación excesivamente maniquea. Además, tenemos otra certeza en el sentido en que he comentado las anteriores: pensar es una práctica necesaria, envidiable, oportuna y conveniente.

Se me podrá objetar que el pensar no es prerrogativa exclusiva de la dimensión teórica, y que pensar es a su vez una actividad y, por lo tanto, algo próximo también a la práctica, y quizá más que a nada a la práctica. Una de las claves en la denostación histórica de la teoría es su asimilación al eruditismo y a las distintas formas de ostracismo intelectual; luego, no es extraño que el par pensamiento/teoría se distanciara cada vez más, lo que no propició un acercamiento contundente a la esfera práctica, pero sí significó un abandono paulatino del pensar como actitud inoperante.

A este respecto, voy a transcribir literalmente un comentario de Fátima Fernández Christlieb, que a pesar de ser inusualmente extenso para un trabajo como el que acometo en estas páginas me resulta por su contundencia de especial interés, no sin antes introducir mínimamente el texto para que no parezca descontextualizado y tenga así pleno sentido. Viene la autora comentando la velocidad como componente esencial de la vida moderna y considera que lo que ella llama psicología comunitaria está siendo afectada por esa prisa aplicacionista que caracteriza la preponderancia de la acción –de la práctica- frente a la teoría, algo así como la sensación de que “sentarse a teorizar es perder el tiempo”:

“Esta celeridad aplicacionista es, a decir verdad, propia de la psicología social moderna, que desechó la teoría por ser contemplativa; con toda razón: teoría significa etimológicamente <contemplación>, es decir una participación por comprensión. Y en efecto, si algo puede llamarse psicología colectiva posmoderna con alguna certeza, es el retorno a la teoría, pero, para pensar, se dice que hay que sentarse, porque toma tiempo: la teoría es lenta, y esa lentitud le permite ser incompatible con las velocidades a las que corre la sociedad, y así contemplarla con minucia, sentirla cuidadosamente. Los peatones son más conscientes de los automóviles que los automovilistas: sólo quien se detiene se da cuenta de que todo pasa. Hacer teoría es ver el mundo en cámara lenta.

La psicología social moderna enfatizó de las comunidades su rasgo más práctico para efectos de aplicación, a saber, su agrupamiento, la presencia fáctica de sus miembros, pero, en virtud de la movilidad contemporánea merced a la cual la gente anda ahora por todos lados, el agrupamiento de las comunidades resulta ser una noción demasiado restringida que sólo alcanza para describir realidades achicadas. La noción de comunidad, sin proponérselo, ha sido reducida a la noción de grupos, esas entidades que existen debido a la presencia de sus miembros; ésta es una noción atávica de la modernidad que pretende que la gente se quede quieta para poder extraerle datos, aplicarle concientización, y volver al día siguiente. Pero la sociedad que se aproxima camina con más prisa, y por ende, la realidad de las comunidades tiene que ser buscada en indicadores más sutiles, de éstos en los que se regodea la teoría.”

Esta dicotomía teoría/práctica no se disuelve por imperativo de la idea posmoderna sino que residía, latente, en lo moderno. Es decir, no se trata de que ahora hayamos descubierto a la luz de las nuevas teorías que no existe en términos reales tal dicotomía, sino que la corriente de pensamiento que ya reivindicaba tal afirmación no consiguió salir a flote durante apenas ningún periodo de la trayectoria histórica moderna, pero estaba ahí, oculta y viva como un río subterráneo. Y no se hizo realidad visible posiblemente porque en sus propios parámetros de pensamiento dudaba de la existencia de lo real y de lo contundente.

Antropología

No es extraño, si se tiene en cuenta su itinerario histórico, que la antropología se haya definido a menudo como “práctica de una teoría”. La idea se ampara en un alejamiento de su dimensión filosófica para prestarse a una clara perspectiva de aplicación social. Aquí se reproduce en toda su extensión la inercia imperante de la distinción que ocupa estas páginas. Pero además, la antropología no sólo proyecta el convencimiento científico de que existe la distinción entre teoría y práctica, de la cual, por cierto, aquélla vendría a ser su mejor ejemplo, todo ello dentro de la más impoluta coherencia disciplinar, pues se trata de una ciencia –social- que ‘voluntariamente’ abandona la línea heurística en beneficio absoluto de su procedimiento empírico, sino que a la vuelta de su deriva epistemológica se topa con un extraordinario campo

de aplicación social en lo que a los resultados de sus pesquisas y a los frutos de sus procedimientos se refiere.

