

Una Europa de complejidad: Otra manera de narrarlo

Europe of complexity: Another way of telling

Kevin Robins

Catedrático emérito de Sociología, City University London, y de Comunicación,
Goldsmiths College, University of London.
kevinrobins7@gmail.com

RESUMEN

Este artículo explora cuestiones relacionadas con la nueva diversidad y complejidad de la cultura europea, y procura hacerlo con referencia a debates contemporáneos en torno al cosmopolitismo. Un argumento central es que las ciencias sociales “dominantes” permanecen inadecuadas, en tanto que tratan estas cuestiones de forma abstracta y de manera superficial –sin tocar a nadie. El artículo propone una aproximación más concreta y sustantiva a la agenda cosmopolita –incluso poética–, ofreciendo sugerencias en términos de discursos alternativos relevantes –aquellos que han sido marginados a través de la elaboración histórica de lo que ha devenido la versión hegemónica de la cultura y tradición europeas. Se presenta una exploración de términos como “asombro” y “metamorfosis” (aparentemente obsoletos y quizás excéntricos), así como de la importancia comunicativa del pensamiento metafórico. Se argumenta que, al abordar el dilema cultural europeo contemporáneo, la finalidad es desarrollar un evocativo, y por lo tanto significativo y comunicativo, discurso en torno al cosmopolitismo –en efecto, otra manera de narrarlo.

Palabras clave: Europa, diversidad, complejidad cultural, cosmopolitismo, encuentro cultural, espacio mental, ampliación del significado

ABSTRACT

This article explores issues relating to the new diversity and complexity within European culture, and seeks to do so with reference to contemporary debates on cosmopolitanism. A central argument is that the “mainstream” social science remains inadequate, in that it deals with the issues in an abstract and formulaic way – touching no-one. The article argues for a more concrete and substantive (and even poetic) approach to the cosmopolitan agenda, putting forward suggestions as to relevant alternative discourses –discourses that have been marginalised in and through the historical elaboration of what has become the hegemonic version of European culture and tradition. There is an exploration of such (seemingly obsolete, and maybe eccentric) terms as “wonder” and “metamorphosis”, and of the communicative significance of metaphorical thinking. The point in addressing the contemporary European cultural dilemma, it is argued, is to develop an evocative, and thereby more effectively meaningful and communicative discourse of cosmopolitanism –another way of telling.

Key words: Europe, cultural complexity, cultural encounter, cosmopolitanism, mental space, enlargement of meaning

COMPLEJIDAD

Este es el punto de partida, la complejidad y el espacio de interacción europeo. Así es como se establece la problemática: su naturaleza y el significado de complejidad. La nota orientativa de apertura sería así:

“Debido a la complejidad de la sociedad actual es necesario plantear visiones que sean capaces de incorporar todo tipo de irregularidades, excepciones y desacuerdos, y de comprender un número infinito de eventos y coincidencias impredecibles. ¿Cómo pueden las irreductibles dinámicas, los flujos y cambios inherentes en la sociedad, estar incluidos con una visión de ciudadanía activa como una forma abierta y fluida de lo social, en la cual los individuos forman parte de la sociedad y, al mismo tiempo, la sociedad está presente en cada individuo? La complejidad social en la cual vivimos requiere de nosotros que imaginemos escenarios para la acción capaces de articular un sentido común de pertenencia. ¿Cómo resolver el dilema de las descripciones estáticas y las identidades fijas frente a la cambiante naturaleza de la sociedad actual? ¿Cómo puede sernos útil la teoría de la complejidad? Esta teoría nos permite trabajar con una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un gran número de individuos, así como unir nociones antagonistas para examinar procesos sin tener la necesidad de aislar o reducir”.

Complejidad. Esta nota orientativa está dirigida a la agenda europea contemporánea en cuestiones de diversidad social y cultural, lo que también podría ser conceptualizado en términos de agenda del cosmopolitismo. Pero, ¿qué es el cosmopolitismo? Esta es la pregunta que quisiera abordar en la discusión que sigue. La complejidad está, sin duda, en el centro de la cuestión. Pero creo que la problemática que se plantea va más allá de la inestable naturaleza de la sociedad global o la red contemporánea y su cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un largo número de individuos. Por lo tanto, mi propuesta es que esto debe ir mucho más allá de lo que la teoría de la complejidad sugiere como su objetivo y su programa de acción, con su aproximación altamente tecnicista a los problemas de las sociedades actuales (o lo que ésta identifica como los problemas centrales). La problemática real que enfrenta la diversidad social y cultural –y en la medida que concierne al proyecto de cosmopolitismo– debe ser también la problemática de las complejidades sociales de cierta historia, y el reconocimiento de que las sociedades siempre han sido complejas. Pero, por supuesto, estamos cambiando el discurso hacia un sentido y una manera diferente de entender la “complejidad”. Es un sentido –y también un valor– que es frecuentemente reprimido o negado. Podríamos decir que la historia de los estados-nación ha requerido, en buena medida, la negación y la eliminación estraté-

gica de este tipo de complejidad. Y los nuevos discursos sobre la globalización, entre los cuales incluyo la teoría de la complejidad, pueden ser igualmente resistentes a él. Pero es un sentido de complejidad que sin duda tiene que ser central en los debates sobre cosmopolitismo. Diría que esta concepción y abordaje de la noción de complejidad es esencialmente un abordaje sobre el encuentro –el significado del encuentro, el punto de encuentro, y sus consecuencias, reales y potenciales. La agenda cosmopolita desafía fundamentalmente la idea preconcebida de un “sentido común de pertenencia”, con su preocupación irreflexiva sobre el peso del consenso cultural y las familiaridades de pertenencia y comunidad entendidas como “comunidad” (*togetherness*). La complejidad en el contexto del encuentro, sin embargo, tiene que ver con otras prioridades, otros valores y posibilidades, aquellos que se dirigen hacia la agenda cosmopolita.

