



Directorio



Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Salvador Jara Guerrero
Rector

Dr. Egberto Bedolla Becerril
Secretario General

Dr. José Gerardo Tinoco Ruiz
Secretario Académico

M. en D. Carlos Salvador Rodríguez
Camarena
Secretario Administrativo

Mtro. Teodoro Barajas Rodríguez
Secretario de Difusión Cultural

C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora
Tesorero

Dr. Luis Manuel Villaseñor Cendejas
Coord. de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”

Dr. José Jaime Vieyra García
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Lic. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

María Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto
*Coordinadora del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Esperanza Fernández Ramírez
Coordinadora de Publicaciones

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Director

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía

Dr. Federico Marulanda
Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año XIV, Núm. 28, Julio-Diciembre 2013,
ISSN 1665-3319. Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires on-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Víctor Manuel Pineda Santoyo
Ana Cristina Ramírez Barreto
Eduardo González Di Pierro
Federico Marulanda
Alfonso Villa Sánchez
Luis Álvarez Falcón
José Jaime Vieyra García

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián
Directores: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Oliver Kozlarek
Coordinadora editorial: Esperanza Fernández Ramírez
Asistente editorial y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández
Formación: Olga Santana Ramos

Devenires, Año XIV, núm. 28, Julio-Diciembre 2013, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Esperanza Fernández Ramírez. Reservas de Derechos al uso exclusivo núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de SieteCyan, Oriente 2, núm. 70-A, Ciudad Industrial, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 25 de octubre del año 2013 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.



Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.



DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XIV, NÚM. 28, JULIO-DICIEMBRE 2013

Índice

Artículos

- Del cosmopolitismo “atlántico” al cosmopolitismo
minimalista. La subjetivación de América Latina
en una Modernidad Plural* 13
ALEJANDRO PELFINI
- Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica* 39
JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
- El cierre ontológico de Heidegger* 65
JULIO QUESADA MARTÍN
- Ñuera uaido: la palabra dulce o el arte verbal minika* 89
SELNICH VIVAS HURTADO
- Zapatismo e historia reciente* 121
ALFREDO RAJO SERVENTICH

Dossier: Carlos Lenkersdorf

Homenaje a Carlos Lenkersdorf: filosofía en clave tojolabal 141
GLORIA CÁCERES CENTENO

Carlos Lenkersdorf. El tojolabal y la dimensión pragmática de los lenguajes 155
CARLOS A. BUSTAMANTE

La concepción del tiempo en la cultura tojolabal 171
MARÍA ISABEL DOMÍNGUEZ HERRERA

In memóriam

Todo lo sólido se desvanece en el aire... 191
Marshall Berman (1940-2013)
OLIVER KOZLAREK

Reseñas

Gerhart Muench, *Metaphysische Marginalien und andere Schriften – Marginalia metafísica y otros escritos*, editado por Tarsicio Medina Reséndiz, prólogo y traducción: Maria Brumm, Morelia: Fimax, 2013.
POR DETLEF R. KEHRMANN 199

Héctor Sevilla Godínez, *Contemplar la nada: un camino alterno hacia la comprensión del ser*, México, Plaza y Valdés, 2012.
POR EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO 206

J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010; y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011.
POR RAFAEL CUEVAS RUIZ

Resúmenes - *Abstracts* 221

Colaboradores 231

Artículos

**DEL COSMOPOLITISMO “ATLÁNTICO”
AL COSMOPOLITISMO MINIMALISTA.
LA SUBJETIVACIÓN DE AMÉRICA LATINA
EN UNA MODERNIDAD PLURAL**

Alejandro Pelfini

Universidad Alberto Hurtado/Chile, FLACSO-Argentina

A la hora de analizar corrientes o experiencias catalogables como cosmopolitas, en América Latina se nos vienen a la mente con excesiva rapidez perspectivas universalistas que más que de un real cosmopolitismo, nos hablan de lo que podríamos llamar un “cosmopolitismo atlántico”, centrado en la propagación de la imagen de globalidad que proyectan los países de Europa Occidental y los Estados Unidos. Es la idea de un cosmopolitismo ligado a la tesis de la convergencia que tiene una larga tradición en las ciencias sociales y no sólo en el tan maldecido funcionalismo, según la cual la humanidad seguiría un proceso lineal hacia una creciente integración y asimilación. Lo global sería el punto final de un movimiento de interdependencias cada vez más amplias, desde la familia a clanes, tribus, regiones, naciones, estados y bloques de estados. En las versiones latinoamericanas de este “cosmopolitismo atlántico” la difusión de los principios del Liberalismo y el Republicanismo vendrían a enfrentar y a hacer desaparecer de una vez por todas los residuos particularistas, arcaicos y bárbaros tan resistentes y recurrentes en el subcontinente. El objetivo de este artículo es, además de demostrar

este carácter restrictivo de las corrientes y experiencias usualmente consideradas como cosmopolitas en América Latina (de la Ilustración independentista al reciente Neoliberalismo), explorar los contornos de un cosmopolitismo más pluralista, contextual y minimalista que se abre gracias al recientemente protagonismo internacional de varias naciones latinoamericanas así como de un nuevo modo de encarar la integración regional asumiendo creativamente las condiciones de creciente interdependencia y simetría a nivel global. La intención es demostrar que el cosmopolitismo no se contrapone necesariamente al Estado-nación sino que a veces hasta puede fortalecerlo. Es más, hasta quizás lo requiere.

1. Los límites del cosmopolitismo

El cosmopolitismo o la ciudadanía mundial puede ser definida como una perspectiva que subordina la pertenencia a una comunidad política determinada (sea la polis o el Estado-Nación) a la pertenencia a la humanidad y al globo en su totalidad postulando a la vez la solidaridad, la hospitalidad y la tolerancia respecto de los extraños así como las virtudes cívicas primordiales. Actualmente y en continuidad con las contribuciones fundamentales de Kant y de Rousseau al respecto, los llamados nuevos cosmopolitismos dan un paso más en el pasaje del nivel normativo al empírico: los principios ético-políticos del cosmopolitismo se convierten en un diagnóstico de la interdependencia global. De acuerdo con los exponentes principales en las ciencias sociales (Archibugi, Beck en sus primeras obras sobre el tema, Held) como también en la filosofía política (Derrida, Habermas, Nussbaum) luego del colapso del socialismo real en 1989 estaríamos asistiendo a una constelación “postnacional” que ofrecería las condiciones para conformar un Estado Mundial.¹ En este sentido, la pertenencia a un Estado-nación ya no sería decisiva como componente de la ciudadanía y perdería su relevancia por la pertenencia a la comunidad global. De este modo, estos nuevos cosmopolitismos se

presentan como el *pendant* ético-político de la globalización, entendida como proceso estructural y, por tanto, amoral.

Ahora bien, y a pesar de la expansión que vivió esta perspectiva a fines de los años 90 –sea como correctora y domesticadora de la globalización o bien como utopía–, es importante destacar los límites que presenta esta noción de cosmopolitismo en su faz normativa y en tanto diagnóstico de nuestro tiempo. Con su universalismo abstracto y sus pretensiones normativas, por sí mismo y en su forma actual no parece estar en condiciones de dar cuenta de la complejidad, la diversidad y las desigualdades de la sociedad mundial o del mundo en una transición de una Modernidad Simple/Occidental a una Modernidad Plural. Al menos hay que tener presente el hecho de que a fin de cuentas esta perspectiva está anclada en una tradición particular: la de la Modernidad europea con su proyección global heredera de un proyecto colonizador que postula la superioridad de la democracia liberal como modo de organización política (Mouffe, 2007, S.119) y al secularismo como forma de integración entre individuo y comunidad.

Una dificultad inherente a este cosmopolitismo y a los llamados nuevos cosmopolitismos en particular reside en que no se concibe como una determinada forma de representación de lo universal, sino como la representación de lo universal sin más. Por lo tanto, su desarrollo es apenas separable de las condiciones históricas de su formación: no simplemente como idea –recordando las consideraciones de Marx y Engels en la Ideología Alemana– sino como experiencia concreta, como en Francia y Gran Bretaña, el cosmopolitismo planta sus raíces en las pretensiones de dominio mundial de viejos poderes coloniales (al respecto, Gilroy, 2005). Estrechamente conectado con esto se destaca otra dificultad propia de estos cosmopolitismos que, sin duda, obstaculiza su difusión y efectiva universalización, justamente la del secularismo –que a veces se convierte directamente en marcado laicismo presente en posiciones como la de Julia Kristeva (1993)–. Con la postulación de modelos contractualistas en la formación de naciones y comunidades políticas, el cosmopolitismo

dominante ofrece ciertamente un bálsamo para oídos occidentales aunque olvida que la Ilustración no debería limitarse a la experiencia revolucionaria francesa (Albrecht, 404). Este elemento secularista es difícilmente universalizable, al menos en tanto grandes partes del mundo así como civilizaciones milenarias contengan cosmovisiones religiosas de enorme vivacidad.²

De ahí que hablemos de un cosmopolitismo de matriz atlántica –noratlántica, más precisamente– ya que engloba valores, principios e imaginarios circunscriptos al mundo europeo-occidental y a su prolongación norteamericana. Al señalar sus límites y denunciar su pretensión de universalidad desde una particularidad o provincialidad no reconocida, no se trata de reunir argumentos para un anti-cosmopolitismo. Más útil creo que es examinar este predominio de los nuevos cosmopolitismos con escepticismo abogando por un cosmopolitismo minimalista: a un cosmopolitismo que parece contener al mundo en su universalismo abstracto y que promueve una ciudadanía mundial según el formato de una parte limitada del globo, debe oponérsele un cosmopolitismo pragmático, pluralista y centrado en sólo algunas cuestiones claves para el futuro de la humanidad y para la reproducción de la vida en esta tierra. Nada más, pero también nada menos...

2. El cosmopolitismo minimalista como semántica fundamental de la Modernidad Plural

No sólo la aparición de nuevas sociedades emergentes que desafían la unicidad de los modelos y demuestran crecientemente la variedad de los capitalismos (Nederveen Pieterse, 2012) sino también la crisis ambiental y el cambio global en general dan cuenta de la necesidad de un pasaje de una Modernidad Simple/Occidental a una Modernidad Plural. Alcanzado ese punto, las perspectivas cosmopolitas dominantes permanecerían fijadas a una concepción determinada de la humanidad y de lo universal en un

contexto de Modernidad Plural donde convivirían diversas trayectorias de la Modernidad y donde se habría llegado a una fase de la historia del Mundo en la cual los seres humanos serían los agentes fundamentales de transformación no sólo de la historia sino de la naturaleza también: el Antropoceno (Crutzen, 2002). Ciertamente que lo moderno occidental sigue funcionando como un núcleo y permanece como un relato significativo, pero ya no como relato triunfante. El mismo es ahora un relato en tensión, autocrítico, con fisuras que enfrenta voces críticas que ponen nuevos acentos y que cuestionan sus supuestos fundamentales.

A primera vista, la pluralidad de discursos, trayectorias, modelos y cosmovisiones dificultarían la emergencia de cualquier forma de cosmopolitismo pareciendo promover en cambio el relativismo. Sin duda la diversidad puede hacer más difícil reconocer lo común, pero ese reconocimiento es, en condiciones de crisis, cada vez más urgente. Para no perderse en esta diversidad justamente un cosmopolitismo que pretende englobar todas las formas de relación con la otredad y lo diferente —como propone U. Beck— no parece ser muy fiable, ya que sigue descansando en la esperanza ilustrada y en el Idealismo alemán de síntesis y reconciliación de los contrarios que serían tarea de una racionalidad con mayúsculas. Sería más aconsejable limitarse a generar consensos y encontrar semejanzas en torno a un espectro restringido de temas. Es en ese sentido que hablo de un cosmopolitismo minimalista: su objeto serían entonces cuestiones que nos competen a todos los seres humanos (y, ¿por qué no?, a otros seres vivos en esta tierra, para no exagerar el antropocentrismo) como una agenda global ya sea para la provisión y conservación de bienes comunes como para la regulación de las interacciones entre extraños, cada vez más frecuentes en condiciones de globalización.