En una reunión de antropólogos, en 2002, con motivo de unas jornadas en Granada se presentó la sociedad española de antropología aplicada. Se habló de aplicación en campos como la salud, la política, la economía, la educación, la planificación urbana y el patrimonio, entre otros. Nada extraño, como digo, si tenemos en cuenta la cierta urgencia que corre con la profesionalización de la antropología. Un profesional, entendido en la sociedad moderna, tiene que tener un claro papel que desempeñar socialmente.

Son en principio dos asuntos distintos pero convergentes en un mismo interés. Se está fraguando una especie de *entente cordiale* entre la profesión antropológica y la sociedad, en virtud del que se relega la teoría para las sesudas sesiones académicas o para la producción de textos llamados científicos y por otro lado se facilita a las instituciones maniobrabilidad con ciertas problemáticas sociales. De este modo, se persevera en la dicotomía, sin que preocupe demasiado, esa es la verdad, pero a la vez se ahonda en el gran vacío que se produce paulatinamente entre la sociedad y las herramientas que ella misma genera para su propio control y su propia existencia.

En la reunión arriba mencionada (que se propuso con el llamativo título de “El sentido práctico de la antropología”) se decía en los dípticos de convocatoria que “el giro pragmático de las ciencias sociales ha conducido a la antropología a una encrucijada: bien la de convertirse en una ingeniería cultural que auxilie el óptimo funcionamiento social, bien la de disciplina y saber que en permanente estado de alerta se convierta en una suerte de observatorio crítico de los acontecimientos sociales. Ambas concepciones parecen marchar en direcciones contrarias, aunque se remitan las dos a la práctica como horizonte”, que es, según mi modo de ver, una cabal declaración de lo que en este texto se quiere transmitir. Si bien he de añadir que, aunque el ‘giro pragmático’ haya provocado el hecho de considerar dos concepciones distintas, esto no es tanto así como que ambas son una sola, y que en cualquier caso la aplicación social de los procedimientos o los conocimientos de la antropología pasará por estar sometida a una intensa observación crítica. La imposibilidad de desligar ambos extremos es a su vez la imposibilidad de hablar en dos sentidos divergentes de la teoría y de la práctica.

A medida que, en los últimos derroteros antropológicos de la modernidad tardía, desaparece la distancia entre el observador y los observados, que es lo mismo que decir que la ‘otredad’, como a veces se ha designado el estudio del otro, se rebela contra sí misma, es decir, contra la idea de tratarse de un ejercicio disciplinar ‘inocente’, o lo que durante mucho tiempo se ha valorado como ‘objetividad’ científica. A medida que esto ocurre, se reduce también el hueco que cavamos entre los dos términos de la compleja dicotomía que nos ocupa. Entre el ‘otros’ y el ‘nos-otros’ no hay más diferencias que una leve referencia de colocación, no hay una sustancialidad diferenciadora. Con este especie de revés al que se enfrentó la disciplina a las puertas de su propio ‘giro antropológico’ se derrumbaron muchas de las propuestas que con visos epistémicos amparaban a la antropología, y quizá el más importante de ellos hubiera tenido que ser apearse de su arsenal conceptual la sempiterna diferencia entre teoría y práctica. Y digo, hubiera tenido que ser, porque paradójicamente esa distinción ganó solidez en aquel momento borrascoso. Puede que se trate de una reacción frente a la aparición de enfoques cada vez más reflexivos, como el que se ejemplifica en el libro de Paul Rabinow (*Reflections on Fieldwork in Marocco* [1977]) que vale metafóricamente como soporte de las ideas que se contienen en estas páginas al aunar los dos términos en litigio: ‘reflexión’ por un lado y ‘trabajo de campo’ por otro, ambos como correlatos de la dicotomía que nos ocupa. Seguramente la idea de Rabinow era, ya desde el título, de honda intención provocativa, y mucho más allá, puede que su idea no anduviera demasiado lejos de una propuesta, arriesgada desde luego, pero mucho más sensata en lo epistemológico: la imposibilidad de suponer dos caminos divergentes donde uno toca a la dimensión reflexiva y otro a la acción desprendida de ‘teorías’. Es posible objetar a lo anterior que Rabinow se refería sólo y exclusivamente a las preocupaciones de corte científico y a las dudas que a todos plantea el trabajo de campo con toda su periferia de asuntos relevantes (la elección del campo, el encuentro con informantes, la observación participante, etc.), y no tanto a la propia tarea científica de la antropología. Yo dudo seriamente este extremo y creo que en la temprana fecha de la aportación de Rabinow poner en relación ambas realidades sugiere una apuesta en el sentido de la imposibilidad antes

