

EL GESTO, EL MITO Y LO SIMBOLÓGICO EN LA ESFERA PÚBLICA-POLÍTICA

Augusto Sánchez Torres
Pontificia Universidad Católica del Perú

Recibido: 18-12-2016

Aprobado: 12-03-2017

Licenciado y Magíster en Filosofía por la PUCP (Lima), es profesor de Filosofía y Humanidades en la USMP, UARM y en la PUCP (Lima-Perú); y docente de formación continua del IESTP "Misioneros Monfortianos". Además es cultor de la zampoña y la música de sikuris.

RESUMEN

Gran parte de la teoría política ha cobijado a la *Ética del discurso* para legitimar teóricamente la esencia dialógica de las democracias. Pero al ponderar la palabra, se ha prescindido del gesto y de las manifestaciones simbólicas, aspectos que son determinantes en lo social y en lo público-político. Creer que el mundo público-político es el terreno únicamente para los "mejores argumentos" (discursos) es recaer en la nostalgia moderna de cuño occidental.

Es no tener en cuenta que lo público es tejido también por la presencia de los sentimientos, pasiones y expresiones mítico-simbólicas. En Latinoamérica (especialmente en Perú, contexto de este ensayo) el dato fáctico de la multiculturalidad determina un escenario marcado por la "diversidad profunda". Esta diversidad es no solo lingüística, sino que abarca diferentes racionalidades y visiones éticas. Por ello aludir a la ética "desde el mito" es ponderar las "otras" percepciones que no han sido tomadas en cuenta cuando se habla de lo público o de la política.

Palabras Clave: Ética del discurso, símbolo, mito, multiculturalidad, interculturalidad, público-político.

SUMMARY

Much of the political theory has endorsed *Discourse Ethics* to legitimize theoretically the dialogic essence of democracies. But when pondering the word, the gesture and the symbolic manifestations have been ignored and both are determinant aspects in the social and political sphere. Believing that public-political world is space only for the "best arguments" (discourses) is to go back to modern western project. It is not taking into account that the public is shape also by feelings, passions and mythic or symbolic expressions. In Latin America (especially in Peru, context of this essay), the fact of different cultures shows this scene is marked by "deep diversity". This diversity is not only in linguistic terms, but also encompasses different rationalities and ethical visions. So promoting ethics "from the myth" is to consider "other" perceptions that have not been taken into account when talking about the public or politics.

Key Words: Discourse Ethics, symbol, myth, multiculturalism, interculturality, public-political.

LA PRESENCIA DOMINANTE DEL DISCURSO EN LA ESFERA PÚBLICA-POLÍTICA Y SUS LÍMITES EN SOCIEDADES MULTICULTURALES

Con *esfera pública social* en forma general nombramos a los espacios reales y virtuales comunes en las cuales personas privadas se reúnen o se comunican para tratar asuntos de interés general; como dice Habermas, es “básicamente privada, pero públicamente relevante” (Habermas, 1994: p. 65). Es pues un espacio jurídicamente privado en el que individuos sin estatus oficial buscan persuadirse los unos a los otros, por medio de la *argumentación racional* y la crítica, en torno a asuntos de interés general. La esfera pública-política, en cambio, es el espacio en que los agentes del poder o las instituciones del poder (Estado, gobierno), y los que quieren acceder al poder (partidos políticos) deliberan en favor o en contra de alguna medida política, o para poder conseguir más adeptos. En la movilidad socio-política, ambas esferas se requieren mutuamente. El discurso, o el diálogo discursado, funcionan aquí como la clave para este enlace, a manera de esclusa (bisagra). La filosofía y la ciencia política le han dedicado un capítulo subrayado a este aspecto mediante la *teoría del discurso, política deliberativa, o democracia deliberativa*.