En vez de resaltar la dimensión política e institucional del cosmopolitismo, posturas recientes provenientes sobre todo de los estudios culturales y postcoloniales subrayan el componente ético y formal de las interacciones entre individuos y culturas. El cosmopolitismo es definido entonces de

forma minimalista vinculado a la idea de civilización y civilidad, como la existencia de reglas para la interacción y la comunicación en situaciones deslocalizadas y simultáneas. Por lo tanto no sería la superioridad que nos daría el haber alcanzado una supuesta última etapa del desarrollo moral, definida como postconvencional (Kohlberg), lo que posibilitaría el cosmopolitismo. Al contrario, la posibilidad de desarrollar una perspectiva cosmopolita descansa en el reconocimiento de nuestra propia vulnerabilidad (así como la del entorno y de otros seres vivos) respecto de las acciones de los otros, de los peligros de la naturaleza y *–last, but not least–* de los riesgos generados por el mismo progreso tecnológico. El no herir al otro se convierte entonces en el imperativo fundamental de un cosmopolitismo minimalista:

it may be that the transition to a post-Wetsphalian world is more likely to occur if human societies can agree on the harms that should be avoided rather than pursue the fruitless quest for a consensus on some universalizable vision of the good life. A global agreement on impermissible harms and unacceptable forms of suffering would be no small achievement... (Linklater, 2007, p. 36)

Se trata entonces de establecer obligaciones frente a los otros a pesar de (o justamente debido a) su carácter de extraños (Appiah, 2007). Este cosmopolitismo viene a ser concebido como minimalista ya que la obligación fundamental definida de antemano es la de respetar la vida de los otros. Se trata también de una concepción pluralista ya que permite y valora la existencia de diversas concepciones del Bien concentrándose en sólo algunas formas de lo Justo en relación con la interacción y la atención o cuidado al otro. El carácter cosmopolita se fortalece en un contexto pluralista: en tanto nuestras concepciones del Bien son siempre precarias y contingentes requieren el contacto con otras concepciones para reducir el provincialismo y la tentación esencialista alcanzando una aspiración universalista. Esta es una aproximación al cosmopolitismo que ofrece mayor espacio al contacto con lo heterogéneo y con los diversos modos de concebir el mundo según la región, cultura y tradición. En

este sentido, el cosmopolitismo minimalista no postula una concepción definida de tolerancia y veracidad, sino simplemente criterios para la vida en común en un espacio cada vez más comprimido y donde el contacto con “extraños” y diferentes es cada vez más frecuente (“conviviality” en palabras de Gilroy) o de hospitalidad (Kant).³ Una semántica adecuada a la globalidad en una transición a una Modernidad Plural sólo puede ser aquella que permita y valore la coexistencia de diferentes particulares con una representación diferente de lo universal tolerando a la vez la multiplicación de diferentes escalas y esferas políticas y jurídicas. De lo contrario y como sucedería con la utopía federalista global y de gobierno mundial de los nuevos cosmopolitismo, éste “traería un problema aún más grave consigo: el peligro de trocar los antiguos derechos de soberanía sacrificándolos por nuevos derechos ficticios” (Mouffe, 2007, S. 133).

En síntesis, con este cosmopolitismo minimalista se pretende encarar el desafío de combinar el reconocimiento de un punto de vista universalista (al menos en relación con el respecto a la vida humana y de otros seres vivos en el planeta) reconociendo el valor de la diversidad de la misma vida humana sin renunciar a la articulación –aunque no fusión– de diferentes escalas de acción política y de regulación. Esta es una combinación que dista de ser armónica. Más bien, contiene y enfrenta conscientemente contradicciones que están en el genoma de la Modernidad: autonomía y control, unidad y diversidad, universalismo y particularismo. No obstante, si renunciamos a la idea “viejoeuropea” (Luhmann) de aspirar a alcanzar una instancia final de reconciliación de todas las contradicciones y conflictos, un cosmopolitismo minimalista está dispuesto a convivir con estas contradicciones sin pretender superarlas permanentemente, por ello, no se ofrece como solución a todos los problemas sociales en el marco de la globalización ni persigue la traducción de todos los procesos de diferenciación en un idioma común. En el marco de una transición hacia una Modernidad Plural signada por una crisis global sin precedentes, el cosmopolitismo minimalista se propone dar contenidos a la relativamente específica –si es que se puede

denominar así— agenda de una esfera pública global, esto es, los temas, derechos y obligaciones que están más allá de los Estados nacionales y que son imprescindibles para asegurar la vida sobre la Tierra. Así entendida, esta concepción sigue siendo un ideal abstracto, pero que puede funcionar como ideal regulativo a la Kant, y que probablemente no provoque fascinación ni genere movilizaciones a su favor. Por ello y en tanto semántica general de la globalidad debe a su vez contextualizarse dentro de temas concretos de debate así como conectarse con tradiciones políticas específicas.

Insisto, a diferencia del cosmopolitismo occidentalizante, “atlántico”, o de los nuevos cosmopolitismos, ahora ya no se trata de generar un consenso sobre la validez de determinada forma de vida (las *Lebensformen* de Wittgenstein), sino sobre la vida a secas en un contexto en que ésta empieza a estar crecientemente en cuestión, no sólo como vida humana sino de otras especies y del planeta en general. Continuando el proceso civilizatorio moderno, el cosmopolitismo minimalista viene a ofrecer reglas de juego que regulan la vida en común, pero no ya en una comunidad política determinada sino a nivel planetario.

3. La importancia de las sociedades emergentes y la devaluación de los relatos triunfantes de la globalización y la Modernidad

Las razones para la revisión del cosmopolitismo occidentalizante como el discurso fundamental de una supuesta nueva época no son sólo teóricas sino también empíricas. Ciertamente que pueden reconocerse tendencias y reformas que contribuyen a un mayor nivel de entendimiento y regulación de procesos globales. Entre ellas se cuentan la incorporación de los derechos humanos en convenciones internacionales de carácter vinculante, el desarrollo de regímenes de gobernanza ambiental y de derecho penal internacional, la disposición a intervenir militarmente

para prevenir crímenes de lesa humanidad, así como la activación de una sociedad civil mundial como protesta con toda forma de unilateralismo en política internacional. Sin embargo, también pueden encontrarse numerosas tendencias en sentido inverso que hablan de la persistencia del poder de los Estados nacionales y de la vuelta del realismo en las relaciones internacionales.

A causa de la inestabilidad política, los conflictos civilizatorios y las variadas crisis y recesiones económicas que se vienen sucediendo en lo que va del siglo, se devalúan los relatos triunfantes de la globalización, tanto en su variante norteamericana (la utopía de la extensión de la democracia representativa y el libre comercio) como europea (la utopía de la extensión del individualismo y la secularización en conjunción con la pretensión de solucionar en forma pacífica de conflictos bajo instituciones de gobernanza global). Ciertamente que ambas no han perdido todavía su vigencia, aunque sí su carácter apodíctico, y fundamentalmente su carácter lineal y evolucionista: la racionalidad occidental –con su original ambición por la dominación del mundo y de las cosas (Max Weber)– ve reducida su fuerza, aun cuando no aparece una alternativa capaz de reemplazarla o de dar sentido a las recientes transformaciones y vislumbrar el futuro. En la medida en que la globalización en su forma simple y lineal está agotada –y esto ya es por demás evidente (Schwengel 2006)–, cada vez se vuelven más interesantes las vueltas y los bucles (Kehren) en la utilización de categorías teóricas. Del mismo modo, la tesis de la convergencia de formas de vida y de la difusión mecánica de valores occidentales gracias a la globalización así como la equivalencia absoluta entre modernización y globalización son crecientemente cuestionadas.

Es justamente este agotamiento el que la aparición de poderes o sociedades emergentes lleva al extremo poniendo en jaque los relatos evolucionistas de la globalización de tipo norteamericano y europeo. En este contexto se habla de China y de la India, pero también de Sudáfrica y de países del Sudeste Asiático y de Sudamérica –Brasil sin lugar a dudas, pero también Argentina, Chile y quizás Venezuela–, de

mercados, poderes y sociedades emergentes en el sentido en que con ellos el orden de la OECD se coloca en entredicho y de un modo diferente al crecimiento que tuvieron los tigres del Sudeste Asiático mediante una adhesión sin resquemores al neoliberalismo y a un capitalismo ortodoxo implementado sobre bases políticas teñidas de autoritarismo. El protagonismo que está ganando la llamada “semiperiferia” viene a poner en jaque ciertas pautas del orden mundial ya dadas como obvias y naturales, así como a generar mayor complejidad, pluralidad y descentramiento (Nederveen Pieterse y Rehbein, 2008): las asociaciones políticas, la interdependencia económica y los lazos culturales entre estos países se consolidan y se vuelven más densos paulatinamente en una inédita cooperación Sur-Sur.

Quizás Sudamérica no sea la más importante de estas regiones (probablemente tampoco lo son sus más importantes impulsores de modernización; en este tiempo y probablemente, Argentina, Brasil y Chile), pero se encuentra justamente en una particular fase caracterizable como “postneoliberalismo” y de creciente protagonismo internacional (Pelfini y García Delgado, 2009). Esta condición presente puede ser entendida también como un proceso de subjetivación (Domingues, 2009) –largamente esperado y coincidente con los bicentenarios de la independencia en la mayoría de los países del subcontinente– que se evidencia en la marcada tendencia a utilizar la propia voz en la conformación de la agenda internacional y en la búsqueda autónoma de nuevos aliados políticos y socios comerciales más allá de los derroteros acostumbrados propios del pacto neocolonial.

En los próximos apartados se trata la pregunta de en qué medida pueden hallarse signos de un cosmopolitismo minimalista adecuado a una transición hacia una Modernidad Plural dentro de este proceso de subjetivación contemporáneo en el subcontinente. Para ello, es importante comenzar por reconstruir el tipo de representaciones cosmopolitas vigentes en Latinoamérica así como la propia concepción de lo que era definible como cosmopolita en nuestra historia.

4. La tradicional conexión de Latinoamérica a un cosmopolitismo “atlántico”

El subcontinente latinoamericano es resultado de la “sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial, católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas” (García Canclini, 1990, 71). A pesar de la hibridación y del llamado mestizaje —o quizás justamente debido a ello— las tensiones entre estos diversos discursos identitarios son bastante frecuentes, sobre todo entre aquellos que están enraizados local y regionalmente y pueden ser denominados tradicionalistas (sean indigenistas, nacionalistas, nativistas o postmodernistas) y aquellos que se posicionan universalmente y gustosos se presentan como fuerzas del progreso y la modernidad.

En la larga historia de la auto-observación en Latinoamérica —una práctica recurrente debida tal vez a un proceso de construcción identitario signado por fuertes disputas— son justamente estos discursos modernos y orientados hacia el progreso los que de manera continua se presentan conectados con las perspectivas más actualizadas circulantes en el mundo occidental y se consideran, por ello, cosmopolitas. En una paleta que va del espíritu ilustrado independentista hasta el neoliberalismo de fines del siglo XX se destacan algunas cosmovisiones políticas decisivas en la historia de las ideas en Latinoamérica y que aún impregnan tanto el imaginario político como la conformación institucional, comenzando por el pensamiento ilustrado que se hace presente en el espíritu y fundamento de las revoluciones criollas de las primeras décadas del siglo XIX.

A pesar del innegable influjo de la teoría española del Estado y de la soberanía popular local de Victoria y Suárez, estas revoluciones fueron decisivamente impregnadas tanto por el *élan* como por los fundamentos teóricos de las revoluciones francesa y norteamericana.⁴ La época de anarquía y guerras civiles que siguió a la gesta independentista está signada

por los conflictos entre liberales y conservadores o bien entre “unitarios” y “federales” de acuerdo con el país de que se trate. Común es el hecho de que los primeros en la oposición se presentan como cosmopolitas fuerzas del progreso y la modernidad frente al supuesto anacronismo y provincialismo de los segundos. El sueño de los liberales de ser los portadores de la civilización ya no los abandonará más en la historia política de la región... Ya a fines del siglo XIX será el positivismo el que represente las posiciones cosmopolitas protagonizadas por las oligarquías del “orden y progreso”: lo social y lo político podrán ser organizados racionalmente según los principios y métodos de las ciencias modernas. Pasará casi un siglo hasta la aparición de otra de estas variantes del cosmopolitismo con pretensión hegemónica. El neoliberalismo extendido en las décadas de 1980 y 1990 adopta los programas de ajuste estructural y de reforma del Estado en forma tan dogmática y acrítica como si ellos garantizaran un pasaje definitivo al llamado “Primer Mundo”.