PERMANECER ABIERTO A LO INCONCEBIBLE...

Esta parece una idea vital y sumamente consecuente para una concepción radical de cosmopolitismo. La complejidad del encuentro, en el sentido que propongo, sin duda tiene que ver con –una relación inevitable con– la experiencia de lo inconcebible. Este será, al menos, mi punto de partida. Y el cosmopolitismo, que debe ser sin duda una forma de pensar la complejidad, deber ser también el hecho de hacer un espacio en el pensamiento para lo inconcebible. Mi propuesta es que lo inconcebible está íntimamente relacionado con la experiencia del encuentro. La complejidad del encuentro: de lo que el encuentro traerá consigo, de cómo nos transformará, y de si seremos capaces de acomodar y sobrellevar las demandas de su interpelación. Sobrellevar, porque la llamada siempre conllevará la propuesta de algún tipo de transformación en nosotros.

¿A qué se llama cosmopolitismo? El cosmopolitismo sin duda no consiste en un nuevo tipo de identidad (la “identidad” ha sido siempre algo fijo en el mantenimiento colectivo de la mentalidad nacional). ¿Qué sería posible, entonces, si estuviéramos determinados a desvincular la cuestión del cosmopolitismo de la imaginación identitaria? Por mi parte, me gustaría relacionar el proyecto cosmopolita con la apertura de un *espacio mental* más amplio –la capacidad y habilidad de pensar de una manera más abierta–, por lo que sin duda es imprescindible realizar una mayor movilidad mental, de pensamiento y de imaginación. Esto es lo que se pone en cuestión si vamos a abordar las preguntas sobre la complejidad y los espacios de interacción europea. Movilidad del pensar –que también podría ser entendido como observar lo inconcebible– en y a través de la experiencia del encuentro cultural.

CAMBIAR LA DIRECCIÓN DEL PENSAMIENTO

En estos momentos contamos ya con maneras establecidas de pensar la cultura europea. En general, suelen apelar a los recursos conceptuales de la imaginación nacional. Ciertos conceptos ahora nos parecen más naturales y evidentes –*comunidad, pertenencia, identidad, herencia, etc.*–, pero están fuertemente cargados de historia. Son conceptos predicados fundamentalmente en torno a ideales de fijación cultural, coherencia, integridad, continuidad, confirmación, entre otros. Son anticosmopolitas por su propia “naturaleza”. En el contexto europeo contemporáneo, podríamos decir que representan obstáculos al pensamiento cosmopolita. Nos ofrecen una “unión europea”, una “comunidad europea”, una “herencia europea”, y nada más. En su libro *Permanence and Change* (permanencia y cambio), Kenneth Burke introdujo la idea de “perspectiva por incongruencia”, una manera de trascender “el peso de un orden dado”. Podríamos considerarlo en términos de una modalidad de pensamiento a través de una percepción y concepción metafórica. Se trata de “revelar las conexiones hasta ahora insospechadas”; y así “procede a través del ejemplo de relaciones entre objetos que nuestro vocabulario racional y costumbrista había ignorado” (1984: 90). Mi intención es la de apropiarme de y torcer la noción de Burke para reflexionar acerca de cómo podríamos pensar la cultura europea contemporánea de una manera diferente a los canales establecidos por la teoría social y cultural: considerar, por lo tanto, otros principios y valores culturales que aquellos nacional-funcionalistas contra los que he expresado mi aversión en este párrafo. El objetivo es hacer posible un abordaje diferente del significado de la complejidad en el contexto europeo, así como de los recursos potenciales que contiene para una disposición más cosmopolita.

Europa es rica en recursos culturales imaginativos. Pero evitemos pronunciar lo obvio. En su lugar, centremos nuestra atención, en primer lugar, a la forma en que una buena parte del contenido vital de recursos europeos significativos –recursos *históricos* de pensamiento– ha sido excluida de un lugar apropiado en la teoría social dominante. Una causa fundamental de ello ha sido la imaginación histórica selectiva de la mentalidad nacional, así como sus categorías de organización nacional de las significaciones sociales, tal y como ya se ha mencionado (y se volverá a abordar). El lado oscuro de la elaboración de la continuidad de la herencia y tradición nacionales ha provocado un acto extendido de negación y represión de la imaginación con respecto a otras posibilidades de asociación social y humana. Tenemos que estar atentos también a la complicidad de las ciencias sociales modernas con este proceso, y a las restrictivas decisiones (y sus importantes consecuencias) que los investigadores sociales han tomado en torno a qué habría de ser considerado parte de (y por lo tanto, qué habría de ser considerado como externo a) su propio dominio de aprehensión e interés (nunca más que un pequeña parte de la larga historia mundial del conocimiento). Esto ha conllevado no sólo una negación de historias alternativas, sino también la atribución de pri-

vilegio a ciertas modalidades instrumentales de operaciones de pensamiento e intervención social. Tal y como ha argumentado James C. Scott (1998: 6), ello ha supuesto la movilización de una mentalidad que hace planes para ciudadanos abstractos, lo que supone pagar el precio de desproveer a la realidad de sus elementos esenciales: “El diseño o planeamiento del orden social es necesariamente esquemático; siempre ignora los elementos esenciales de cualquier orden social real y en funcionamiento”. Tomemos nota, pues, de cómo otras modalidades intelectuales e imaginativas disponibles para abordar las cuestiones culturales que nos preocupan han sido exiliadas del pensamiento social dominante. Como apunta Yves Bonnefoy (2010: 27), “el pensamiento conceptual, que decide hoy el destino del mundo, es ciego respecto de aquello que mantiene al ser parlante en una relación íntima con su vida, y su destino, en un lugar particular y a lo largo del tiempo”. No podemos deshacernos completamente de un pensamiento analítico y conceptual, sin duda, pero ello no implica que debamos aceptar vivir y pensar únicamente a través de conceptos (sin el suplemento de un pensamiento poético-cosmopolita, por decirlo de alguna forma).