Desconfiados de las brumas posmodernas y en el tono de recuperar y contextualizar el valor moderno de la racionalidad y la Ilustración, los neokantianos se han empeñado en contemporaneizar sus bases teóricas vía giro lingüístico y trama intersubjetiva; para ello en el campo de la ética y la política han tenido que recurrir a Hegel y efectuar una síntesis: sustancialismo intersubjetivo dentro del molde universalista kantiano. Nos referimos al giro lingüístico o a las teorías comunicativas de las últimas décadas del siglo XX que han tenido fuerte impacto en las sociedades democráticas (y no democráticas también). Habermas es uno de sus principales exponentes, y en su esfuerzo por “pisar suelo” ha tenido la genial iniciativa de transformar los universales kantianos abstractos en imperativos universales resultados de la comunicación; en buena cuenta generar inductivamente los imperativos morales y jurídicos. Esto se detalla ampliamente en su teoría comunicativa, específicamente en lo que ha llamado la *Ética del discurso* (Habermas, 1998a) o *Política deliberativa* (Habermas, 1998b).

Las teorías del discurso o las éticas deliberativas, es decir el mundo de las “palabras” (logos), oficiosamente han regulado la vida comunicativa y se han constituido, especialmente en lo político, en el referente normalizador para explicar, entender, o solucionar un conflicto. Su centralidad en la racionalidad basada en el “mejor argumento” (Habermas, 1994), sirve como el legitimador de los diálogos públicos-políticos. Con matices, tanto los griegos antiguos como los occidentales modernos han coincidido en gran parte al sostener que quien usa el logos, la *palabra* discursada y argumentada está efectuando una función racional; a los consensos solo se pueden llegar mediante los mejores argumentos (Habermas, 1998: p. 104). No cabe duda que lo del “mejor argumento” tiene fundamento y es lo ideal que tendría que ocurrir en un mundo conglomerado de humanos parlantes y racionales.

El asunto no cuaja en su exactitud teórica cuando hay que comprobar en concreto si la movilidad política se origina en la racionalidad discursiva. Y la respuesta es “no siempre” o “casi nunca”. Peor cuando el parámetro político del discurso se quiere normalizar en un contexto social con diversidad profunda, en un país donde conviven culturas con cosmovisiones, sensibilidades o racionalidades diferentes (como en el Perú y Latinoamérica). Refiriéndome al Perú, gran parte de su gente si bien se comunica en parte discursando y tratando de armar siempre los mejores argumentos racionales, dirigen también sus vidas desde otras fuentes vivenciales, que no siempre son la razón. Entonces aquí aparece el mundo de lo simbólico. El gesto, los ritos, las maneras de decir las cosas, el silencio, la fiesta y otros son también parte de la comunicación pública y política. Me atrevería a decir que lo simbólico tiene, muchas veces, mayor fuerza decisoria en la política; es que eso, la política, no solo es razón, tiene que ver también con la “experiencia de la vida”, las pasiones, sentimientos, imágenes, gestos, etc.

Por ello, Michael Walzer en su *Razón, política y pasión* puntualiza que los asuntos públicos no son patrimonio de la pura deliberación racional sino también de la pasión (Walzer, 2004). Igual, Boaventura de Sousa Santos desde su *Epistemología del sur* reclama prestar atención a lo que está más allá del mundo lógico occidental (De Sousa Santos, 2010).

No digo que haya un mundo esencial de la “no razón” o de la “pura cultura simbólica”. No, no hay purezas; digo que al lado de la comunicación racional está la comunicación simbólica, o viceversa; cohabitan ambas. O en la línea de Iris Marion Young, que alternativamente a la democracia deliberativa postula a la *democracia comunicativa* (Marion Young, 1993), digo que para la efectividad del discurso lógico requerimos también de los medios gestuales o rituales. Entonces, con referencia al mundo andino peruano, no se puede sustancializar el símbolo per se; sino que sí es válido señalar que para el quechua, el ashaninka, o el aymara lo gestual, lo ritual, lo festivo, lo simbólico tiene una fuerza imperativa en su vida ética como pública, y ello no es prescindible.