indicada, y que no me resisto volver a versionar: en el corazón práctico de la antropología los latidos se producen por impulsos teóricos, lo que M. Herzfeld llama “un espacio crítico y empírico único”.

Esos territorios deben ser difusos, mezclarse, disolverse en sí mismos. La realidad (aquello de lo que Navokov dijo que no significa nada si no es entre comillas) es una aleación perfecta de lo que a lo largo de la historia del conocimiento hemos acuñado como una dicotomía de términos distintos. El sentido común, como escenario de las dramaturgias cotidianas, no distingue dos partes en esos territorios, una está imbricada en otra y viceversa.

La siguiente declaración lleva al extremo más inteligible toda la serie de argumentos que en este texto se exponen: “Debido a que consideramos las teorías como expresiones de una orientación social y política y como divisivas heurísticas para investigar la realidad social más que como instrumentos de puro entendimiento, las teorías se manifiestan en sitios hasta ahora insospechados” (Herzfeld, 1998). De igual forma que el pronóstico del tiempo en la navegación no puede verse como una dimensión ‘teórica’ desconectada sino que forma un todo con los métodos náuticos, el amparo teórico no puede desconectarse de los utillajes procedimentales, porque aquéllos en cierta forma también lo son. Es algo muy parecido a lo que D. Handelman quiere transmitir cuando suscita la cuestión de la teoría que está implícita en el ritual, y añade una apostilla clave para entender algo mejor las diatribas sobre la famosa disyuntiva, pues sostiene que “nosotros (refiriéndose a los científicos sociales) construimos entonces una estructura teórica diferente que nos permite separar...”

No sé si lo que sigue será muy acertado en medio de estas disquisiciones pero tengo la seguridad de que la etimología de las palabras puede alumbrar siempre un sendero franco. Veamos a modo de ejemplo –creo que pertinente en lo que estamos tratando- lo que nos deparan los étimos del término ‘cuidar’. Dice J. Corominas, en su reputado diccionario etimológico, que ‘cuidar’ procede del latín <cogitare>, cuyo primer significado es ‘pensar’ (p. e. *cogito ergo sum* = “pienso luego existo”), de donde los significados romances ‘prestar atención (a algo o a alguien)’, ‘asistir (a alguien)’, ‘poner solicitud (en algo)’. El término está documentado en castellano con ese significado desde el *Poema de Mio Cid* y durante la Edad Media ‘cuidar’ significa siempre ‘pensar’, ‘juzgar’, acepción que es común todavía en el Siglo de Oro, en verso y en algún prosista arcaizante; pero ya para Alonso de Ercilla y para Fr. Luis de León significaba lo que actualmente. En esta evolución precedió al verbo ‘cuidar’ su sinónimo ‘pensar’: “pensar de algo o de alguien” es ‘cuidar’ en la Edad Media, y hoy quedó ‘pensar un caballo’, esto es, “darle pienso”, o en francés *panser una plaie* (“vendar una herida”). Participa de tal sentido en nuestro verbo el portugués y, por influjo castellano (?), el catalán; además ocurre lo mismo en el sur de Italia y se registra alguna tendencia en el mismo sentido dentro de las hablas occitanas. En nuestro idioma y en portugués, el punto de partida se hallaría en el sustantivo ‘cuidado’ (del latín <cogitatum>), que ya significa “solicitud, preocupación” en el *Cid*, así como en ‘descuidar’ y después “pensamiento, reflexión”. Algunos autores han querido relacionar semánticamente el sentido de “pararse a”, en el caso de la acepción ‘pensar’, con el significado que hoy damos a ‘cuidar’ en ese mismo sentido de “pararse a” o “detenerse para preocuparse por”. ¿Puede el rastreo etimológico mostrarnos cómo los grandes cambios en las perspectivas sociales provocan distinciones -como la que nos ocupa- allá donde originariamente no las había?