Estas variantes del cosmopolitismo subcontinental se presentan como una señal inconfundible de la modernidad y de la civilización a secas. Asimismo se conciben a sí mismas como la única vía posible para superar el legado autoritario y oscurantista de la época colonial. A pesar de todas estas facetas este cosmopolitismo limitado, “atlántico”, no está dispuesto a reconocer el valor y la especificidad del otro, sea indígena, bárbaro, caudillista o populista según la época y el contexto. Tampoco es capaz —ni tampoco se propone— integrar a ese otro de alguna forma creativa dentro de su propia concepción del mundo. Estos cosmopolitismos son limitados y atlánticos porque operan según los criterios de la exclusión, según una lógica del “esto o aquello” (Beck): las formas de vida nativas, incluso las “mestizas”, son tachadas de primitivas, inhumanas e irracionales y por tanto opuestas a cualquier idea de ciudadanía digna y de civilización, consumando así la negación y la ruptura radical con la tradición:

La primera versión del cosmopolitismo en América Latina surge en la primera mitad del siglo XIX, al aparecer los ‘ciudadanos del mundo’, aquellos que al mismo tiempo pertenecen a sus países y a la humanidad, que luchan por la civilización y

que localizan su segunda patria, la irrenunciable, en el legado cultural de Occidente ... El término [civilizado],⁵ con su enorme carga positiva, ampara la eliminación de los derechos indígenas y la legitimidad de la lucha contra la naturaleza (el surgimiento de los ecocidios). Todo es civilización aunque sean escasos los cosmopolitas, los que viajan, sueñan en varios idiomas y se urbanizan (Monsiváis, 2012, p. 177).

De este modo cabría preguntarse hasta qué punto estas posturas imitativas de un Occidente desarrollado pueden ser consideradas realmente como cosmopolitas o si no representan más que un simple internacionalismo que intenta aflojar los límites de los –a veces agobiantes– provincialismos y patriotismos vernáculos. Los símbolos, ideas y modos de consumo supuestamente cosmopolitas que propagan las posturas designadas en los párrafos anteriores se reducen entonces a una imitación de la producción cultural y de las orientaciones políticas irradiadas desde el centro y de sus metrópolis. Las “malas copias” alcanzan hasta el ámbito de la planificación urbana, donde París se convierte en el modelo del cosmopolitismo y en la quintaesencia de la distinción y de la racionalidad para orientar la modernización de varias ciudades en Latinoamérica en su correspondiente transición de ciudad pequeña a metrópoli (Anzotti Salgueiro, 2001). Puede decirse también que cada internacionalismo o cosmopolitismo “atlántico” tuvo su ciudad ideal en el imaginario:⁶ Londres o la misma Manchester industrializada funcionaron como paradigma del progreso, la máquina y la movilidad para el liberalismo decimonónico. El París transformado por el barón Hausmann con los pasajes y la *flânerie* de Baudelaire se convierte –como vimos– en la imagen de ciudad a imitar durante el positivismo. Mientras que durante el neoliberalismo, los mercantilistas y advenedizos que no resisten el encanto del simulacro de los paraísos de consumo y entretenimiento tienen a Miami como su meca.

A esta altura resulta relevante introducir una distinción entre dos niveles conceptuales que, sin duda, exceden a las limitaciones de las versiones del cosmopolitismo latinoamericano, pero que resultan útiles

para una mejor comprensión del cosmopolitismo en general. La distinción es importante ya que en la utilización del concepto se suelen mezclar dos acepciones: la primera, más propia del habla cotidiana y de su elaboración y estetización literaria que entiende al cosmopolitismo simplemente como apertura al mundo que se opone a cualquier forma de localismo y provincialismo;⁷ la segunda, propia del discurso de las ciencias sociales y de la filosofía, en la cual puede oponerse un cosmopolitismo minimalista o bien contextual al supuesto universalismo de otros cosmopolitismos, que en su formalismo y abstracción se basan finalmente en un particularismo de raigambre imperialista y colonialista. Al segundo clivaje le dedicaremos el apartado siguiente. Detengámonos entonces en el primero de los niveles o acepciones. Aquí se cuentan las controversias entre nativistas y cosmopolitas repetidas en la escena literaria, ilustrada ejemplarmente en la polémica entre José María Arguedas y Julio Cortázar en los años 60 o en el desprecio que se evidencia en las respectivas literaturas nacionales frente a escritores considerados desarraigados como Machado de Assis, Rubén Darío, Lezama Lima o Borges (Schwarz, 1983).

Más que en estas oposiciones dicotómicas pueden encontrarse formas más cercanas a un cosmopolitismo abierto a la diversidad en otras corrientes literarias y de pensamiento que quizás no alcanzaron la dimensión de las ideologías políticas anteriores probablemente por no haber protagonizado movimientos políticos dominantes y haberse presentado exclusivamente como crítica cultural. Entre estas formas se destaca, sin duda, el primer momento de reflexión identitaria antiimperialista y americanista. José Martí, Manuel Ugarte, el arielismo de Rodó bregan por la unidad de América Latina denunciando por primera vez la amenaza del imperialismo norteamericano, y recuperando un pasado común:

Pero, mi patria, ¿es acaso el barrio en que vivo, la casa en que me alojo, la habitación en que duermo? ¿No tenemos más bandera que la sombra del campanario? Yo conservo fervorosamente el culto del país en que he nacido, pero mi patria superior es el conjunto de ideas, de recuerdos, de costumbres, de orientaciones y de esperan-

zas que los hombres del mismo origen, nacidos en la misma revolución articulan en el mismo continente con la ayuda de la misma lengua (Ugarte, 1913).⁸

Luego de estas expresiones de denuncia se cuentan también vanguardias artísticas como el Movimiento Antropofágico, Cinema Novo y en general el movimiento modernista en general. De estos se suele destacar su contenido rupturista en la creación de nuevos lenguajes y del elogio de la autonomía artística. Sin embargo, en su apertura a la experimentación puede hallarse toda una invitación a construir nuevas síntesis y formas plurales y menos un afán por contraponerse a la tradición (Aggio 2005, Tal 2005). Como ha demostrado B. Sarlo (1986), la relación del modernismo latinoamericano (en su caso primordialmente argentino) con la metrópoli y el progreso es ambivalente: fascinación y espanto, libertad y dominación, lo culto y lo popular, lo elitista y lo masivo conviven en el mismo verso o pasaje. Si bien se destaca un ánimo fundacional en estos movimientos, es un esfuerzo de síntesis y no de ruptura u olvido. Por ello, las vanguardias modernistas suelen acercarse a movimientos políticos también fundacionales, complejos e indescifrables (desde la Revolución Mexicana, el indigenismo/americianismo aprista y el desarrollismo brasileño de los 60) que intentan revisar y completar los procesos de Nation-building en sus respectivos países. Más que en el frecuentemente atribuido cosmopolitismo abstracto, en estos intentos es posible encontrar huellas de lo que se denomina "cosmopolitismo desde los márgenes" o de un cosmopolitismo minimalista esbozado más arriba:

Cosmopolitanism from the margins meant making use of European culture to rebuild national culture and to establish equitable dialogues between traditions... (it) offers a counterpoint to European cosmopolitanism; it meant increasing and expanding worldviews by adding new points of reference, new contexts, and understandings of social and cultural phenomena (Fojas, 2005, S. 4-5).

Antes de pasar a considerar expresiones recientes de un cosmopolitismo minimalista en la política exterior e identidad internacional de varios países de la región, es necesario dedicar unas líneas a un tipo de cosmopolitismo que

justamente se sitúa en la transición entre las dos formas que distinguimos: la apertura al mundo superando el provincialismo alcanzando una expresión política concreta en el internacionalismo del socialismo y el comunismo. Es posible decir que a grandes rasgos de fines del siglo XIX a la época de la Guerra Civil española la izquierda latinoamericana no era más que un derivado y una extensión del socialismo, comunismo y anarquismo europeo propagados fundamentalmente por la fuerte emigración hacia algunos países de la región. Recién en la segunda posguerra, con el desarrollo de perspectivas teóricas originales, la diferenciación respecto al estalinismo y la aparición de Movimiento Tercermundista, se conforma una orientación marcadamente antiimperialista que se aparta del primer universalismo abstracto.⁹ Sin embargo, ambas formas de internacionalismo —la más bien “atlántica”, no muy diferente de los discursos políticos dominantes en la historia de las ideas en Latinoamérica, y la orientada al Tercer Mundo y al antiimperialismo— se destaca una forma segmentaria de cosmopolitismo. En este sentido, su apertura al mundo y su internacionalismo no llegan a alcanzar un auténtico cosmopolitismo, sea abstracto y limitado al Occidente “atlántico” o más sensible a formas culturales y políticas plurales y alternativas. De hecho la solidaridad internacional que plantean y ejercitan las izquierdas latinoamericanas no es suficientemente inclusiva y transversal como para ser cosmopolita, sino que se limita a sus camaradas de clase. Además, estos camaradas de clase se encuentran en una confrontación fundamental con los llamados enemigos de clase, sea la burguesía, la oligarquía, el capital internacional o los antiguos poderes coloniales.¹⁰

5. La ampliación del cosmopolitismo en la actual “subjetivación” de varios países latinoamericanos

Aquí no quiero dejar la impresión de que por el simple hecho de que algunos países latinoamericanos puedan contarse dentro de las llamadas

sociedades o poderes emergentes asistiríamos automáticamente a la propagación de un nuevo tipo de cosmopolitismo sin más. Sí quiero llamar la atención sobre algunas reorientaciones en política exterior y en la aparición de cosmovisiones originales que ofrecen *algunos* signos que pueden contribuir a una ampliación del modo de concebir y practicar el cosmopolitismo en términos pluralistas y, a la vez, de comprimirlo de tal modo en su campo de aplicación en un tono minimalista. Efectivamente la mera apertura a nuevas geografías del comercio y la integración no implica un abandono del cosmopolitismo “atlántico”. Como dijimos más arriba, lo “atlántico” no es simplemente un dato geográfico, sino que es un símbolo que denota unicidad, supremacía, “blancura”, racionalidad. Obviamente que es posible seguir atrapado en un cosmopolitismo “atlántico” aun cuando el eje de las relaciones comerciales y políticas de un país determinado del subcontinente se traslade hacia el Pacífico.

A pesar de esta inercia y significativa presencia de estas formas tradicionales de cosmopolitismo, en el variado campo de fuerzas y voces de la política cultural y de la formación de una identidad internacional en varias sociedades de la región se van cristalizando imágenes y motivos que al menos no están circunscriptos al ámbito noratlántico. En Brasil, por ejemplo, desde la década de 1980 tiene lugar un creciente cuestionamiento al consolidado mito de la “democracia racial” que ha llevado a un redescubrimiento y revaloración de las raíces africanas así como a intensificar las relaciones con países de africanos, y no sólo lusoparlantes (Costa, 2007). En Bolivia y en Ecuador emerge todo un experimentalismo institucional que se plasma en constituciones multiculturales y en concepciones del mundo que se yerguen como modelos de desarrollo presentados como alternativa no sólo para los pueblos originarios sino para toda la humanidad o los “pueblos de la Tierra” –en el lenguaje del *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay*. Los argentinos tradicionalmente se han ocupado de observarse a sí mismos, lo que después de la crisis que explotó en el 2001 parece estar siendo más

productivo que otras veces: al menos el mito de la excepcionalidad del país y de su exterioridad en el subcontinente perdió su fuerza y entretanto la valoración de los países vecinos es inédita, cuando no exagerada, sobre todo al pensar en los ahora idealizados Brasil y Chile (Grimson, 2012).

Única en este impulso globalizador y de subjetivación política en términos de activa apertura al mundo con protagonismo es la ausencia de ideologías sistemáticas que orientan y legitiman a los actores. En contraste con los años 90 en los que ilusamente el neoliberalismo se presentaba como la credencial de ingreso al llamado “Primer Mundo” y los programas de ajuste estructural se aplicaban en forma tecnocrática, hoy en día ya no existe una línea directriz indubitable más allá del pragmatismo.¹¹ Con éste el clivaje político tradicional entre izquierda y derecha se termina de desdibujar así como reaparecen experimentos populistas luego de profundas crisis de hegemonía en varios países (Pelfini, 2012). En este contexto signado por la contingencia y la incertidumbre, el ideal cosmopolita pierde necesariamente su sentido apodíctico ligado a un universalismo abstracto y se plasma en la búsqueda de nuevas reglas de juego de formas civilizadas de interacción que, por un lado, posibiliten confrontarse activamente con problemas de naturaleza global y, por otro, ofrezcan un marco para la consecución de intereses nacionales en término de una Realpolitik.