¿IDENTIDAD EUROPEA, O MENTE?

¿Qué se plantea en esta pregunta? En estos momentos, hay un interés y énfasis considerable en lo que se llama la “Europa cultural”. El proyecto dominante se ha convertido en el de la identidad cultural europea: ¿quiénes somos “nosotros” en Europa? ¿Qué es “europeo”? ¿Qué es lo que hay culturalmente en común en aquello que hemos resuelto en pensarlo como una “unión” o “comunidad” de todo un continente? ¿Cuál es la esencia de nuestra herencia cultural europea? (Kadelbach, 2010). Al mismo tiempo, somos testigos de un debate en curso acerca de la diversidad cultural, el cual también puede ser entendido como un debate sobre la complejidad cultural. En lo inmediato, este debate ha sido precipitado por la llegada reciente de un gran número de migrantes globales a Europa. Generalmente, estos migrantes son vistos como un problema para Europa y su integridad y soberanía cultural —es la percepción del *problema de la complejidad cultural*. ¿Podemos integrarlos? ¿Cómo? ¿Por qué no intentar expulsarlos —como se hace con los gitanos del este de Europa en Italia y Francia en estos momentos, por ejemplo? ¿Por qué no los mantenemos afuera (a los turcos respecto de la Unión Europea)? La problemática se plantea en términos políticos. Pero es mucho más que eso. En el centro de la cuestión existe un miedo básico, no sólo hacia estos migrantes que parecen amenazar con contaminar “nuestra” esencia europea, sino también un miedo a la complejidad misma. Es un miedo que tiene una larga historia en la cultura europea (y no sólo en esta, por supuesto).

En su libro sobre el pensamiento político de la Grecia antigua, Arlene Saxonhouse (1992: x) aborda lo que ella entiende como un fundamental “miedo a la diversidad –un miedo que asume que la diferencia conlleva caos y por lo tanto exige que el mundo sea devuelto a un patrón ordenado”. Imagina y demanda unidad. Pero la búsqueda de unidad sólo contribuye a crear “un mundo que intenta eliminar todo aquello que no es fácilmente acomodado en su unidad subyacente; un mundo que encuentra la diversidad amenazante, que colapsa todo en uno, evita la multiplicidad de la experiencia humana, y nos deja inmóviles y estériles”.

Durante el período moderno, fue el Estado-nación el que, preeminentemente, asumió el rol de construir una unidad cultural y defenderla contra las percibidas fuerzas de desorden. Una comunidad nacional imaginada es concebida como un todo delimitado e integral, organizado alrededor de una identidad colectiva compartida y estable, una cultura común. Y, sobre la base de este paradigma de vida y cultura colectivas, ha de existir –sin escapatoria posible– una ansiedad en relación con aquéllos con quienes los miembros de la comunidad nacional no tienen este vínculo “natural” en común, aquéllos que no “pertenecen” y no pueden hacerlo. Ulteriormente, en lo más profundo, “su” diferencia es resentida y temida, pues es asociada a la fragmentación de aquello que tendría que ser uno. La coherencia e integridad de lo que se tiene en común ha de ser constantemente conservada y defendida frente a lo que acaba siendo representado como fuerzas de la desintegración y potencial disolución –y que son, en realidad, nada más que diversidad y complejidad normales. Y el dilema es entonces que la imaginación europea –la de una cultura europea común– es capturada precisamente por este paradigma e *imaginaire*¹ nacional.

Con respecto a esta lógica unificadora y homogeneizadora, el concepto maestro de la imaginación nacional fue el de “identidad” –adscrita, compartida, colectiva. Lo que intento argumentar aquí es que es esta concepción de “identidad” –forzosamente instituida como una categoría autoevidente– la que se encuentra en el corazón del problema en Europa y sus estados-nación constituyentes. La noción de identidad es, fundamentalmente, incapaz de acomodar la complejidad y, de cualquier forma, no está verdaderamente interesada en la complejidad. La identidad es, en sí misma, indivisible y, en el encuentro con aquello que reside afuera y más allá de ella, demuestra ser solipsista. Se trata fundamentalmente de algo cerrado. Por más que intentamos lidiar con las nuevas cuestiones de la diversidad cultural en Europa, el lenguaje de la identidad se impondrá como obstáculo –este lenguaje que piensa al individuo como una nación en pequeña

1. N. del T.: En francés en el original.

escala. Mi sugerencia es que, para abordar la complejidad cultural, tenemos que pasar a una dimensión completamente diferente del discurso. Mi propuesta es que tenemos que pensar en términos de *mente* –de la mente europea, o mejor, mentes y conciencias plenas (*mindfulness*) de las personas que viven en Europa. Sólo en los términos relativos a semejante cambio radical de marco de referencia será posible abordar de forma significativa e inventiva las cuestiones de diversidad y complejidad en la Europa de hoy. La mente –el espacio mental es quizás un mejor término– puede ser una noción útil y más abierta. Si la noción de identidad sugiere esencialmente conformidad, la mente está abierta a la indeterminación y, consecuentemente, a la posibilidad. Lo representaría como la vitalidad de la mente –a través de la cual se liberan las energías– contra la esterilidad de la identidad encapsulada. Sobre todo, la mente opera en y a través de la diferencia. El espacio mental, como un espacio de movilidad cognitiva e imaginativa, permite flexibilidad de perspectivas. Las iniciativas mentales dependen de la capacidad de comparar, asociar, correlacionar, traducir, distinguir, discriminar. Y en lugar de ser concebidas como un problema, la multiplicidad y la complejidad cultural resultan recursos indispensables y productivos.