La dicotomía, que parece adquirir más contundencia a medida en que los cambios sociales lo exigen, puede ser considerada más o menos relevante en el orden disciplinar, pero una cosa me atrevo a aseverar, su visión exagerada y llevada a términos maniqueos no hace más que ahondar en una vieja y nefasta cadencia, la que enfrenta inexorablemente a las masas con los sujetos que, salidos de ellas, se desmarcan hacia una posición de élite, ya sea por el camino de la ciencia o del pensamiento, como de la política o de otros. Y este enfrentamiento –versionado en otros tiempos y corrientes como lucha de clases y hoy magníficamente por Peter Sloterdijk en su libro *El desprecio de las masas* (Pre-Textos, 2003)- utiliza esa distancia que hemos instaurado en la modernidad entre pensar y actuar. Porque antes de la concepción moderna del mundo esa distancia era mucho más reducida, apenas perceptible. En la modernidad, sin embargo, se crea la figura del intelectual y se le adjudica una atmósfera en la que ha de vivir permanentemente, alejada de la acción. Por eso, esa sensación de que nunca el intelectual brechtiano, concienciado y comprometido, respirará con plenitud en el terreno

neto de la acción social si no es por una profesión de renuncia. Renuncia a la quietud del pensamiento o renuncia a la quimera del compromiso. Con todo, las llamadas de atención sobre el carácter falaz de la distinción que nos ocupa no son cosa nueva.

II

El novedoso campo de estudio y tratamiento del patrimonio se ha proyectado en los últimos decenios como un terreno propicio y libre de impedimentos ideológicos. Un terreno de acción, y de acción urgente en muchos casos, donde la inmensa mayoría de las veces, en aras de la protección, la conservación o el tratamiento de elementos de la 'herencia cultural' desaparece cualquier atisbo de teoría crítica de la acción. Desde mi punto de vista, esta posición profesional desinteresada de la profundidad teórica, fundamentalmente lima asperezas ideológicas e incómodas que podían ser detectadas en términos como cultura popular, folclore y también etnografía. El triunfo de lo útil sobre la 'ineptitud' teórica se produce bajo la acusación de que esta última se propone entorpecer el derecho de los pueblos y de las gentes a rentabilizar también su memoria como recurso, y ese es el triunfo de la nueva concepción de patrimonio, que se deja deslumbrar por el poder seductor de la mercancía.