En la política exterior de algunas sociedades emergentes de América del Sur se aprecia recientemente una especie de cosmopolitismo minimalista, que se centra principalmente en el multilateralismo, en el establecimiento de normas universales y en el reconocimiento de la propia voz. Por mencionar sólo algunos ejemplos: con su protagonismo en la formación del G-20, especialmente en las negociaciones de la OMC y la FAO, Brasil se destaca sin duda entre estos países. Allí se presenta una sólida respuesta a la constante presión de los países industrializados a la liberalización del comercio en los países en desarrollo sin que estos mismos países industrializados estén dispuestos a abrir sus mercados

a los productos agrícolas del sur. El principio aquí es: "No exijan a los demás lo que uno no está dispuesto a ceder." Como parte de las negociaciones para pagar la deuda externa, la Argentina ha contribuido significativamente a la deslegitimación de las organizaciones financieras internacionales como el FMI y el Banco Mundial. Bajo el lema "Mientras no estén dispuestos a la autocritica ni a modificar viejas recetas, los que han contribuido a agudizar las crisis económicas no pueden presentarse como el salvador de países en crisis". De este modo se enfrenta de manera directa el monopolio de racionalidad de ciertos actores y discursos y se brega por la creciente participación de los países en desarrollo en decisiones que supuestamente se toman a su favor. El tercer ejemplo nos lleva a la segunda guerra de Irak cuando Chile y México representaron los países de América Latina en el Consejo de Seguridad de la ONU. Aunque ambos países habían completado procesos de integración y acuerdos de libre comercio con EUA, no por ello han renunciado a su autonomía votando en contra del inicio de las hostilidades. Para México esta señal de autonomía diplomática puede no resultar tan novedosa. Sin embargo para Chile lo es más, ya que su voto fue muy claro a favor del multilateralismo y del principio de no-intervención. Este cosmopolitismo minimalista se encarna entonces en lo que autores como Tokatlián y Russell entienden como "autonomía relacional" definida como "la capacidad y disposición de un país para actuar independientemente y en colaboración con otros, en forma competente, comprometida y responsable" (2002, p. 176). Sin renunciar a la pretensión de emancipación de las naciones latinoamericanas respecto de su posición asimétrica en la división del trabajo internacional y en la distribución del poder político y militar, la autonomía relacional no persevera en la autarquía o en el aislamiento sino en la posibilidad de tomar decisiones más allá de los deseos, intereses y presiones de otros Estados sin perder la capacidad de influir eficazmente en asuntos mundiales.

Un fenómeno claramente inscripto en este cosmopolitismo plural ligado a un protagonismo, ya no de determinados países latinoamericanos

sino de sus pueblos, y justamente de los segmentos más castigados de los mismos –los pueblos originarios– es la propagación de la perspectiva del “Buen vivir” dentro del discurso ambientalista y de la sustentabilidad a nivel global. El concepto de “Buen vivir” o “Vivir bien” es una extrapolación del concepto quechua de Sumak Kawsay. Sin embargo, y como demuestran Vanhulst y Beling (2013), a quienes sigo en sus planteos, el modo en que gana actualidad y relevancia el Buen vivir resulta de un doble proceso de emancipación respecto de su cosmología originaria y de reelaboración académica y política, que lo constituye en un discurso contemporáneo y lo posiciona en las interacciones discursivas acerca del desarrollo en el escenario mundial. Este mismo posicionamiento se vincula estrechamente con el empoderamiento y “subjektivación” experimentados por varios movimientos indígenas sobre todo en Bolivia y Ecuador luego de su férrea oposición al neoliberalismo y por la defensa de bienes comunes como el agua. A partir de la llegada a los respectivos gobiernos de representantes de alguno de estos grupos y organizaciones, el discurso del Buen vivir también gana otra plataforma de difusión y se institucionaliza pasando incluso a formar parte de los textos constitucionales de ambos países. A esto se le suma la sintonía con otros movimientos y discursos alternativos en el ámbito de la alter/anti globalización con los que se comparte una crítica profunda al capitalismo globalizado, al desarrollismo y en general a las consecuencias de la modernización, aunque también a un supuesto fundamental de la Modernidad Occidental que es la idea de progreso. Ciertamente que esta perspectiva del Buen vivir no es monolítica y presenta tensiones internas principalmente entre definiciones y usos académicos y políticos. Mientras que en la esfera académica la lectura del Buen vivir es más radical, antimoderna y particularista, necesaria para profundizar el giro “decolonial”,¹² en la esfera política se evidencia una propuesta pluralista basada en la idea de “unidad en la diversidad” y que trasciende la experiencia comunitaria o nacional para proyectarse como una propuesta global. La versión radical destaca el carácter

latinoamericano o, más bien, indoamericano de la noción y, por tanto, generada por ellos y para ellos:

no se realiza ninguna distinción entre el *Buen vivir* y sus orígenes conceptuales autóctonos, sino que lo asume como una traducción análoga que permite la recuperación directa de la sabiduría ancestral, lo que posibilitaría una suerte de descolonización del saber... Esta posición opone diametralmente el *Buen vivir* a la modernidad y lo instrumentaliza como palanca para la acción anti-moderna/anti-colonial. Evidentemente, esta perspectiva aparece como menos compatible con la visión de un mundo que es, ante todo, plural. Asume una versión del *Buen vivir* cerrada sobre sí misma e imposible de replicar en otros contextos (Vanhulst y Beling, 2013, p. 49; traducción provista por los autores).

En autores como, por ejemplo, Gudynas y Acosta (2011), así como en los textos constitucionales boliviano y ecuatoriano, el *Buen vivir* mantiene su cuestionamiento a la Modernidad Occidental, al concepto de desarrollo y mucho más a un modelo extractivista de crecimiento, pero no pierde alcance global al no estar fijado esencialmente a un territorio o una etnia en particular. En este sentido, podemos concluir que el discurso del *Buen vivir* constituye un aporte que los pueblos latinoamericanos ofrecen en la discusión global sobre alternativas de desarrollo y puntualmente en la deconstrucción de la hegemonía del enfoque del desarrollo sustentable en esa discusión. En la medida en que consiga librarse de su deriva esencialista puede ofrecerse en clave cosmopolita de tipo pluralista y minimalista como diálogo con otras tradiciones y perspectivas y asumiendo la interdependencia y simetría entre los seres humanos y la naturaleza.

Si en la transición de una Modernidad Simple a una Plural el cosmopolitismo es realmente posible tendrá que velar por la universalidad, neutralidad y la transparencia de ciertas reglas de juego que hacen a la convivencia entre seres humanos diferentes sin por ello dejar de otorgar un espacio a las particularidades de cada región y tradición. La recuperación de saberes tradicionales ahora destinados a toda la humanidad y no sólo –reactivamente– a los que los generaron, la creciente cooperación

Sur-Sur y los procesos de integración regional se yerguen como nuevas oportunidades de interacción y de diálogo civilizatorio como *pendant* de una supuestamente inevitable convergencia en los valores políticos noratlánticos. Así resultará posible decir con palabras de U. Beck que para dar cuenta de la multidimensionalidad y contingencia de la sociedad mundial, la lógica del “esto y lo otro” (“Sowohl-als-Auch”) es mucho más adecuada que la del “esto o lo otro” (“Entweder-Oder”) (Beck 2004).¹³ El cosmopolitismo no es un hecho simplemente porque los estados nacionales se hayan supuestamente devaluado, sino que es pensable como proyecto universal justamente porque los Estados-nacionales y sociedades emergentes antes subalternas en la sociedad mundial desempeñan un rol cada vez más activo.

Notas

¹ Como “nuevos cosmopolitismos” se designan las perspectivas institucionalistas inspiradas en las pretensiones universalistas y emancipatorias de la Ilustración. Las mismas se abocan a la formación de formas democráticas de gobierno más allá de los Estados-nacionales. Los llamados cosmopolitismos postcoloniales, “vernáculos” o “enraizados” (“rooted”) (al respecto Köhler, 2006) en tanto perspectivas interaccionistas son integradas dentro de la categoría “cosmopolitismos críticos”. Son éstos los que ofrecen una base para el cosmopolitismo minimalista (ver punto 2).

² En este punto los planteos de Hans Küng y de su Proyecto Weltethos (Küng, 1997) ciertamente que pueden parecer naïf. No obstante, contienen igualmente un aserto agudo e imprescindible: cierta dosis de religión o de algún componente “Teológico-político” parece ser inevitable en cualquier concepción plural de cosmopolitismo.

³ “It does not describe the absence of racism or the triumph of tolerance. Instead, it suggests a different setting for their empty, interpersonal rituals, which, I suggest, have started to mean different things in the absence of any strong belief in absolute or integral races” (Gilroy, 2005, S. xv).

⁴ Aun cuando este mismo *élan* y fundamentos no se presentan como una ruptura radical respecto de la tradición barroca y escolástica difundida en el subcontinente (Chiaramonte, 1979).

⁵ Agregado por el autor del artículo.

⁶ Como nos recuerda magistralmente Carlos Monsiváis: “Todos los cosmopolitas son urbanos, aunque, ni de lejos, no todos los urbanizados son cosmopolitas” (Monsiváis, 2012, p. 177).

⁷ Aquí se podría situar –claro que ofreciendo una versión elaborada de la misma– la idea de Delanty de apertura al mundo, que consiste más bien en una orientación cultural que va más allá de una orientación política donde el cosmopolitismo sería algo así como “a particular or singular condition that either exists or does not, a state or goal to be realized (Delanty, 2006, p. 27).

⁸ Del Discurso pronunciado en Lima, 3/5/1913, reproducido en *Mi campaña hispanoamericana*, Buenos Aires, Editorial Cervantes, 1922.

⁹ Para el caso argentino eso fue analizado por Sebrelí (2001).

¹⁰ Ciertamente que en estas corrientes pueden encontrarse contribuciones como el guevarismo y la Teología de la Liberación que apelan a toda la humanidad bajo el ideal de la liberación y de la construcción del “hombre nuevo”. No obstante, las mismas se han propagado y aplicado de un modo tan confrontativo y violento que apenas pueden conciliarse con ideales cosmopolitas.

¹¹ El regreso del pragmatismo luego de la devaluación de todas las ambiciosas ideologías (la última de ellas, el neoliberalismo) puede ser entendido como *Weltpragmatismus*, esto es, como apertura frente a la contingencia y al fracaso dentro de una realidad siempre sorprendente (Schwengel, 2004).

¹² Aquí se destacan varios intelectuales del grupo Modernidad/Colonialidad que también escribieron sobre el *Buen vivir* como Aníbal Quijano y Edgardo Lander y también Walter Mignolo y Enrique Dussel.

¹³ “El proyecto cosmopolita no se contraponen al E/N, sino que hasta lo presupone: este proyecto requiere de Estados autoconscientes y no frágiles. El desafío es volver los Estados más cosmopolitas sin por ello debilitarlos” Beck, Ulrich: (2013) Conferencia “La crisis de Europa en el contexto global contemporáneo”, en *Cátedra Globalización y Democracia*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 09/04/2013.

Bibliografía

AGGIO, Regina (2005): *Cinema novo - ein kulturpolitisches Projekt in Brasilien: Ursprünge des neuen brasilianischen Films im Kontext der Entwicklungspolitik zwischen 1956 und 1964*, Remscheid, Gardez! Verlag.

ALBRECHT, Andrea (2004): *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin, De Gruyter.

ANZOTTI Salgueiro, Heliana (2001): *Cidades Capitais do Século XIX*, São Paulo, EDUSP.

APPIAH, Kwame (2007): *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York, Norton.

ARCHIBUGI, Daniele/Held, David/Kohler, M. (1998): *Re-imagining political community: Studies in cosmopolitan democracy*, Cambridge, Polity Press.

BECK, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

BECK, Ulrich und Grande, Edgar (2004): *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

CHIARAMONTE, José (Ed.) (1979): *Pensamiento de la ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho núm. 51.