HACIA LA AMPLIACIÓN DE SIGNIFICADO

El cosmopolitismo tiene que ver con la manera cómo nos enfrentamos a las complejidades sociales y culturales del mundo y, en el contexto de la presente discusión, con las complejidades que existen en y a lo largo del espacio europeo. Dentro del marco de referencia de las ciencias sociales, la manera de enfrentarse a ellas es, en buena medida, abstracta, conceptual y genérica. Las cuestiones se abordan desde una perspectiva aérea en términos de conceptos de mundo, sociedad, modernidad cosmopolita, ciudadanía, responsabilidad, el Otro, imaginación dialógica, etc., es decir, a través de la movilización de teorías *sobre* el mundo social. A cierto nivel, podemos, o debemos, aceptar este enfoque –esto quiere decir, aceptar lo que se ha convertido en la forma hegemónica de discurso sociopolítico. Pero como señala Pontalis (2003: 3), tomar esta visión aérea del mundo social tiene un coste, es decir, el coste de “un olvido: un olvido de propiedad, de singularidad, de diferencia”. Otra manera de plantearlo implicaría involucrarse en el mundo –puede ser un enfrentamiento suplementario al de las ciencias sociales– a través de un reconocimiento de riqueza de diferencias y propiedades concretas y singulares del mundo social; a través de una perspectiva que intentase operar dentro y mediante las realidades concretas del mundo. Sin duda, el cosmopolitismo debe conllevar un cambio

en nuestra posición como seres *en* el mundo: un conocimiento y una consciencia, por ejemplo, de las presencias actuales y vividas de lo que las abstracciones de las ciencias sociales denominan el Otro; una renovada orientación hacia la relacionalidad cultural –cómo una cultura participa en otra (desvíos, digamos, por la puerta de lo extranjero); un compromiso de cambio como imperativo existencial (en lugar de un complaciente apoyo en la familiaridad y la continuidad, gesto característico del principio operativo de la mentalidad nacional). Hace falta algo más radical que una teoría de la complejidad o incluso del cosmopolitismo, tal y como está siendo políticamente movilizado hoy dentro de las ciencias sociales dominantes: un salto epistemológico, comunicativo y existencial más radical.

Sin embargo, ¿contamos aún con los recursos intelectuales e imaginativos para conseguir dar ese salto? Creo que no, si es desde dentro de las ciencias sociales dominantes. Pero siguen existiendo recursos –aunque en precario– en las regiones fronterizas de las ciencias, y en lo que ahora se han convertido en espacios mentales residuales. Hay ciertas temáticas, y disposiciones, así como ciertas modalidades de pensamiento, de narración y de comprensión, que han sido muy significativas en la historia europea y que, aún así, han sido expulsadas hacia los márgenes culturales y de la historia cultural –podríamos decir, en los tiempos de la hegemonía de la imaginación nacional. Sugeriré, en el siguiente punto, tres posibilidades –por medio de la incongruencia y contra el orden de las ciencias sociales. Por medio de la incongruencia porque no se trata de deshacerse de los conceptos de las ciencias sociales (tampoco sería posible, claro) y ofrecer alternativas, sino confrontar los conceptos con aquello que permanece ausente en ellos: se trata de explorar las posibilidades que pueden emanar de las imágenes y los sentimientos asociados, cuya vitalidad y animación podría traer vida a estos conceptos inertes. Me refero a imágenes que decimos haber dejado atrás, en un pasado olvidado, o más allá de nosotros, más allá de la palidez de la teoría social y su seriedad, imágenes y formas de pensar, sin embargo, que aún puedan interpelarnos.

PERSPECTIVA POR INCONGRUENCIA

Tres imágenes, por lo tanto, para sugerir que puede haber otra manera de pensar acerca del encuentro, la complejidad y el cosmopolitismo, es decir, que podría haber otra manera de narrarlo. Aparentemente excéntrico... quizás. Imágenes que son ofrecidas, como decía, no como una alternativa, sino como un complemento al pensamiento (y, por supuesto, puede haber muchas otras posibilidades en torno a esta indirección).