Llevado al terreno de uno de los más encendidos debates de la llamada posmodernidad, ya no se trata del enfrentamiento teoría-práctica, entendiéndose por la primera una versión heurística y por la segunda una constatación de la realidad que puede ser enunciada en términos científicos, a través de un conocimiento sistemático; y ni siquiera de esa aparente conciliación entre teoría y praxis de las teorías postmarxianas que fueron valoradas durante mucho tiempo como superación del reduccionismo positivista. Hoy aparece como senda segura para el pensamiento la cuestión de la 'constitución del sentido' -marcada por la estela de Heidegger- y, en una derivación de esa especie de convergencia universal de la filosofía en ese campo, la propuesta de K. O. Apel que valida el conocimiento y legitima la práctica desde el pensamiento ilustrado por excelencia, sobre el que se sostiene la filosofía como crítica, resistiéndose a dejarse absorber por la 'hermenéutica', y que contempla como práctica el uso mismo del lenguaje. Frente a lo que se ha dado en llamar la crisis de la modernidad, que progresa en el siglo pasado desde la corrosiva autocrítica de la razón representada por Adorno y Horkheimer, alineada al 'triunfo de la modernidad como triunfo de la calamidad' y a las 'filosofías de la diferencia' que, bajo el signo de Nietzsche, llevan la sospecha de la razón contra sí misma a su punto más extremo(3). Empero, el empeño de *mundanizar* el sentido, que tanto atañe a las disciplinas que se han gestado y tienen existencia entre la dimensión filosófica y la esperanza de una contrastación empírica de sus aseveraciones, a través de la observación de la cotidianidad como es el caso de la antropología, tiene algo de inspiración en la obra -y quizá también en la vida- de W. Benjamin y en su 'pérdida radical de la esperanza' como garantía de lo único que nos permite seguir teniendo esperanzas. Benjamin quiere ser, en su todavía no publicado en español *El lenguaje de las Galerías*, el observador 'canal', en un esfuerzo por que lo observado -cosas, espacios, personas, temporalidades, relaciones...- hable por sí solo, sin necesidad de interpretación adjunta, lo cual ya es de por sí una forma interpretativa(4).

La pretensión modernista de la singularidad de un discurso científico nacido de la forma analítica y avalado por una observación minuciosa y sistemática que verifica la analogía entre el cuerpo social y la vida natural, y sus frutos literarios ('áridos hasta la desolación' en la consideración del propio Heidegger), se parecen mucho al prosaico panorama de esa época en que la literatura realista y el drama burgués se adueñan de un espacio en el que daba sus últimos estertores la poesía romántica descarnada y buscadora de las más hondas pasiones, la que traspasaba el orden léxico y sintáctico en busca de la evocación pura, del estremecimiento. Los continuados suicidios casi adolescentes de los poetas románticos o los duelos de consecuencias irreversibles, la muerte voluntaria como garante de una idea y esta idea como símbolo existencial, como remembranza de una comunicación interrumpida con el 'Todo', eran intentos desesperados, luego vueltos a revivir en esas repeticiones sublimes de la historia por los simbolistas decadentes de entresiglos, nos avisan de la pérdida de una verdad, no la única como prepondera el espíritu científico, pero una forma de conocimiento al fin de la que no debemos desprendernos pues todo en el humano es paradójico y complejo y asumir esa certeza es también una condición experiencial. El caos es un orden relevante para el conocimiento. El sentimiento inunda de verdad y el pensamiento es una práctica.

No es interés de estas páginas proyectar la idea de una fragmentación que parezca necesaria en las explicaciones sobre los hechos sociales; la idea ilustrada que mueve la intención analítica en la modernidad se basa fundamentalmente en una fragmentación del objeto que pueda llevar a una jerarquización teórica de sus partes recién separadas. Bajo esta forma de concebir la explicación científica de las cosas, fenómenos sociales de incuestionable complejidad, como el caso actual del Patrimonio, son sometidos a un análisis que comienza por una 'adecuada' descomposición de sus elementos. Parece, según esta forma de entender los procesos cognitivos, que se supusiera que la mente humana es capaz de entender mejor yendo del detalle a la totalidad que no en sentido contrario, desde lo complejo a sus partes separables. Esa razón, instaurada posiblemente en las maneras enciclopédicas de contemplar el saber, gobierna por entero la concepción de conocimiento científico y se proyecta a otros ámbitos de la vida cotidiana a las que impregna de sus requisitos de linealidad y de fragmentación. Esta influencia está muy clara en el comportamiento vulgar (teniendo en cuenta que todo comportamiento es vulgar, pues de lo contrario permanece en el mundo de las ideas y no se hace realidad palpable). La linealidad aparece como un imperativo del entendimiento; lo paradigmático se niega en nuestra mente a compartir esfera intelectual con todas las posibilidades sintagmáticas posibles. Es decir, la horizontalidad (una forma clara de linealidad) admite cierta verticalidad mientras complementa la idea de complejidad pero sin darle cabida. Al fin, ordenadas y abscisas como ejes de coordinación son nuestra forma de conocer el mundo. Sin poder renunciar, como decimos, a esas formas de análisis pero sabiendo la limitación que suponen voy a plantear una consideración sobre la noción de patrimonio que la disgrega ya de principio en tres ideas al menos.