COSTA, Sérgio (2007): *Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantic'. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*, Bielefeld, Transcript.

CRUTZEN, Paul (2002): "Geology of mankind: the anthropocene", *Nature* 415, 23.

DELANTY, Georges (2006): "The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory", *British Journal of Sociology*, núm. 57 (1), 25-47.

DOMINGUES, José M. (2009): *La modernidad contemporánea en América Latina, Buenos Aires, Siglo XXI*.

FINE, Robert and Chernilo, Daniel (2004): "Between Past and Future: The Equivocations of the New Cosmopolitanism", *Studies in Law, Politics and Society*, Vol. 31, 25-44.

FOJAS, Camilla (2005): *Cosmopolitanism in the Americas*, West Lafayette, Purdue University Press.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1991): *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.

GILROY, Paul (2005): *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press.

GRIMSON, Alejandro (2012): *Mitomanías Argentinas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

GUDYNAS, Eduardo y Acosta, Alberto (2011): "El Buen vivir o la disolución de la idea del progreso", en Rojas M. (Ed.): *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México, pp. 103-110.

HELD, David (2003): "Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits", en Held, D. y Mc Grew, A. (Comps.): *Governing globalization*, Cambridge, Polity Press.

KÖHLER, Benedikt (2006): *Soziologie des Neuen Kosmopolitismus*, Wiesbaden, VS-Verlag.

KRISTEVA, Julia (1993): *Nations without Nationalism*, New York, Columbia University Press.

KÜNG, Hans (1997): *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München, Piper.

LINKLATER, Andrew (2007): "Public Spheres and Civilizing Processes", in *Theory, Culture & Society* 2007, vol. 24(4): 31-37.

- LUHMANN, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- MOUFFE, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- NEDERVEEN PIETERSE, Jan (2012): "Twenty-First Century Globalization: A New Development Era", *Forum for Development Studies*, 1-19.
- NEDERVEEN PIETERSE, Jan y Rehbein, Boike (2008): "Emerging Powers", *Futures*, vol. 40 Issue 8 (Special Issue on Emerging Futures, Pieterse and Rehbein Eds.), 703-706.
- PELFINI, Alejandro (2012a): "Global and National Political Elites in South America: Limited Transnationalization Processes and the Persistence of Inequality" en Rehbein, Boike (Ed.): *Globalization and Inequality in Emerging Societies*, Basingstoke, Palgrave-MacMillan, 2011, 194-210.
- _____ (2012b): Posibilidades de la integración latinoamericana en condiciones de escasa interdependencia, en Eckholt, Margit y Barredo, Fernando (Eds.): *Ciudadanía y memoria. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Quito: Abya Yala/ICALA.
- _____ (2011): "Konturen der Weltgesellschaft. Die Emerging Powers und die Grenzen des Kosmopolitismus", en Birle, Peter/Dewey, Matías/Mascareño, Aldo (Eds.): *Durch Luhmanns Brille*, Wiesbaden, VS-Verlag.
- PELFINI, Alejandro y García Delgado, Daniel (2009): "Die Rekonfiguration der Globalisierung aus den Schwellenländern", *Ästhetik und Kommunikation*, núm. 147, Año 40, Invierno 2009/10, 19-24.
- RUMFORD, Chris (2012): *Cosmopolitan Spaces. Europe, Globalization, Theory*, Londres, Routledge.
- SARLO, Beatriz (1986): *Una Modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SCHWARZ, Jorge (1983): *Vanguardia e cosmopolitismo*, São Paulo, Perspectiva.
- SCHWENGEL, Hermann (2004): "Was kommt nach dem Leben? *Way of life*, Globalisierung und Weltpragmatismus", in Bröckling, Ulrich/Paul, Axel/Kaufmann, Stefan (Hrsg.): *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne*, München, Wilhelm Fink, S. 358-369
- _____ (2006): "Globalization with a European Face", *Theory, Culture & Society*, vol. 23, núm. 2-3 (March-May 2006) (pp. 414-416).
- SEBRELI, Juan J. (2001): *Crítica de las ideas políticas argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana.
- TAL, Tzvi (2005): *Pantallas y Revolución: Una visión comparativa del Cine de Liberación y el Cinema Novo*, Buenos Aires, Lumière; Israel, Universidad de Tel Aviv.
- TERÁN, Óscar (Ed.) (2004): *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI.

TOKATLIÁN, Juan G. y Russel, Roberto (2002): “De la autonomía antagónica a la autonomía relacional: una mirada teórica desde el Cono Sur”, *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 10, núm. 21 Diciembre 2002, (pp. 159-194).

VANHULST, Julien y Beling, Adrián (2013): “Buen vivir et développement durable: rupture ou continuité?”, *Ecologie & Politique*, 2013/1 - núm. 46 (pp. 44-54).



Recepción: 23 de junio de 2013
Aceptación: 29 de agosto de 2013

CRÍTICA INMANENTE. SOBRE EL MÉTODO DE LA TEORÍA CRÍTICA

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Alcalá

La crítica inmanente es un modo de crítica que no contrapone a su objeto un criterio normativo externo al mismo, ya sea un ideal extrahistórico o un principio metafísico, igualmente ahistórico, sino elementos propios y constituyentes del objeto mismo sometido a crítica. Es decir, cuestiona una realidad histórica confrontándola con elementos de ella misma, los cuales poseen en consecuencia un estatuto igualmente histórico. La crítica inmanente llevaría a cabo de esta forma una exposición y presentación de las contradicciones de lo existente, las contradicciones de la realidad consigo misma. Al no recurrir a ninguna instancia situada por encima o fuera de lo histórico, al sostenerse su actividad de cuestionamiento de la realidad social en elementos de esa misma realidad, la crítica inmanente sería un modo de crítica consecuentemente histórica, que asume su propio proceder como plenamente histórico.

En el presente trabajo pretendo realizar una aproximación a la cuestión de la actualidad y virtualidades del modo de crítica inmanente, tanto para la filosofía social actual como para los debates políticos en marcha. Voy a comenzar realizando una breve exposición histórica de la manera en que desde Hegel hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Marx, se ha concebido el proceder de la crítica inmanente, apuntando el reto fundamental al que se enfrenta dicho modo de crítica (1). A continuación

voy a proponer una clasificación de las tres modalidades de crítica inmanente explicitables en la filosofía social actual, centrándome en la tradición de la teoría crítica, mostrando su respectiva productividad pero también sus posibles límites e insuficiencias (2).

1. El proceder de la crítica inmanente

El proceder de la crítica inmanente vendría plasmado en lo que Hegel denominó negación determinada, en contraposición a lo que calificó como negación abstracta. Esta última, cuyo modelo sería la duda escéptica que disuelve toda tesis en un acto de aniquilación que no deja residuo alguno, implica una anulación completa de lo negado y ofrece como resultado una mera nada: el escepticismo, efectivamente, “nunca ve en el resultado más que la *pura nada*, y hace abstracción de que esta nada es, de modo determinado, la nada *de aquello de lo cual ella resulta*”.¹ Esta constatación de que el resultado de la negación es una nada, pero “tomada como la nada de lo cual ella proviene”, conduce a concebir tal nada no como una mera nulidad sino como algo determinado que “tiene un *contenido*”: el producto de una negación es propiamente una “negación *determinada*” de lo negado, que implica la emergencia de una “nueva forma”.² El proceso de negación se realiza en virtud de las contradicciones de la cosa misma y su resultado, la negación de lo negado, es una realidad determinada, que implica la cancelación de la facticidad de la realidad negada pero no una anulación total, abstracta, pues supone el surgimiento de una figura nueva. Como es sabido, en Hegel la negación determinada es la forma que adopta el tránsito de una figura de la conciencia y del Espíritu a la siguiente, en el marco de una serie unidireccional y finita de dichas figuras. Forma parte pues de una concepción teleológica y especulativa de la historia, según la cual la lógica profunda de lo histórico viene definida por el desenvolvimiento necesario de las sucesivas plasmaciones históricas del Espíritu, en forma de una serie de figuras históricas finita

y anticipable en su composición que culmina en un estado final de autorreflexión y saber de sí del Espíritu. De ahí la afirmación de que “en la negación queda hecho el tránsito por el que el proceso se va dando por sí mismo a través de la serie completa de las figuras”.³ Propiamente, en Hegel el sujeto que efectúa la negación determinada no es el filósofo o el crítico: es la realidad misma la que efectúa tal negación. La negación determinada remite al movimiento mismo de lo real.

De las reflexiones de Hegel en torno a la negación determinada, realizadas en el marco de una concepción especulativa y teleológica del decurso histórico, puede derivarse una concepción de crítica inmanente en cuanto crítica que se realiza a partir de la cosa misma criticada y no a partir de instancias externas a la misma, es decir, a partir de elementos explicitables en la realidad cuestionada, cuya dinámica y significación propias socavan la validez y legitimidad de la figura actual de dicha realidad. Precisamente de este modo se comporta para Hegel la refutación: “Una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir del principio mismo, y no se haya activado desde fuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él”.⁴ Es decir, la crítica se comportaría de un modo análogo al desenvolvimiento de lo real mismo. Por ello no es externa a la cosa, sino que es fiel a su dinámica propia.

Manteniendo las reservas que estamos apuntando, habría que hacer referencia también al potencial *crítico* respecto a las realidades históricas que poseería la noción de verdad de Hegel como concordancia entre una realidad y su concepto. Ese potencial se pondría de manifiesto en un suplemento de la sección sobre lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ahí se sostiene que, “entendida filosóficamente, la verdad (...) es el acuerdo de un contenido consigo mismo”.⁵ Tal acuerdo entre una cosa y su concepto da asimismo la clave de lo que es propiamente *realidad*: hay que hablar de realidad cuando “una cosa es adecuada a su definición esencial o a su concepto”.⁶ Esta “significación más profunda, filosófica, de la verdad, se encuentra ya, aunque imperfectamente, en el lenguaje ordinario. Hablamos, por ejemplo, de un verdadero amigo, entendiendo por tal un

amigo cuyas acciones concuerdan con el concepto de amistad (...). En este caso, lo falso equivale a lo malo, a lo que no es adecuado a sí mismo. En este sentido un Estado malo es un Estado falso y lo malo y lo falso consisten en la contradicción que aparece entre la definición o el concepto y la existencia de un objeto”.⁷ El falso Estado es aquel que contradice lo que el Estado pretende ser y está plasmado en el concepto de Estado de derecho moderno, consagrado por nuestra época como el concepto racional y normativo de Estado.⁸ En este caso, la afirmación acerca de la verdad o falsedad de una realidad es una afirmación metafísico-especulativa; pero es también un juicio político (en sentido enfático) acerca de determinadas realidades históricas. En la filosofía de Hegel la categoría de verdad llega a actuar de esta forma como criterio normativo inherente al desarrollo de la realidad misma a partir del cual cabe determinar críticamente si una realidad histórica incumple o no los potenciales de racionalidad, libertad y justicia generados por la propia época y consagrados en el seno de la misma como normativos. La verdad en Hegel actúa como criterio normativo crítico de las realidades históricas concretas a la luz de las posibilidades históricas de realización de su ser propio, sintetizadas en su concepto. De esta manera una realidad concreta resulta cuestionada de un modo inmanente a partir de los potenciales de racionalidad que ella misma contiene, pero que su modo fáctico de existencia impide realizar. En el proceso histórico de realización de una realidad concreta acaba contraponiéndose su existencia fáctica a su concepto, su existencia dada a las posibilidades reales de realización de su ser propio, de su contenido racional. Si el pensamiento del Hegel maduro posee una dimensión explícitamente crítica reside quizá aquí. Su categoría de verdad es la forma que adopta en su discurso especulativo el tipo de crítica inmanente.⁹ De nuevo hay que decir que tanto la confrontación entre concepto y existencia como la realización del juicio de una realidad concreta como verdadera o falsa a la luz de su concepto no son meramente subjetivos: no son originariamente producto del discernimiento filosófico o político del filósofo. Constituyen el modo de desenvolvimiento de la realidad misma.