MITO Y ESFERA PÚBLICA POLÍTICA

Así, hay la necesidad de referirnos al MITO como fuente de otros imperativos diferentes a la racional, o complementadoras de lo racional. ¿Pero a qué nos referimos con “mito”? De entrada *mito* aquí no es narración sagrada primigenia, como generalmente se le conoce. Con *Mito* me refiero a lo que Raimon Panikkar denomina “horizonte de inteligibilidad”, aquello en donde todas nuestras percepciones de la realidad cobran sentido, percepciones tanto materiales como simbólicas. El mito, fundamenta Panikkar, nos ofrece el marco donde se inscribe nuestra visión del mundo, es lo que permite y condiciona cualquier interpretación de la realidad (Panikkar, 1998). Por esta razón no somos plenamente conscientes de nuestro propio mito, de aquellas creencias sobre las que se basa la construcción de una determinada cosmovisión. Somos conscientes de nuestro propio mito cuando otro nos lo hace ver, o bien cuando lo hemos, por lo menos parcialmente, abandonado. Para Panikkar, las políticas deliberativas o las teorías del discurso estarían en el terreno del *diálogo dialéctico*, el que alude al logocentrismo. Obviamente este diálogo requiere un terreno homogéneo. Pero para el diálogo en contextos de diversidad profunda, entre culturas con racionalidades diferentes, Panikkar reclamaría el *diálogo dialogal* que toma en cuenta no solo el aspecto discursivo sino la existencia toda, los mitos de cada cual (Panikkar, 1998: pp. 25-42).

Metodológicamente, aquí nos referimos solo a algunos aspectos del mito que son influyentes en la vida política: el gesto, los ritos, la fiesta. Lo particular del mito en la vida política es su fuerza decisoria imprevisible en la movilidad política de la ciudadanía; por decir a la hora de elegir a los nuevos gobernantes. Démosle una revisada a lo que le pasó al candidato de Acción Popular, Alfredo Barnechea, en plena campaña electoral para la Presidencia del Perú este año. Un candidato que desde el horizonte de la razón y del buen juicio sería el indicado para la Presidencia dado sus méritos intelectuales y laborales, no alcanzó pasar a la segunda vuelta por una interpretación simbólica que tuvo la gente frente a dos comportamientos gésticos suyos. No aceptar un pequeño plato conteniendo los conocidos chicharrones (crocantes pedazos de carne de cerdo) de manos de una mujer "de barrio", y no ponerse un gorro que gente muy humilde le habían ofrecido como signo de reconocimiento, le pasó factura: mucha gente desconfió de la familiaridad del candidato con las masas populares. En un contexto con multiplicidad cultural, con muchos mitos entrelazados, con una movilidad popular esperanzada, no recibir un presente es sinónimo de desprecio, e incluso de agravio moral. Barnechea no pasó la valla.

En efecto, en contextos multiculturales con racionalidades y sensibilidades diferenciadas, interculturalizados o no, el gesto, en este caso de desprecio (sea intencional o no), tiene mayor impacto que una justificación razonable, lógica y verbal. Uno puede decir: "qué importan los gestos, lo que importan son las ideas, las argumentaciones, los programas políticos". Pero el "alma" peruana, mayormente andina, y que es parte del mito existencial, no solo escucha las razones, "siente" el "alma" del candidato. Pero esto se extiende a Latinoamérica, e incluso a las más connotadas civilizaciones donde la lógica discursiva tiene aprecio.

Igual, nos podemos remontar a 1995 en un hecho que pasó en Ilave, Puno, con el Dr. Javier Pérez de Cuellar, ex secretario general de la ONU, cuando se lanzaba a la Presidencia, que con uno de sus gestos ahuyentó a los votantes. Se trata que después de recibir el saludo de manos de dirigentes aymaras pidió un vasito de alcohol para desinfectarse los suyos. Este gesto fue tomado como discriminatorio y causó indignación en el pueblo

aymara. Es obvio cómo fueron los resultados en las urnas ulteriormente. Es seguro que ni Barnechea ni Pérez de Cuellar tuvieron la intención de despreciar a la gente. Lo que ha sucedido es la falta de comprensión hacia los otros mitos; falta de entender que su propia patria es diversa, y que comprenderla requiere de una actuación intercultural.