Hay una idea esencial de patrimonio que podríamos decir engarzada de manera inherente al hombre; es la que a lo largo de su trayectoria sobre la tierra lo ha venido definiendo como sujeto, se encuentra en su ser y en su propio nicho ecológico, es de naturaleza telúrica, el espacio ocupado físicamente: la ubicuidad del cuerpo opaco. De él nacen todas las posibilidades existenciales y como es lógico las sociales pues es el primer grado de identidad, la conciencia de ser. El proceso elemental de sociabilidad dota al ser humano de una parcela más allá de su propio cuerpo en la posibilidad de reconocer al otro como semejante, lo que inicia otros procesos basados en compartir e intercambiar: ese es el primer síntoma, la primera realidad patrimonial. La historia, sobre ese supuesto, construye la idea civil de patrimonio, la esfera propia, la propiedad.

La modernidad impulsa la idea social de patrimonio desde el momento en que nace un humanismo que reconoce plenamente la naturaleza social del hombre y concede que para ello el hombre, cada hombre, el individuo es partícipe de todas las obras de la humanidad. Y, finalmente, la idea cultural de patrimonio, otro fruto esta vez tardío de la modernidad, agudiza una de las dicotomías de más peso en la trayectoria humana en lo que a occidente se refiere, la que diferencia entre cultura y naturaleza.

Los silencios obligados

Tengo la suerte de contar entre mis amigos a un artista de la piedra, un *escultor*; éste en su juventud madura realizó una obra que una vez superada la lógica pasión subjetiva de lo cercano y querido nos pareció a todos una obra de arte incuestionable; un museo lo estimó también así al adquirir su obra para sus fondos propios. La sensación de pérdida de aquella joya en mármol negro vetado tardó en ser superada por nosotros mismos y por Julio, que así se llama nuestro artista. Durante la realización de la obra, proceso que seguimos con vivo interés un grupo de amigos recuperando así aquella incomparable costumbre de acudir a los talleres de los artistas, a las lecturas de los poetas, las representaciones de los autores dramáticos, los recitales de los músicos... durante el proceso de desbaste, talla y pulido, como digo, asistimos al milagro miguelangeliano de observar la figura desprenderse de la piedra sobrante hasta adquirir sus proporciones ideales. Se trataba de una figura antropomórfica que representaba a un varón de pequeña estatura y recia constitución, musculado y ligeramente gibado, con la mano izquierda se tocaba en un gesto entre decidido y abochornado los genitales. Teníamos la impresión, contrastada con la del artista de que allí faltaba algo. A pesar de la evidencia de la obra concluida, en el lenguaje de la piedra esculpida diríase que tenía el

sufrimiento de los 'esclavos' sin acabar de salir de la trampa pétreo de Miguel Ángel. Pronto nos dimos cuenta de que lo que faltaba era nombrarlo, denominarlo. Se produjo una ruptura que fue una catarsis y que tuvo y tiene mucho que ver con su denominación, con el nombre que no elegimos sino que descubrimos. Alguien lo llamó Ónanos y se propició inmediatamente la liberación de algo que permanecía secuestrado en la piedra literal y metafóricamente. La denominación aludía claramente al 'momento', al motivo y al gesto que la estatua reproducía, pero tenía una extensión semiótica que condensaba aspectos muy genéricos alusivos a la propia actividad creativa. El juego demiúrgico de nombrar, esa captura de la esencia de las cosas que se produce al nombrarlas había funcionado y, de paso creábamos una nueva pieza en el olimpo de los dioses mundanos, con nombre de dios, Ónanos, y cuya mejor representación teníamos allí delante.