La izquierda hegeliana, y en especial el primer Marx, intentó una traducción en términos materialistas de estas ideas.¹⁰ En este contexto, se enfrentó a la cuestión de si el normativismo crítico implícito en la noción de verdad de Hegel podía ser actualizado dejando atrás el substrato especulativo de la metafísica hegeliana. Esto significaba demostrar que cabe concebir esa confrontación planteada por Hegel entre una realidad histórica dada y su “concepto” (que remitiría en su planteamiento a lo que tal realidad propiamente *es*, a lo efectivamente real,¹¹ es decir, al conjunto de las posibilidades, inmanentes a la realidad concreta, de realización de su contenido normativo, definido a partir del momento histórico de realización de la Idea en que nos encontramos) sobre bases no especulativas, sin necesidad de apoyarse en un concepto especulativo de razón, es decir, en la concepción de la razón como aquella instancia capaz de aprehender lo real como realización cumplida de lo racional.¹² El reto al que se enfrentó la izquierda hegeliana fue deshacerse del marco metafísico-especulativo de filosofía de la historia que sostiene la teoría de la verdad de Hegel, a saber, una teoría del progreso histórico objetivo-ontológico, que permitiría dirimir con una validez incontestable cuándo una realidad coincide con su concepto, pues estaría en condiciones de fundamentar metafísicamente en qué consiste el concepto de una realidad y su realización. Después de Hegel, la iluminación de las posibilidades normativas de una realidad histórica, cuyo grado de realización sirve de criterio para determinar su verdad o falsedad, ya no podía ser pensada a partir de las categorías de una filosofía especulativa de la historia para la cual el proceso histórico coincide con la realización de la Razón: sólo puede ser pensada en términos *morales*. Es aquí donde el humanismo cumplió un papel fundamental, tanto en Feuerbach como en Marx. El resultado, en Marx, es una apropiación de la crítica inmanente que cabe rastrear a lo largo de toda su obra. Ya en 1843 reclamaba para la crítica la labor de desarrollar “nuevos principios para el mundo a partir de los principios del mundo” (*Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien*).¹³ Es también en su obra de juventud donde esboza el modelo de crítica que se va a encontrar en *El Capital*.

Por un lado, sostiene que “la primera crítica de no importa qué ciencia se coloca forzosamente en el punto de vista de las hipótesis de la ciencia que ella combate”, mientras que “la especulación crítica permanece fuera del objeto que pretende tratar”.¹⁴ En su crítica coetánea a la Filosofía del Derecho de Hegel se pone en práctica una crítica que, como la posterior crítica de la economía política, es tanto crítica de la realidad como crítica de la ideología:

La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del Derecho*, filosofía que ha alcanzado en Hegel su versión más consecuente, rica y definitiva, es ambas cosas: por una parte es análisis crítico del Estado moderno junto con la realidad que este comporta; por la otra, es además la negación decidida de todo el tipo anterior de *conciencia política y jurídica en Alemania*, cuya expresión más distinguida y universal, elevada a *Ciencia*, es precisamente la *filosofía especulativa del derecho*.¹⁵

El Capital sería también, a la vez, crítica inmanente de la teoría económica clásica (sobre todo de Ricardo), que mostraría por qué es incapaz de captar con su enfoque y sus categorías la historicidad del modo de producción capitalista y, por otro lado, desvelamiento de la naturaleza contradictoria e histórica del capitalismo más allá de sus “formas fenomenales”, de “las formas de donación inmediata de la objetividad económica”, que constituirían la raíz originaria y la forma originaria de la ideología en la sociedad capitalista.¹⁶ Este modelo de crítica inmanente *dual* (de la ideología y de la realidad legitimada por aquélla) va a marcar época en el posterior marxismo occidental.

Se ha sostenido que la crítica inmanente constituiría el método mismo de la Teoría Crítica.¹⁷ Horkheimer y Adorno, sobre todo en su trabajo en común durante los años cuarenta, desarrollaron una determinada concepción de la idea de crítica inmanente consistente en un tomar en serio los ideales vigentes en la sociedad dada para confrontarlos con la realidad existente en la que supuestamente se habrían realizado:

La filosofía no reconoce normas o fines abstractos que pudieran prestarse a ser aplicados en contraposición a los fines y normas vigentes. Su libertad frente a

la sugestión de lo existente consiste en que acepta –sin detenerse a reflexionar demasiado– los ideales burgueses: sean aquellos que aún son proclamados, bien que en forma distorsionada, por los representantes del estado de cosas existente, sean aquellos que, a pesar de toda manipulación, son aún reconocibles como significado objetivo de las instituciones, tanto técnicas como culturales. La filosofía cree que la división del trabajo existe para los hombres y que el progreso conduce a la libertad: pero justamente por ello entra con facilidad en conflicto con la división del trabajo y con el progreso. La filosofía presta voz a la contradicción entre creencia y realidad y se atiene así de manera estricta al fenómeno temporalmente condicionado.¹⁸

La crítica inmanente se atiene a las “metas y fines declarados” de las instituciones vigentes, sin que ello implique “la aceptación de esas metas y fines como válidos”,¹⁹ para confrontarlos con la existencia efectiva de la sociedad que los ha hecho suyos. De este modo, a partir precisamente de los valores (de la ideología) con los que se autoidentifica la sociedad vigente y la hacen aparecer como realidad reconciliada, muestra la realidad efectiva como situación intolerable que contradice tal pretensión:

Así surge la contradicción entre lo existente y la ideología, una contradicción que oficia de aguijón de todo progreso histórico. Mientras que el conformismo presupone la armonía fundamental entre ambos y acoge las disonancias menores dentro de la propia ideología, la filosofía hace conscientes a los hombres de la contradicción entre una y otra. Por un parte, mide la sociedad a la luz precisamente de las ideas que ésta reconoce como valores supremos; por otra, sabe que estas ideas reflejan la mácula de la realidad (...). La filosofía combate el hiato entre las ideas y la realidad. Confronta lo existente en su nexos histórico de interrelaciones con la pretensión de sus principios conceptuales con vista a criticar la relación entre ambos e ir así más allá de ellos (...). La filosofía toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se convierten en elementos de un todo teórico que revela su relatividad.²⁰

Si la crítica externa se contenta con contraponer a una realidad, considerada problemática, principios normativos que le resultan externos y ajenos (como puede ser un concepto de bien o de justicia fundamentado en términos religiosos o metafísicos), la crítica inmanente contrapone a la realidad cuestionada elementos de ella misma que encarnan un potencial

de racionalidad que permanece larvado y frustrado en la forma dada de la realidad vigente, explicitando así contradicciones y antagonismos de la propia realidad.²¹ La crítica permite comprobar, a partir de la autopercepción normativa de la sociedad existente, que los propios ideales y valores vigentes poseen, por un lado, un carácter ideológico (pues dan por realizado en la sociedad vigente un estado de cosas conciliado, con lo cual tienen efectos legitimatorios sobre tal sociedad) pero, por otro, un carácter de promesa incumplida, de promesa que la propia sociedad que sustentan no puede cumplir. La crítica pone de manifiesto que es la propia estructura social vigente, constitutiva y fundante de la sociedad capitalista moderna la que imposibilita la realización de la promesa normativa contenida en los ideales y valores con los que dicha sociedad se identifica. La crítica inmanente es así crítica de la ideología y crítica de la realidad y su pretensión es explícitamente inducir una ruptura respecto al estado actual de cosas, ruptura que haría posible cumplir la promesa sedimentada en el horizonte normativo vigente.²²

De manera explícita Adorno caracterizó la crítica de la ideología, concebida esta última como “conciencia necesariamente falsa”, según el modelo de la crítica inmanente: “la crítica ideológica, en tanto que confrontación de la ideología con su propia verdad, es sólo posible en la medida en que aquella contiene un elemento racional en el que la crítica puede emplearse a fondo”.²³ Esta remisión de la crítica de la ideología al contenido de razón de esta última es lo que determina que la crítica ideológica no sea relativista. En efecto, “la crítica ideológica (...) es, en sentido hegeliano, negación determinada, confrontación de lo espiritual con su realización, y tiene por supuesto, tanto la diferenciación entre lo verdadero y lo falso dentro del juicio como la pretensión de verdad en lo criticado”.²⁴ Lo que define a las ideologías no es que sus contenidos sean falsos sino el hecho de que la verdad que contienen se afirme como ya realizada. La falsedad de la ideología, su carácter de falsa conciencia, se mediría en la relación entre su contenido de verdad y la realidad en la que pretende haberse realizado: “Las ideologías propiamente dichas sólo

se convierten en falsas a través de su relación con la realidad existente. Pueden ser verdaderas “en sí”, tal como lo son las ideas de libertad, humanidad, justicia, pero se comportan como si se hubieran realizado ya”.²⁵ De este modo, la crítica de la ideología es en Adorno, en cuanto que forma de crítica inmanente, una práctica que asume tanto la historicidad de su objeto como su propia historicidad en cuanto que práctica social: pues en cada caso se ubica en la brecha entre los valores consagrados socialmente como válidos y su relación con la realidad, brecha que posee un carácter plenamente histórico.²⁶

En los años sesenta, Adorno distinguió expresamente entre la crítica inmanente, la cual “mide un objeto por sus propios presupuestos, y en cierto modo consigo mismo, es decir, confrontándolo con sus propias consecuencias” y “una crítica trascendente que tiene lugar desde fuera”, y defendió “la primacía” de la primera.²⁷ Y ello porque “la crítica trascendente es de antemano una crítica que aborda una cosa con ideas firmes y abstractas”, con lo que “no alcanza a la cosa misma” y resulta “infructuosa”.²⁸ Para Adorno, “la crítica trascendente tiene *materialiter* un carácter casi siempre reaccionario, el de un punto de vista dado de antemano, mientras que el momento progresivo del pensamiento radica allí donde el pensamiento se entrega él mismo al objeto con el que tiene que ver”.²⁹ Esta concepción de la crítica como lo que confronta una realidad con lo que pretende ser constituye el procedimiento de la dialéctica negativa de Adorno: ésta “descubre analíticamente sus mediaciones tomando como medida la diferencia inmanente entre los fenómenos y lo que pretenden ser de por sí”.³⁰ En los textos sociológicos de Adorno, esta confrontación entre una realidad y lo que pretende ser es entendida en términos hegelianos como confrontación entre una cosa y su concepto: “La crítica cognoscitiva (...) tiene que investigar también necesariamente si los objetos del conocimiento son realmente lo que según su propio concepto pretenden ser. De lo contrario sería una crítica meramente formalista. La crítica inmanente no es jamás una crítica meramente lógica, sino también una crítica del contenido, una confrontación del concepto con la cosa”.³¹

El concepto de una cosa, tal como hemos visto en Hegel, remite a su definición esencial, es decir, a la definición de su esencia o ser propio, que trasciende la existencia fáctica y limitada de la cosa. Por ello, para Adorno consecuentemente, “el concepto (...) sólo puede determinarse descubriendo en los hechos mismos la tendencia que lleva más allá de ellos. Ésta es la función de la filosofía en la investigación social empírica”.³²

También se podría considerar como un modo de crítica inmanente el tipo de crítica social sustentado por la teoría de Honneth de la sociedad capitalista moderna como un orden de reconocimiento estructurado según tres esferas de reconocimiento articuladas a partir de tres principios normativos institucionalizados, tal como la formuló en su discusión con Fraser.³³ La crítica de las injusticias concretas se realiza, según este modelo, a partir de una remisión a principios normativos que han conseguido ya una plasmación institucional en la sociedad vigente, sobre todo la igualdad en el ámbito jurídico y la valoración del mérito en el ámbito de la valoración social de las aportaciones que los sujetos realizan a la sociedad en forma de trabajo. La crítica juzga y denuncia las distorsiones de la facticidad histórica adoptando como referente normativo los principios que estructuran las esferas de reconocimiento institucionalizadas. Puede contraponer a lo histórico fáctico los principios que sostienen las esferas vigentes de reconocimiento porque tales principios poseen un exceso de validez respecto de la facticidad histórica e incluso respecto de la institucionalización concreta efectiva de dichos principios, pudiendo sustentar así una crítica de la interpretación vigente e institucionalización específica de sí mismos. Esta concepción de la crítica anticipa claramente el modelo de crítica reconstructiva propuesto en la reciente obra de Honneth *Das Recht der Freiheit*.³⁴

Si la crítica externa resulta incapaz de hacerse cargo de la cuestión de las condiciones históricas que harían posible una transformación de la facticidad histórica a partir de los parámetros normativos trascendentes que la crítica le opone, en tanto que tales principios son concebidos como poseyendo un estatuto ahistórico que posibilita su contraposición sistemática a toda

facticidad intrahistórica, la crítica inmanente en cambio, en primer lugar, se atiende a la historicidad de lo real constatada en sus contradicciones y, en segundo lugar, se hace cargo de la historicidad de los parámetros que impulsan su crítica, en cuanto los sabe generados en el seno de los conflictos históricos sedimentados y aún en activo en la realidad vigente.