Asombro

Una manera de pensar el encuentro podría ser en los términos con los que Hannah Arendt (1981: 143) describe la fuerza transformadora de la sorpresa, la confusión, la perplejidad y, más aún, el asombro. “Lo que despierta el asombro en el hombre”, dice Arendt, “es algo familiar aunque normalmente invisible, y algo que el hombre está obligado a *admirar*”. Arendt está afirmando el vívido valor de lo que llama “el asombro *admirador*”. Fue a causa del asombro, señalaba Aristóteles, que los humanos comenzaron a filosofar (el asombro debería ser, entonces, una categoría en el centro del legado europeo); el impulso del asombro, y el consecuente impulso al pensamiento y a la reflexión. El asombro es una categoría de la mente, con una modalidad particular a partir de la cual esta aprehende el mundo. En culturas europeas anteriores, como Caroline Walker Bynum (2001: 39) sugiere, “el asombro estaba relacionado con un reconocimiento de la singularidad y el significado de aquello encontrado. Sólo aquello que era realmente diferente del conocedor podía incitar asombro; y aún así, éste siempre se colocaba en un contexto y desde un punto de vista particular”. El asombro es, por supuesto, una categoría epistemológica e interpretativa que virtualmente ha desaparecido del vocabulario contemporáneo, enormemente disminuido, del encuentro cultural. Pero permitámonos ser conscientes de su importancia como una modalidad de encuentro que es fundamentalmente “cognitiva, perspectivista, no-apropiativa, y profundamente respetuosa de la especificidad del mundo” (ibídem: 73). Reconozcamos, por lo menos, una sofisticación de perspectiva y un compromiso que se han vuelto casi incomprensibles en las ciencias sociales contemporáneas. Perteneció a otra era, podría decirse; su realidad yace ahora detrás de nosotros.

Metamorfosis

La metamorfosis es un tema que recorre toda la historia cultural europea, desde Ovidio en adelante –un tema, sin embargo, que ha sido confinado a los mismos márgenes, concebido como una simple forma de moda literaria, conteniendo así sus radicales desafíos. En el presente contexto, me interesa pensar la idea de metamorfosis como una categoría perteneciente a la mente, y como una categoría a ser movilizada contra la certeza y constancia imaginada de la “identidad”, tal y como la postula la imaginación nacional. La idea de metamorfosis introduce la idea de una narrativa no constreñida por ideales –que siempre han sido ilusorios– de continuidad y consistencia, sino que da acceso a la contingencia y, por medio de esta, a posibilidad, incluso la inevitabilidad, de transformación. La idea de metamorfosis es simplemente una idea acerca del potencial de que algo se convierta en otra cosa. Y ese potencial generativo es un potencial muy radical, y en contexto nacional representa un elemento que ha tenido que ser contenido y desarmado. Contenido, porque se trata de la ruptura

de las categorías establecidas, las categorías habituales de orden y organización, siendo por tanto una fuerza de desestabilización cultural y desorden. Se trascienden fronteras familiares. La metamorfosis funciona contra cualquier tipo de “encapsulamiento”, y promueve la fuerza vital del encuentro y la interacción cultural. Podríamos decir que tiene directamente que ver con el acto crucial de traducción cultural (Tomlinson, 2003). Y, de esta forma, también con el potencial de emancipación de la contención y constricción cultural: “lo que hace a las transformaciones verdaderas algo maravilloso y de gran valor para los seres humanos es la libertad que ellas conllevan. Dado que es posible ser transformado en lo que sea, es decir, en cualquiera dirección, es imposible predecir a donde irá uno” (Canetti, 1991: 119).

Metáfora

La metáfora, aliada y asociada cercana a la metamorfosis, es una forma de pensamiento distintiva, un modo de pensar evocativo (Zimmer, 2002), en el cual una idea, pensamiento o imagen es puesta a participar en otra, una cosa planteada en y a través de otra. Crear una metáfora implica pensar en algo por medio de la consideración de, y por medio del desvío de alguna otra cosa. La metáfora –como la metamorfosis– tiene como foco el encuentro, y particularmente, la sorpresa del encuentro. En algunos casos, el encuentro puede ocurrir sobre la base de una similitud percibida o sentida, pero esto no es en absoluto esencial, la fuerza prismática de la metáfora puede permitir que lo incomparable se vuelva comparable. En el primer caso, las relaciones se identifican según algún tipo de similitud o equivalencia identificable. En el segundo caso, que es mucho más interesante, “una semblanza de pronto se vuelve visible entre dos cosas que antes uno nunca habría soñado con yuxtaponer o comparar” (Ricoeur, 2003: 226). Podríamos decir que el trabajo de la metáfora en esto, en su forma más radical, es el de crear resonancias precisamente sobre la base de su heterogeneidad y diferencia. Se trata de “decir algo literalmente falso que sin embargo inspira una revelación” (Cavell, 1986: 495). Donald Davidson (1979: 30, 45) desarrolla esta versión radical de una forma interesante, con su argumento de que “una metáfora no dice nada más allá de su significado literal”. “La metáfora”, continúa, “nos hace ver una cosa como si fuera otra al hacer alguna afirmación literal que inspira o provoca la revelación”. Como sugiere Adonis (1990: 71), en el contexto de la poética árabe, la metáfora es “una propiciadora de preguntas, un agente de irrupción, en contraste con el tipo de conocimiento que aspira a la certidumbre”. En esta variante radical, podríamos decir, siguiendo a Adonis, que “la metáfora libera a la realidad de su contexto familiar (...)”. Ese contexto familiar es el que intenta ordenar conceptualmente la realidad y que, por lo tanto, busca comparabilidad y comunidad como bases para organizar y trazar las líneas de la realidad social. De acuerdo con la aproximación radical a la metáfora, que se acomoda a las realidades literarias, estas, en sus multitudes, su yuxtaposición, incluso sobre la base de su disimilitud, pueden provocar el pensamiento. Ciertamente, ese es el objetivo: ver algo bajo una nueva luz, provocar cambios de perspectiva.