Fue inevitable recordar en aquel momento con cierta nostalgia la angustia de armonizar la pureza y el olvido del pecado solitario de los tórridos años adolescentes, cuando había que enfrentarse después al sacramento de la penitencia. Aquella prolongada vigilia del placer que eran las largas semanas santas, la imposibilidad de sujetar en tan dilatado espacio la urgente castidad. Fundamentalmente lo que inspiraba temor era un aspecto contradictorio con el sentido de estas páginas, precisamente el que pasar a la práctica supusiera una ruptura violenta con la convicción moral: la apelación a que no toda práctica es viable y deseable, sino aquella que sintoniza y perfecciona el sentido del dictamen moral.



En otro orden metafórico de cosas, todos hemos asistido con más o menos afinidad a esa acusación tan burda, por generalizada, de tachar lo que no viene a corresponderse con exactitud al criterio de la ortodoxia canónica de 'paja mental'. Es uno de estos disparos arbitrarios y absolutamente indiscriminados que se lanza como resumen de todas las incomprensiones posibles; y muchas veces también denota una intransigencia que se ampara

en el símil de un 'mal gesto' para denostar sin argumentos, para esquinar la necesidad dialéctica, y en buena medida, para disimular el olor de la ignorancia. Es evidente que la acusación tiene que ver con la hegemonía del discurso científico frente al desprestigio que éste mismo ha provocado en la percepción que tenemos de los demás. Una hegemonía que a veces se ha convertido en tiranía. No hablo de sustitución de unos discursos -y por lo tanto también de unas maneras de obtención y de transmisión de conocimientos- por otros, sugiero en la más noble línea de pensamiento abierta por Giambattista Vico, y no de manera exclusiva por el ilustrado italiano, armonizar unas formas intelectivas con otras: las de la racionalidad metódica, positiva y experimental, con las de la intuición, la sensibilidad y las emociones experienciales. El cientificismo fundamentalista ha oscurecido en nuestra historia moderna las otras formas de conocimientos, y no sólo eso sino que es posible afirmar que nuestra historia moderna viene caracterizada por esa hegemonía del discurso científico.

La 'paja mental' es una acusación de masturbación ideal que se hace con las mismas resonancias catacumbicas con las que se estigmatizaban las inocentes y gozosas 'pajas' de la adolescencia. En muchos casos la represión exagerada y apocalíptica de aquella práctica sexual precoz y autoaplicada dio como resultado adultos con una no muy clara salud sexual: la culpa (otra vez) que, como la calumnia de la copla, es una mancha que 'no se quita con na'.

No crean que no comprendo que en casi todos los casos la realización plena del 'acto de amor' es mucho más gratificante que el de autocomplacencia; a pesar de que sabemos que aquél, mal llevado a término, puede ocasionar decepciones de gran repercusión en la conducta de las personas. Sea como fuere, compartir el placer que generan las respuestas humanas al instinto reproductor es mejor que guardárselo para uno mismo. De lo que no estoy seguro es de que los mismos acusadores de la nocividad oculta en la práctica onanista no tengan también reparos morales insalvables para calificar el acto de amor sin paliativos.

El 'desprestigio' de la teoría que no va a encontrar pronto y claramente una aplicación fáctica es nombrado de esa manera. Puestos así, la mayores 'pajas mentales' son las más nobles y arriesgadas propuestas teóricas: la metafísica, monadología, genealogía, hermenéutica, el deconstruccionismo... Y yendo más allá aún, me atrevería a decir que el humano es un ser onánico -perdóneme esta especie de irreverencia-, pero qué es sino una inmensa, maravillosa autocomplacencia todo aquello que define y diferencia al hombre de los otros pobladores de la tierra: la razón, el lenguaje, el sentimiento del amor, la pasión, el odio... Todas estas facultades de raciocinio en tanto sustitutas de las reacciones animales son de esa naturaleza ambigua entre onánica y protésica. La enorme importancia que está adquiriendo el estudio de las consecuencias de la libertad de operar con las manos que provocó el bipedalismo en la trayectoria de la evolución humana y sus evidentes repercusiones en los mecanismos intelectivos no está muy lejos de esta argumentación que torpemente apunto. Liberar las manos, proveerse de una herramienta natural de conocimiento como la razón, ser capaces de evocar y guardar la memoria de las cosas y de los hechos, esa desbordante dimensión de gozo que es nuestra relación *sui generis* con la propia naturaleza como algo externo, algo que provocamos con nuestra mirada y que además somos capaces de reproducir con sonidos, colores, imágenes, signos... esa experiencia próxima al poder demiurgo.