En términos generales, la crítica inmanente aparece, en primer lugar, como más efectiva en su problematización de lo existente que la crítica externa y, en segundo lugar, como más convincente en un contexto histórico como el nuestro en el que han perdido su fuerza sustentadora los planteamientos trascendentales y cuasi-trascendentales (la remisión de los parámetros normativos de la crítica a las condiciones de posibilidad, universales y necesarias, del lenguaje, de la interacción humana o de la realización de la vida lograda, que serían tematizables por una reflexión de tipo trascendental o bien por una reconstrucción racional), metafísicos (la apelación a valores con existencia y validez objetivas y transhistóricas) y antropológicos (la referencia a la esencia o naturaleza humana como base normativa para la crítica de lo que impide su adecuada realización). En virtud de su capacidad reflexiva de asumir la historicidad (propia y de su objeto), la crítica inmanente conserva su vigencia y justifica el intento de realizar una aportación a la clarificación teórico-filosófica de sus parámetros constitutivos.

El peligro en que puede caer la crítica inmanente es el opuesto al que amenaza a la crítica externa. Si en ésta el problema reside en que la contraposición a lo fáctico de un principio normativo completamente externo al mismo, que no guarda ninguna relación ni contacto con él, condena a la crítica externa a una contraposición total y abstracta respecto a lo existente, sin capacidad de incitar transformaciones reales, en el caso de la crítica inmanente el peligro se encuentra en que, al consistir en una contraposición a lo fáctico de elementos de esa misma facticidad, quede presa de los límites definidos por la realidad dada. El peligro en el que puede caer la crítica inmanente es sucumbir a una actitud meramente reformista, incapaz de cuestionar el marco de lo dado, del que provienen los

parámetros normativos que opone a determinadas realidades existentes. La crítica inmanente puede devenir así crítica que, al cuestionar determinadas realidades vigentes apelando a elementos del marco ya existente, afirme en definitiva tal marco como normativo. La crítica inmanente puede decaer así en mera crítica afirmativa, perdiendo toda capacidad de trascendencia respecto a lo dado. De esta problemática nos vamos a ocupar con cierto detenimiento en el siguiente apartado.³⁵

2. Tres versiones de la crítica inmanente

Como recapitulación de lo expuesto, podría proponerse de manera tentativa una distinción entre tres modos de concebirse la crítica inmanente en la filosofía social en las décadas recientes:

a) La crítica que asume como *normativos*, es decir, como válidos, los valores e ideales generalmente aceptados en la sociedad vigente, ya institucionalizados en las sociedades democráticas modernas y que constituyen la base de su legitimidad. En este caso, la crítica de las situaciones concretas experimentadas como intolerables se apoya en tales valores e ideales compartidos en la sociedad democrática. Habría que sostener que la experimentación misma de dichas situaciones como intolerables es posible porque ya se han asumido como normativos tales valores. De este modo, la crítica de las injusticias se sustenta en los valores democráticos, cada acto de crítica refuerza tales valores e ideales al apoyarse en ellos y, en consecuencia, no cabría una crítica de tales valores e ideales (quizá se podría criticar un determinado valor institucionalizado a partir de otro, pero esto nos introduciría más bien en una situación dilemática de conflictos entre valores *à la* Weber).

Esta versión de la crítica inmanente puede atribuírsele, en lo que podríamos calificar de interpretación comunitarista de la misma, a M. Walzer. Este define “la crítica desde adentro o, como se la denomina a veces, “crítica inmanente”³⁶ como aquella que extrae su referente norma-

tivo de convicciones, expectativas, juicios morales, anhelos, *ya existentes* en los sujetos de la propia comunidad. Lo que haría el crítico social es interpretar los criterios normativos ya presentes en sus contemporáneos para enfrentarlos con determinadas estructuras o instituciones sociales. En lugar de oponer principios normativos externos (provenientes de la religión o forjados por el filósofo) a la conciencia dada de sus contemporáneos, el crítico social, como miembro de su cultura y de su generación, lo que hace es utilizar su instrumental teórico para enfrentar las convicciones y expectativas morales de sus compañeros de generación a lo que desde tales convicciones y expectativas sólo puede aparecer como rechazable. La “crítica social” sería para Walzer en consecuencia una “reflexión colectiva sobre la vida colectiva”, arraigada en un substrato de “valores comunes y de una tradición compartida”.³⁷

Esta versión de la crítica inmanente que toma como normativos los ideales y valores generalmente aceptados de hecho en la sociedad vigente puede atribuírsele también, con una pretensión expresamente crítica, y ya no ligada a un particular contexto cultural-nacional, a Boltanski y Chiapello³⁸ y, sobre todo, a Honneth.³⁹ En este último, los valores e ideales que sostienen la crítica son los generalmente aceptados de hecho, con lo que coincidiría con Walzer pero, como hemos visto, le otorga a los principios normativos institucionalizados un exceso de validez respecto a su plasmación social concreta que posibilita que la crítica sustentada en ellos logre problematizar la figura histórica concreta de las instituciones que los realizarían).⁴⁰

Esta forma de crítica inmanente puede derivar fácilmente en una forma de crítica meramente interna, reformista y afirmativa, pues al partir de los valores efectivamente institucionalizados como los parámetros normativos a los que la crítica tiene que remitirse en cuanto tal, dan lugar a una afirmación y reforzamiento del marco institucional vigente. Para esta concepción de la crítica inmanente, los valores e ideales que la sociedad asume como válidos están plasmados, en un determinado grado, en las instituciones vigentes: la figura históricamente existente

de tales instituciones cabe ser corregida mediante la crítica inmanente para una *mejor* realización de los principios institucionalizados. Aquí Honneth, en su obra *Das Recht der Freiheit*, se aproxima peligrosamente al posicionamiento comunitarista de Walzer: efectivamente, la tesis de que la normatividad válida para nosotros está plasmada en el marco institucional vigente, aunque no de manera completa,⁴¹ sólo puede salvarse de caer en una concepción de la crítica abiertamente comunitarista, particularista y legitimista de la sociedad en su forma dada, si logra mostrar que el orden institucional vigente en las sociedades democráticas desarrolladas es en su conjunto (incluyendo por tanto la institución del mercado capitalista) más racional o una mejor plasmación de la razón moral⁴² que los órdenes institucionales premodernos, es decir, que su significado trasciende el contexto comunitario-particularista (o sea, la referencia a la tradición cultural nacional compartida en la que se mantiene Walzer) y encarna una pretensión de validez universal. Me temo que Honneth sólo está en condiciones de llevar a cabo esta tarea recurriendo a una concepción evolucionista del desarrollo socio-histórico que incluye un problemático componente teleológico.

b) La crítica que adopta los valores e ideales vigentes (sin comprometerse en principio con su validez y normatividad en cuanto tales, aunque sí reconociendo en ellos un contenido de verdad propio), en cuanto que constituyentes de la autocomprensión normativa de la sociedad existente (lo que ella pretende ser), para contrastar lo que la sociedad pretende ser con su realidad efectiva. La crítica inmanente tomaría aquí la forma de una crítica de la ideología que pone de manifiesto la contradicción entre lo que la sociedad pretende ser y lo que de hecho es. La crítica se desarrolla aquí en dos niveles: se denuncia que la realidad social efectiva supone la contradicción de los valores e ideales con los que se autopercibe y autolegitima la sociedad. Es decir, en primer lugar, es crítica de una realidad que niega la realización de los valores vigentes. Pero además, el origen del carácter contradictorio de la realidad social efectiva respecto de los valores vigentes es localizado por la crítica en la propia estructura

que sustenta, fundamenta y define a la sociedad existente. La crítica no es sólo crítica de la mala realidad singular, concreta, sino que deviene crítica de la estructura constitutiva de la sociedad vigente. Pero todo ello ilumina con una luz muy precisa el significado de los valores con los que se autocomprende y legitima a sí misma la sociedad: éstos, aunque legitiman la sociedad vigente, son irrealizables en la realidad social a causa de la estructura que define a la sociedad misma. La crítica se convierte en crítica de los valores e ideales vigentes en cuanto *ideológicos*, es decir, en cuanto legitimadores de un orden social estructuralmente asimétrico e injusto pero, al mismo tiempo, como conteniendo una promesa válida en términos político-morales pero irrealizable en el marco de las reglas de juego de la sociedad dada. En este modelo de crítica podríamos ubicar a Marx, a Horkheimer y a Adorno (al menos hasta los años cuarenta),⁴³ actualmente a R. Jaeggi⁴⁴ y, entre nosotros, a Ellacuría, cuyo concepto de historización constituye una plasmación ejemplar de este modelo.

No resulta quizá evidente que este tipo de crítica pueda devenir *crítica radical*, es decir, una crítica que, en lugar de aplicar los criterios establecidos de valoración de una realidad, los pone en cuestión, es decir, una crítica capaz de cuestionar el marco normativo vigente.⁴⁵ Puede poner de manifiesto su carácter ideológico (su función ideológica en la formación social existente), quizá también denunciar, como hizo Ellacuría, su carácter formal y abstracto (considerado como ideológico en sí mismo) y reclamar así valores historizados, o sea, reinterpretados a la luz de los procesos de capacitación y posibilitación acaecidos y en marcha, pero parece que en este tipo de crítica el crítico permanece aferrado a la dimensión de promesa incumplida de los valores vigentes, por lo que no se aspira a un cuestionamiento radical de los mismos, sino a su realización adecuada.

Estas dos formas de crítica inmanente que se acaban de esbozar se enfrentan a un doble reto:

1. Por un lado, con la cuestión de si el excedente de validez o la promesa normativa contenida en los valores e ideales con los que la sociedad se comprende y legitima a sí misma constituye un apoyo suficiente para

un cuestionamiento radical de las instituciones vigentes y para la instauración de una estructura social y un marco institucional nuevo o si, por el contrario, sólo permite el impulso de una crítica y práctica política reformista, quizá intransigente, quizá permanente (en tanto que el exceso de validez o la promesa normativa de los valores vigentes sería por definición inagotable por cualquier forma social e institucional).

2. Por otro, con el problema, apuntado por Habermas⁴⁶ y rastreado quizá en determinados textos de Adorno,⁴⁷ que se habría convertido en la signatura de la situación de crisis actual, de que las clases dominantes, la élite política y amplias capas de la población adopten una actitud *cínica* frente a los propios valores e ideales supuestamente sustentadores del orden social y asuman en consecuencia una visión cruda y descarnada de la estructura social como un marco explícitamente asimétrico y desigualitario, en tanto que su sentido propio es establecer las condiciones para la valorización del capital. Ello supondría la disolución del sustento de las formas de crítica inmanente referidas, pues su fuerza de convicción y su pretensión de efectividad reside en el hecho de que se remiten (afirmándolos como válidos o problematizándolos como ideológicos, aunque reconociéndoles un núcleo de verdad sin realizar) a valores e ideales con los que la sociedad vigente se identifica y legitima a sí misma. En un contexto en el que se da una actitud de distanciamiento cínico respecto a tales valores e ideales por parte de las élites sociales y del mismo discurso político oficial, tales formas de crítica acabarían apareciendo como una apelación ingenua a parámetros trasnochados en los que nadie que esté al tanto cree ya más.