Asombro, metamorfosis, metáfora: la cuestión es abrir otros espacios cognitivos y discursivos. Al abordar el proyecto cosmopolita, al menos desde el punto de vista cultural, no se trata simplemente de organizar y manejar la complejidad, sino de contribuir a su proliferación creativa. *El cosmopolitismo debe consistir en la ampliación del significado*; en “una ganancia en el sentido y una ganancia en el referente”, como lo indica Ricoeur (2003: 351); tiene que tratarse de un “pensar más”, que habría de estar guiado por lo que Ricoeur denomina un “principio vivificador”. El anclaje de la razón conceptual y la teoría es todopoderoso, y no hay duda de que mantendrá su poderosa posición. No soy *naïve*. He estado siguiendo esta otra línea de pensamiento porque creo que maneras alternativas de plantear la cuestión deberían, hoy en día, por lo menos ser puestas en circulación –y me refiero a discursos alternativos de todo tipo. Por lo menos hemos de admitir que deberíamos ser conscientes de lo que está ausente, lo que es ignorado y negado por el discurso hegemónico tan falto de asombro, complejidad, referencia, y vivacidad.

EL DILEMA CONTEMPORÁNEO DEL COSMOPOLITISMO

Las sociedades europeas han sido siempre complejas, siempre en movimiento, siempre entre encuentros. Gracias a los esfuerzos del Estado-nación moderno, su complejidad vital ha sido devaluada y disminuida. En su lugar, los estados han intentado instituir una cultura unitaria a lo largo de un territorio soberano, y avanzar y sostener la ilusión de la identidad cultural (Bayart, 2005). Ahora, en el siglo XXI, y en buena medida debido a una nueva ola de migraciones globales que afectan al continente, la cuestión de la complejidad vuelve a formar parte de la agenda europea. Los gobiernos nacionales y las agencias europeas están intentando hacer frente a nuevas formas de diversidad cultural. “Diversidad cultural”, “diversidad transcultural”, “diálogo intercultural”: estas son palabras clave de cualquier proyecto europeo de política cultural y, debería añadir, son las palabras clave de la minoría interesada en formas más progresivas y constructivas de tratar con los nuevos desarrollos culturales². La cuestión fundamental ahora es ¿qué se debe hacer frente a las nuevas complejidades transnacionales? El “cosmopolitismo”, particularmente, parece ofrecernos

2. Las fuerzas conservadoras, que además son las dominantes, dirigidas por la ansiedad y el resentimiento, continúan invirtiendo su dinero en el Estado-nación, y en sus formas de abordar la complejidad. En este sentido, las ventas masivas y la cobertura mediática del libro de Thilo Sarrazin (2010) *Deutschland schafft sich ab* (Alemania se separa) son evidencia suficiente de la fuerza de la política reaccionaria y resentida.

algo a lo que aferrarnos. ¿Puede haber una manera de seguir, se preguntan ahora, a partir de un modelo reconstituido y una política cosmopolita (europea)?

Consideremos algo de la “vieja” complejidad y el cosmopolitismo. Moritz Csáky (1991) ha escrito acerca de la pluralidad, como él la ve, en tanto que característica distintiva del espacio del imperio Habsburgo. Era un espacio de gran diversidad étnica, lingüística y cultural. Las ciudades, Viena en particular, contenían a alemanes, magiares, checos, polacos, ucranianos (rutenios), rumanos, croatas, eslovacos, eslovenos, italianos y judíos, todos conviviendo y mezclándose unos con otros. (En este espacio extensivamente políglota, apunta Csáky [p. 31], que la maestría de los lenguajes era buscada activamente por aquellos que querían conocer o hacer negocios en otras provincias de la monarquía: “en Hungría, por ejemplo, era común enviar a niños a familias que hablaran otro idioma para que así adquirieran un conocimiento perfecto de otra lengua del país”). La aculturación, en un mundo tan cargado de multiplicidad e intercambio lingüístico y cultural, por supuesto tenía también efectos en términos de la formación de una consciencia pluralista, tanto a nivel individual como colectivo. Csáky (p. 33-35) observa que las poblaciones que vivían en la región ingresaron en tales procesos de intercambio cultural, mezcla y absorción de tal forma que se establecieron y movilizaron “códigos” subyacentes idénticos o similares entre los diversos constituyentes étnicos; códigos que podían ser interpretados y comprendidos por todos, a lo largo del espectro de la diversidad social y la diferencia. De esta forma, los individuos de una provincia podían realmente encontrar elementos de su propia etnocultura local y distintiva en otros sitios y entre otros grupos, aún así manteniendo, sin embargo, consciencia respecto de la diferencia y la diversidad. Estos “códigos” disponibles –de vida cotidiana, pero también existentes en formas significativamente elaboradas, como la música, la arquitectura o la filosofía– establecían un campo de correspondencias y resonancias culturales a lo largo de todo el espacio monárquico, y permitían así un cierto reconocimiento y afinidad a través de la asociación y sobre la base de la complejidad. Esta base común de entendimiento era lo que sostenía lo que François Fejtö (1994: 377) ha denominado un “cosmopolitismo despreocupado”, peculiar al imperio de Habsburgo.