La 'paja' tiene en este contexto una existencia muy próxima a la metáfora, cuya naturaleza, a su vez, es la trasgresión de una elemental abstracción verbal, la superación de ese principio irreducible desde el pensamiento lógico pero superable desde el poético; la poesía es así, como trascendencia de ese orden lógico, una liberación del esquema que necesita una parte contraria y enfrentada para entender, es decir es un conducto intelectualivo (y por tanto, con anterioridad, expresivo) que concita aspectos 'inútiles' también como necesarios. Me sumo gustoso a una doble idea, expresada en una mitad por Jakobson y en otra por Eugenio Trías, aquél expresando la necesidad de aproximar el lenguaje metafórico al metonímico y éste en la reivindicación de la gratuidad y a veces la impertinencia del pensamiento.

Notas al texto

(1) Lo cita Enrique Vila-Matas en un artículo del *Babelia* de 27 de noviembre de 2004.

(2) Lo cual es un eufemismo insultante, pero no más que otros muchos, en el sentido en que falta al rigor y a la verdad, disfrazando de inmovilismo lo que ha sido en buena medida el motor –de mover- de la historia.

(3) En un texto de Franca d'Agostini (Franca d'Agostini, *Analíticos y continentales...*, con prefacio de G. Vattimo [ver bibliografía]), la autora llama, como sugiere el título, 'analíticos' a los que defienden para la filosofía una normativa cuyo modelo es la ciencia; y 'continentales' a los que conociendo los aspectos mitológicos e ideológicos que se esconden bajo la aparente neutralidad de la 'ciencia', detectan en la normatividad algo de ceguera histórica y mucho de prepotencia tecnológica.

(4) Al entregar este texto a la imprenta conozco la publicación en español de *Libro de los pasajes* (así se ha llamado en la traducción española el texto comentado), basado en los manuscritos depositados por el autor y por Georges Bataille en la Bibliotheque National de París y no en el famoso manuscrito que según una versión ya mítica portaba W. Benjamin en los días trágicos de Port-Bou.

Bibliografía

- Libros

- a) (1993) GADAMER, Hans-Georg, *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona
- b) (2000) RORTY, Richard, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona
- c) (2003) KOSELLECK, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia
- d) (2002) MUÑOZ, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno*, A. Machado libros, Madrid
- e) (1995) KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, (1788), Círculo, Barcelona
- f) (1973) DESCARTES, René, *Discurso del método*. (1637, 1641), Espasa C., Madrid
- g) (1995) VICO, Giambattista, *Scienza Nuova*, (1725), edición española *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid
- h) (2000) FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Fátima, en Lindón, Alicia (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos, Barcelona
- i) (2000) D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos y continentales...*, Cátedra, Madrid
- j) (2003), SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Crítica de la razón indolente...*, Desclée, Bilbao
- k) (1972) BARTHES, Roland, P. Bourdieu, P. Sollers, C. Lévi-Strauss, J.-F. Lyotard y otros, *La Teoría*, Anagrama, Barcelona
- l) (1997) BOURDIEU, Pierre, *Razones prácticas (Sobre la teoría de la acción)*, Anagrama, Barcelona
- m) (1970 [été]), *VH 101*, Éd. Essellier, Zurich, nº 2

- Artículos

- a) (1998) HERZFELD, Michael, "La antropología: práctica de una teoría", en *RICS* nº 153, UNESCO
- b) (1985), APEL, Karl-Otto, "El *apriori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *Transformación de la filosofía*, T. II, Taurus, Madrid
- c) (2004) VILA-MATAS, Enrique, "Teoría al andar", en *Babelia*, 27/11
- d) (1998) HANDELMAN, Don, "Rituales y espectáculos", en *RICS* nº 153, UNESCO