Pero contrariamente, hay "políticos" que saben esta movilidad simbólica y la usan egoístamente para sus propios beneficios. Me refiero al engaño, usando gestos populares, de muchos candidatos en el afán de conseguir votos. Esta es la otra arista del símbolo que también hay que tener en cuenta. Por eso, no podemos hablar de la comunicación únicamente discursiva o simbólica, sino, como dice Marion Young, una complementación entre ambas.

Cuando uso la palabra "símbolo" es para manifestar que "lo que no se dice, se dice de algún modo". Me refiero a *aquello que no se logra verbalizar pero que se comunica de alguna manera mediante signos, ademanes, gestos, etc.* Los códigos no verbalizados, por supuesto, tienen la dificultad en su efectividad de explicitación: no son reconocidos fácilmente en un ambiente plural, y son patrimonio de un grupo, de una cultura, de un contexto. Pero son medios dados, vivos, enraizados, fácticos de los que no se puede prescindir ni en la vida privada ni pública. Si el problema en una sociedad multicultural con diversidad profunda es la comprensión de diversas formas simbólicas, no hacemos nada queriéndolas eludir. El asunto no es encontrar un modo que funcione como *mínimos comunicativos* (analogía con los mínimos morales cívicos de Adela Cortina), sino de comprender que en una sociedad con diversidad profunda hay diversos modos de expresarnos, y es ese el mundo que hay que afrontar; es un asunto hermenéutico.

LA "ÉTICA DESDE EL MITO"

Y aquí conviene referirnos a la ética. Si bien se ha generalizado el nombre de "ética" a la reflexión para la acción, en verdad no es sino la referencia al logos. Adela Cortina sabe resumir el sentido de la ética desde el logos; ella anota que: "la ética es un tipo de saber que pretende orientar la acción humana en un sentido

racional, es esencialmente un saber para actuar de un modo racional" (Cortina, 2000: p. 17).

En efecto, todo el repertorio académico del estudio de la ética, comenzando por Sócrates y terminando en Kant, por nombrar muy generalmente, está representado en la cita usada; o la prudencia aristotélica o el imperativo categórico requieren del ejercicio racional. Si ponemos toda la atención a esta definición, entonces, el mandato que tenemos los andinos de hacer el pago a la tierra, los ritos de agradecimiento a la pachamama, los casamientos de las alpaquitas y ovejitas, los rituales con el agua y la naturaleza, etc., así como muchos gestos de la interacción comunitaria no encajarían en esta definición, por tanto devendrían irracionales. Lo que quiero subrayar es que gran cantidad de nuestras acciones vienen desde el imperativo mítico. Escuchar las palabras razonables del político no basta. Lo que importa también es cómo lo dice o qué gestos usa al decir algo, o *qué gestos usa aunque sea sin decir nada*.

Entonces, hay algo que nos hemos olvidado tematizar: *la ética desde el mito*. Y aunque la lógica logocéntrica y parlocéntrica de cuño occidental pretendería adjetivar a los rituales y gestos andinos como parte de la superstición, en sociedades con diversidad profunda, como la andina, son muy importantes porque dan sentido a la existencia. Por lo que, cuando decimos *mito* decimos que no es un producto irracional sino que por tener una propia lógica y dar sentido a toda una forma cosmovisional, podemos decir que posee también racionalidad, pero esta es una *racionalidad simbólica*.