¿Y qué hay del nuevo contexto de complejidad europea, asociado a la emergencia de migraciones transnacionales al continente? ¿Dónde nos colocamos ahora con respecto a la elaboración de un nuevo cosmopolitismo que reaccione? Bien, por un lado, la idea del cosmopolitismo está socialmente presente –y eso, al menos, es bueno. Sin embargo, diría que, lamentablemente, esta idea generalmente está vacía, sin contenido, y no tiene ninguna aprehensión real del mundo. Consideremos, por ejemplo, las siguientes observaciones científico-sociales de Gerdard Delanty y Chris Rumford sobre el cosmopolitismo, en su reciente libro *Rethinking Europe* (2005) [Repensar Europa]: Sostienen que “el cosmopolitismo toma la pertenencia múltiple como norma y no busca negar la pluralidad de *yo*es a la que ello puede dar lugar”; o para ponerlo más

concisamente y (temáticamente), “cada uno de nosotros contiene un choque de culturas. El proyecto cosmopolita permite la expresión de simpatías y emociones asociadas a comunidades cerradas y, al mismo tiempo, promueve el distanciamiento asociado a encuentros con extraños o acciones-a-la-distancia”. Ser europeo consiste ahora aparentemente en “adoptar una posición particular frente al mundo –aquella que implica abrazar la diferencia, incorporar la alteridad, y existir en estado de devenir en lugar de ser”. Se trata de “un compromiso con la diferencia”, que fomenta “una identificación con el Otro” (ibídem: 194). Entonces, de acuerdo con esta versión, aprendemos que el encuentro cosmopolita es un encuentro con la “diferencia”, con “extraños”, con “el Otro” (¡y qué éxito que ha tenido este término “Otro” en la teoría social contemporánea!). ¿Pero qué implica todo esto? ¿Qué es lo que realmente se está *diciendo* aquí? Me parece a mí que este estilo de teoría cosmopolita conlleva poco más que el sorteo de conceptos –y de conceptos, incluso, que ya han sido vaciados de significado. Nos encontramos dentro del dominio de la abstracción combinado con tópicos vacíos, cosmopolitismo sin contenido.

El cosmopolitismo en esta versión no es mucho más que un ideal abstracto. No hay ningún sentido de presencia humana y de la realidad de aquellos que supuestamente han de convertirse en las poblaciones cosmopolitas de una Europa futura. No hay, tampoco, ninguna atención aparente a la necesidad básica de resonancia cultural y vivacidad de la experiencia en una cultura cosmopolita –del tipo que observa Csáky (1991) en el espacio de la monarquía de los Habsburgo en la Europa central de antaño. No se presenta ninguna necesidad de trazar un puente entre la teoría política cosmopolita y las historias, narrativas, mitos, y demás, que han emergido a lo largo del tiempo de haber vivido en Europa –es decir, un puente, a todo aquello que sostiene al individuo en una relación significativa (porque está llena de significado) con su vida y destino. No se ofrece tampoco ningún reconocimiento del verdadero proceso del encuentro humano y, crucialmente, de lo que se pone en juego en él –la idea vacía de “identificación con el Otro” está libre de todo contenido, sustancia y realidad. La cuestión fundamental, entonces, que concierne a la posibilidad del cosmopolitismo es, creo, preguntarse si existe en la sociedad europea contemporánea algo comparable a las sustantivas formas de “códigos” comunicativos que Csáky invoca en su discusión del “viejo” cosmopolitismo europeo. Es en realidad dudoso que existan, dada la naturaleza de este rápidamente emergente espacio transnacional (que, por supuesto, ofrece un contexto cultural completamente diferente de aquel enmarcado en el imperio Habsburgo). En este sentido, hay también fuerzas claramente potentes –defensoras de la nación– que actualmente realizan campañas para asegurarse de que estos espacios no puedan existir: detienen la formación de nuevos “códigos” de entendimiento, e inhiben las posibilidades de una resonancia, afinidad y reconocimiento transcultural entre las diversas poblaciones de Europa (Sarrazin, de nuevo, es un ejemplo claro). Contra estas fuerzas, es simplemente inútil decir que el futuro cosmopolita consiste en “abrazar la diferencia,

incorporar la alteridad, y existir en un estado de devenir en lugar de ser”. ¿Quién puede siquiera entender lo que eso quiere decir? Es un cosmopolitismo dirigido a la academia. Pero en lugar de esto, el proyecto cosmopolita debe comprometerse con nuevos “códigos” de interacción sustantivos que podrían ser elaborados en este renovado contexto europeo –códigos que aborden y se apoyen en la experiencia vivida, a lo largo y a través de las diversidades y diferencias. Ello sólo puede significar dar existencia a imágenes y narrativas significativas que le hablen a la experiencia transnacional y transcultural; que luchen por una ganancia de sentido y una ganancia de significado. Dar *sustancia* a la idea y al ideal del cosmopolitismo, y abrir así nuevos caminos para el pensamiento –nuevos aspectos y nuevas dimensiones de espacio mental.

OTRA MANERA DE NARRARLO

Sí, reconozco el hecho de que un debate acerca de términos como “asombro” o “metamorfosis” puede parecer romántico o nostálgico. Soy consciente de que lo que estoy planteando se encuentra en completo contraste con las aproximaciones dominantes de las ciencias sociales a la complejidad y al cosmopolitismo, y que es improbable que una buena parte de mi argumento sea tomado con seriedad en esas áreas (demasiado idiosincrásico, rozando lo imposible, así es como se presenta). Y dejadme decir también que mi planteamiento puede parecer algo eurocéntrico; ello podría aceptarlo hasta cierto punto. En otra ocasión (por ejemplo, Robins, 2006) he intentado poner énfasis en la importancia inmensa de las migraciones transnacionales y de los migrantes para la transformación de la experiencia de vida europea. En el presente texto, sin embargo, he puesto mayor énfasis en el contexto histórico y cultural europeo “local” –y en los recursos para el cambio que pueden estar disponibles desde este punto de vista.

Sin embargo, la cuestión nunca ha sido en realidad la de ofrecer un tipo de “alternativa” al proyecto dominante de las ciencias sociales en torno a la complejidad y el cosmopolitismo. La intención ha sido, verdaderamente, la de plantear un desafío. Plantear un desafío para proponer algunos elementos suplementarios a las abstractas teorías a las que estamos acostumbrados (y en este sentido, podría haber muchas otras propuestas, en múltiples direcciones). Un desafío que señalara una falta existencial extremadamente problemática, e inhabilitadora de los debates usuales. *Asombro*: para llamar la atención a una dimensión humana fundamental de posibilidad del encuentro (una riqueza potencial que va mucho más allá de la “identifica-

ción con el Otro”). *Metamorfosis*: para enfatizar el imperativo de penar en términos de las posibilidades de cambio y, por lo tanto, de libertad. *Metáfora*: para invocar formas de pensar las conexiones y relaciones entre elementos discretos y disímiles; pensar sobre las resonancias y las afinidades comunicativas, es decir, sobre la base de la incomparabilidad –que podría constituir una imagen metafórica para concebir la naturaleza de la cultura pública cosmopolita. La cuestión, entonces, ha consistido en abrir una perspectiva oblicua en relación con la autoridad y las limitaciones de las teorías principales por medio de la indirección y la incongruencia; ha consistido en ver qué ocurre cuando Ovidio o el imperio de Habsburgo son incluidos en la ecuación: qué nuevas ideas pueden surgir.

CONCLUSIÓN

Propongo una aproximación al proyecto cosmopolita que vaya más allá de la ambición de ejercer una captura conceptual o teórica sobre este. Sugiero un compromiso que esté más implicado en la experiencia vivida, y en la exploración creativa del inmensamente útil recurso que es la complejidad cultural. Al dar valor a la fuerza creativa de la metáfora, Paul Ricoeur (2003: 48) escribe: “la expresión vívida es aquella que expresa la existencia como viva”. Se trata de la cuestión vital de dar vida a nuestro compromiso, que creo que es crucial –un “principio vivificador”. Se trata entonces de un “pensar más”, que no es reducible a una cantidad, sino a una mayor dimensionalidad y tenor. Tengo en mente las iluminadoras observaciones de George Steiner (1989: 11) en torno al principio animador que informa el arte, la música y la literatura: “Estética significa incorporar interacciones concentradas y selectivas entre las limitaciones de lo observado y las ilimitadas posibilidades de lo imaginado. Tal intensidad formada por la vista y por el ordenamiento especulativo es, siempre, una crítica. Dice cosas que podrían ser (han sido; podrán ser) de otra manera”. Ello –esta otra modalidad y tono de percepción, saber y crítica (que implica una “contra-afirmación hacia el mundo”)– me parece que es de profunda importancia. ¿Cómo podríamos relacionarlo con lo que nos ocupa social y culturalmente? Recientemente pensé en John Berger, al encontrar por casualidad su nuevo libro, *Bento's Sketchbook* (2011), en mi librería habitual (un libro sobre Spinoza y sobre el dibujo, ambos). Para mí John Berger es una figura que podría representar el desafío que estoy proponiendo, en tanto que su trabajo se mueve de forma creativa entre un compromiso político cosmopolita (*A Seventh Man* [Un Séptimo Hombre], por ejemplo) y una sensibilidad estética cosmopolita. Él nos ha enseñado mucho acerca de otra manera de narrar.

Referencias bibliográficas

- ADONIS. *An Introduction to Arab Poetics*. Londres: Saqi, 1990.
- ARENDR, Hannah. *The Life of the Mind*. Volumen 1: Thinking. San Diego: Harcourt, 1981.
- BAYART, Jean-François. *The Illusion of Cultural Identity*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- BERGER, John. *Bento's Sketchbook*. Londres: Verso, 2011.
- BONNEFOY, Yves. *Genève 1993*. París: L'Herne, 2010.
- BURKE, Kenneth. *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*. Berkeley: University of California Press, 3rd edition, 1984.
- BYNUM, Caroline Walker. *Metamorphosis and Identity*. Nueva York: Zone Books, 2001.
- CANETTI, Elias. *The Secret Heart of the Clock*. Londres: Andre Deutsch, 1991.
- CAVELL, Marcia. "Metaphor, dreamwork and irrationality". En: Lepore, E. (ed.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. P. 495-507.
- CSÁKY, Moritz. "La pluralité: pour contribuer à une théorie de l'histoire autrichienne". *Austriaca*. No. 33 (1991). P. 27-42.
- DAVIDSON, Donald. "What metaphors mean". En: Sacks, S. (ed.) *On Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. P. 29-45.
- DELANTY, Gerard y RUMFORD, Chris. *Rethinking Europe: Social Theory and the Implications of Europeanization*. Londres: Routledge, 2005.
- FEJTÖ, François. *Requiem pour un empire défunt: histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*. París: Lieu Commun, 1994.
- KADELBACH, Stefan (ed.) *Europa als Kulturelle Idee*. Baden-Baden: Nomos, 2010.
- PONTALIS, J-B. *Windows*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.
- RICOEUR, Paul. *The Rule of Metaphor*. Londres: Routledge, 2003.
- ROBINS, Kevin. *The Challenge of Transcultural Diversities*. Strasbourg: Council of Europe, 2006.
- SARRAZIN, Thilo. *Deutschland schafft sich ab*. Munich: DVA, 2010.
- SAXONHOUSE, Arlene W. *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- SCOTT, James C. *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- STEINER, George. *Real Presences*. Londres: Faber and Faber, 1989.
- TOMLINSON, Charles. *Metamorphoses*. Manchester: Carcanet, 2003.
- ZIMMER, Jörg. "Evozierendes Denken: Ein Beitrag zur philosophischen Poetik". *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*. Vol. 47. No. 2 (2002). P. 167