No estoy diciendo que la ética desde el mito es patrimonio del mundo andino o aymara, no. La ética desde el mito es universal y es inmensamente más antiguo que el mito desde el logos. Además, dejando a un lado los juicios de las acciones (buenas, justas, necesarias, etc.), la ética del mito que nace en un ethos, vive inmanente en lo humano y tiene la fuerza imperativa más intensa que la del logos. Si bien la ética desde el logos te invita a la reflexión para elegir "la mejor acción", la ética desde el mito te impele a que ejecutes tal acción por su valor simbólico, por lo que ella representa. Si bien aquí se produce un conflicto entre la fuerza de la reflexión y la fuerza del símbolo, la razón posee el ardid de contextualizar la acción, y puede ayudar a preferir una

de la otra dependiendo de las circunstancias, lo que no quiere decir prescindir una de otra. Siendo así, también se podría formular un concepto para la *ética desde el mito*:

La *ética desde el mito* es un tipo de "saber" del ethos, que sabe el alma y que pretende orientar la acción humana en un sentido simbólico, su valor no recae en demostrar la buena conducta para estar bien en conciencia, sino para estar bien consigo mismo espiritualmente, míticamente, y para ello se requiere desde un pequeño gesto hasta el silencio mismo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: NECESIDAD DE LA DIALÉCTICA LOGOS-MITO

Cuando digo que en la esfera pública política no sólo debería reinar la comunicación discursiva, sino también la simbólica, estoy tratando de decir que para entendernos no sólo debemos recurrir al razonamiento lógico, con fundamento racional, sino que también hay que prestar atención a los códigos no verbales, el mundo de los gestos, de los símbolos, de la música, e incluso del silencio; y es seguro que estas dimensiones pueden albergar mensajes muy relevantes.

Solucionar los problemas sociales desde el procedimiento o las normas reguladoras universales logocéntricas o parlocéntricas es negar nuestra facticidad, nuestra diferencia y nuestro sentido relacional. He ahí, por ejemplo, los desencuentros para hablar en temas de minería o derechos a la consulta de los pueblos indígenas a lo largo del Perú. El Estado se dirige a dialogar con los pueblos andinos buscando un supuesto consenso, pero para ello utiliza a los técnicos que tiene que con-vencer que las políticas del Estado son las correctas; hay un a priori normativo. El estado busca garantizar una eficiencia y una efectividad productiva. Los pueblos, en cambio, buscan respeto y mejor trato, y para ello quizá no tengan los peritos indicados, sólo la fuerza de sus manifestaciones simbólicas. Incluso, los pueblos pueden coincidir con la eficiencia del Estado, pero en verdad lo que esperan es que primero se los trate como personas y pueblos con dignidad. El asunto no pasa por consensuar técnicamente (discursivamente), sino pasa por tender puentes, intentar traducir las manifestaciones, discernir la alteridad y usar estrategias dialógicas existenciales y no puramente dialógicas discursivas. En buena cuenta es asumir también la ética desde el

mito. Uno de los retos urgentes para la política, entonces, es tematizar en serio e implementar agentes traductores interculturales, y comprender lo que sería una nueva retórica: la retórica del mito, de la fiesta, del rito, del gesto.

BIBLIOGRAFÍA

Cortina, Adela. (200) *Ética empresarial*. Madrid: edit. Trotta.

De Sousa Santos, Boaventura. (2010) *Refundación del Estado en América latina*. Lima: IILS, RELAJU.

Habermas, Jürgen. (1994) *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. México: ed. G.Gili, S.A.

Habermas, Jürgen. (1998a) *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

Habermas, Jürgen. (1998b) *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: editorial Trotta.

Marion Young, Iris. (1993): "Justice and Communicative Democracy", en Roger S. Gottlieb (ed.), *Philosophy: Tradition, Countertradition, Politics*. Philadelphia: Temple University Press.

Panikkar, Raimon. (1998): "El imperativo intercultural"; en: Fonet-Betancourt, Raúl (1998) *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*: Frankfurt: IKO.

Walzer, Michael. (2004) *Razón, política y pasión*. Madrid: edit. La balsa de la medusa.