c) Una tercera versión de la crítica inmanente sería aquella que cuestiona la realidad vigente en virtud de las *posibilidades históricas* que tal sociedad genera de cara al establecimiento de un estado de cosas en el que se logre abolir las relaciones de explotación y dominación y garantizar la satisfacción de las necesidades fundamentales individuales y colectivas. La crítica se presenta aquí como crítica inmanente de la sociedad que confronta la sociedad vigente con las posibilidades históricas explícitas en ella misma. No con cualquiera de sus posibilidades, sino con

aquellas que apuntan a un fin considerado como justo y deseable para la inmensa mayoría (incluso se podría decir, para el género humano en su conjunto). Ahora bien, ¿cómo se definen y quién define tales posibilidades, a partir de las cuales el régimen social vigente queda desfundamentado —en cuanto que la estructura que lo define (o bien, la dinámica de reproducción social que lo sustenta) exige la amputación permanente de tales posibilidades—? Yo no diría que las posibilidades históricas de la sociedad vigente, desde las que tal sociedad aparece como carente de legitimidad, sean alumbrables sólo desde el marco normativo vigente y ya institucionalizado en dicha sociedad, plano en que permanecen, aunque con una valoración diferente del mismo, las otras versiones de la crítica inmanente. Un principio como el de la garantía de la satisfacción de las necesidades fundamentales, que puede entenderse que es compartido, al menos tácitamente, por una amplia mayoría, no aparece públicamente como un valor o ideal definidor de la sociedad vigente ni forma parte de la ideología legitimatoria de la sociedad, ni ha recibido una institucionalización efectiva ni un reconocimiento palpable en el sistema de derechos y leyes. Es un principio que resulta como tal incompatible con una sociedad, como la capitalista moderna, basada en la ganancia privada, en el rendimiento laboral y en el consumo mediado por la compra de mercancías. Sin embargo, es un principio asumido y defendido como válido, como el principio que debe organizar la vida económico-social, por parte de determinados grupos sociales, más o menos coordinados y organizados. Quizá constituyen una mayoría, aunque muy posiblemente en determinados ámbitos sociales no. A lo que aspira es a devenir mayoritaria y hegemónica, en un juego de influencia y convencimiento sobre otras posiciones a través precisamente de la crítica misma. De manera que las posibilidades históricas de la sociedad vigente que la ostentan como ilegítima serían alumbradas propiamente por determinadas perspectivas, impulsadas por un interés específico. Tales posibilidades no serían en cambio *inventadas* por tales perspectivas, serían alumbradas a partir de la realidad social misma, a

partir de la propia estructura y dinámica de la realidad social: se trata de posibilidades *reales*. Por ello, lo que desde determinadas perspectivas aparece como una posibilidad histórica de significado progresivo, puede para otras distintas aparecer como un peligro, una amenaza o una distorsión estructural del sistema, que hay que combatir o corregir a toda costa.

Este tipo de crítica es más apta para devenir crítica radical del marco normativo institucionalizado. Pues está en condiciones de cuestionar tales valores (a algunos de ellos) a partir de las posibilidades históricas de la sociedad vigente, que tales valores impiden realizar. O sea, determinados valores vigentes pueden ser mostrados por la crítica como instancias determinantes del proceso de amputación sistemática de las posibilidades históricas de la sociedad vigente de cara al establecimiento de un estado de cosas cualitativamente más justo. A partir de tales posibilidades, determinados valores institucionalizados (como es el caso del principio del rendimiento y de la libertad plasmada en la economía de mercado, incluso en la versión normativa que de ella da Honneth como concepción del mercado como medio de reconocimiento mutuo, en el que la búsqueda de autorrealización de los demás es valorada y como tal reconocida, en cuanto condición de la consecución de la propia autorrealización)⁴⁸ llegan a aparecer como un lastre, como un corsé, como una rémora, de la que es preciso deshacerse *íntegramente*, sin que se conserve pretensión alguna de realizar alguna supuesta promesa que ellos contendrían.

La crítica puede alcanzar aquí un grado mayor de radicalidad, porque se asume que estamos ubicados en un contexto de conflicto normativo, es decir, un conflicto entre posiciones contrapuestas que se reclaman legítimas, con lo que la presunta validez, coherencia y homogeneidad del marco normativo institucionalizado, tal como era pensada por los otros tipos de crítica inmanente, queda disuelta. Además, este formato de crítica puede alcanzar una conciencia más clara de la historicidad de los principios normativos: puede constatar que en los principios normativos para nosotros hay sedimentado un pasado de luchas, en su inmensa

mayoría frustradas, por la emancipación y puede percibir que tales principios han sido y siguen siendo objeto de una reinterpretación a la luz de los procesos de desarrollo percibidos en diversos ámbitos de la vida social. Esta constatación posibilita sostener que un determinado valor institucionalizado ha perdido su validez en virtud de unos desarrollos sociales que lo muestran como una interpretación restrictiva de la vida social y de lo posible dentro de la misma. Igualmente, la crítica puede reconocer que los principios normativos que la sustentan se han configurado en su forma actual en un proceso de reinterpretación histórica de los mismos al hilo de los desarrollos y procesos de aprendizaje acaecidos. Esto le aporta una conciencia radicalizada de su propia historicidad, en cuanto que ha de constatar que tales procesos de reinterpretación histórica de los principios normativos permanecen *abiertos*, no están en absoluto clausurados.

Esta tercera forma de crítica inmanente (de la que podemos encontrar figuraciones fundamentalmente en la obra del autor que, dentro de lo que se suele denominar Escuela de Frankfurt, fue más influido por Hegel y Marx, a saber, Herbert Marcuse)⁴⁹ aparece como más *dinámica* que las otras dos, pues de principio se remite a las posibilidades de la formación social vigente. Alcanza además un grado mayor de radicalidad que las anteriores versiones de la crítica inmanente en cuanto que se remite a la *realidad* de la formación social existente (dado que las posibilidades explicitadas y alumbradas en ella son, en el sentido expuesto por Bloch y también por Ellacuría, *reales*)⁵⁰ y no meramente a los valores e ideales aceptados o a la ideología vigente. Por último, al no remitirse a los valores institucionalizados en su interpretación oficial sino a interpretaciones de los mismos desde principios normativos distintos y contrapuestos a los que sustentan la interpretación oficial o, más aún, a valores contrapuestos a los valores institucionalizados, valores excluidos del orden institucional pero compartidos por amplios colectivos sociales, este tercer formato de crítica inmanente está en mejores condiciones para efectuar un cuestionamiento radical del orden institucional y de sus valores sustentadores, en tanto que imposibilitadores de la realización efectiva de las posibilidades reales

históricas contenidas en la formación social de consecución de un estado de cosas que garantice la satisfacción de las necesidades fundamentales de los individuos y colectivos.

Esta tercera forma de crítica inmanente podría responder al problema representado por el cinismo con una estrategia propia: al contraponer el significado trascendente de los conceptos político-morales fundamentales a la interpretación de los mismos como coincidiendo con el orden institucional vigente, aspiraría a poner de manifiesto *el conflicto normativo de fondo* que caracteriza la situación actual de las sociedades desarrolladas. Un conflicto que puede sintetizarse en la confrontación entre el principio del beneficio privado, de la acumulación de capital, y el principio del bien común, entendido como la garantía de la satisfacción de las necesidades fundamentales individuales y colectivas. Como el destinatario de la crítica no es aquí (como sí parece serlo en las otras dos versiones de la crítica inmanente) el conjunto de la población, incluyendo a los sectores de poder, como colectivo que acepta y asume de manera generalizada los valores e ideales vigentes (de manera que puede llegar a convertirse en un problema para la crítica el distanciamiento de los sectores poderosos o incluso de amplios sectores de la población respecto de la validez y vigencia de tales valores e ideales), la tercera versión de la crítica inmanente puede afrontar mejor la situación definida por el cinismo ante los valores. Pues su destinatario es el conjunto de grupos que *sufren* el régimen social vigente. Su objetivo es ampliar el frente de oposición a tal régimen, de modo que la crítica sería también un medio de consecución de hegemonía social para determinados parámetros normativos carentes de institucionalización y contra los que se oponen explícitamente los sectores de poder. El cinismo queda sin efecto, en cuanto que la crítica no pretende *convencer* a los sectores de poder, sino ampliar el frente de *presión social* opuesto a los mismos.

Sintetizando, puede sostenerse que lo que diferencia a estos tres formatos de crítica inmanente es a qué se remiten en cada caso como punto de apoyo para su cuestionamiento de las injusticias y distorsiones

efectivas, es decir, dónde postulan el factor de trascendencia intrahistórica en el que sostienen su pretensión crítica. En el primer tipo de crítica immanente se trata de *los valores comúnmente aceptados en una sociedad, asumidos por el crítico como normativos* (y, en el caso de Honneth, como poseyendo un exceso de validez que permite el cuestionamiento de la figura histórica concreta de las instituciones en las que se plasman). En el segundo tipo de crítica son *los valores con los que la sociedad vigente se comprende y legitima a sí misma, concebidos como ideología, cuyo contenido de verdad habría que realizar* (lo cual exige la subversión de la realidad social y la abolición de tal carácter ideológico). En el tercer tipo de crítica immanente, se trata de *la realidad social*, en cuanto que definida por determinadas tendencias y procesos de desarrollo propios, a partir de los cuales cabe alumbrar posibilidades reales de la propia formación social de cara a un mejoramiento cualitativo de las condiciones de vida de la colectividad, cuya realización implicaría la trascendencia del orden vigente en la dirección de una nueva estructuración de las relaciones sociales.

Notas

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 151.

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵ G.W.F. Hegel, *Lógica*, Barcelona, Orbis, 1984, vol. I, p. 41 (sobre esta y las próximas citas de los suplementos de la *Enciclopedia*, cf. G.W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, vol. 8, pp. 86 y ss.).

⁶ Hegel, *Lógica*, ed. cit., p. 155. Esta concepción de la verdad, consistente en “que la objetividad se corresponda con el concepto”, sirve para caracterizar lo definitorio de la *idea*: “La idea es lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad”. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999, p. 283.

⁷ Hegel, *Lógica*, ed. cit., p. 41.

⁸ Ya el joven Hegel sostuvo que a la hora de confrontarnos críticamente con el Estado vigente, “se puede partir de la verdad admitida por parte de lo existente; en ese caso, los conceptos parciales contenidos en el concepto del Estado en cuanto un

todo se concebirán como universales en el pensamiento, y al lado de ellos se colocará comparativamente su universalidad o su particularidad reales”. De este modo, la crítica “hace patente la contradicción entre aquello que” el Estado “pretende ser (y lo cual reivindica sólo para sí) y lo que *es*”. G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 393.

⁹ Ver sobre esto H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1971.

¹⁰ Cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008. En otro lugar (en “Historia y crítica en el último Nietzsche”, en *Episteme NS*, Caracas, 2011, vol. 31, núm. 2, pp. 145-170), he sostenido quizá apresuradamente que las formas de exposición histórica en el último Nietzsche, la genealogía de la moral y el diagnóstico del nihilismo, constituyen modos de crítica inmanente. Ciertamente, la genealogía de la moral persigue criticar la apariencia objetiva del valor de los valores dominantes a partir de su historia efectiva y no acaso contraponiéndoles unos valores opuestos (aunque está claro que Nietzsche contrapone a los valores morales judeocristianos los valores aristocráticos que cree encontrar en el mundo antiguo y que habría que reinventar en nuestro presente), lo cierto es que el procedimiento que es la genealogía debería poder realizar su labor de desfundamentación de los valores dominantes sin remitirse a la validez de los valores originarios, respecto a los cuales los vigentes constituyen su inversión. La genealogía, pensada coherentemente, es un procedimiento histórico de confrontación de la apariencia actual de determinados valores con su historia efectiva. En este sentido preciso es una forma de crítica inmanente: critica un valor, su modo de presentarse como constituyendo y poseyendo un valor objetivo, a partir de su propia historia acaecida y velada interesadamente por las perspectivas que en el presente sustentan su posición de dominio sobre tales valores. En el caso del diagnóstico del nihilismo el asunto es más complejo, pues expresamente lo que Nietzsche sostiene estar haciendo es describir, narrar, un proceso en marcha y a dónde conducen las tendencias actuantes en él. Aquí la actitud del teórico es más próxima, como vamos a ver, a la hegeliana. No se critica, se describe el decurso de un proceso en realización y a dónde conduce. Nietzsche, en efecto, alaba este decurso, percibe en él virtualidades positivas que permiten la inserción de la praxis para impulsar el proceso en marcha hacia su completa realización, vislumbrada como necesaria y deseable. Sólo se puede hablar aquí de crítica inmanente en un sentido figurado, pues lo que hace el teórico con su diagnóstico del nihilismo es poner de manifiesto la negatividad intrínseca de la interpretación moral imperante en el presente y la dinámica autodestructiva que ello genera. El diagnóstico del nihilismo no efectúa una crítica del presente, puesto que lo que sostiene es que es el propio presente el que se autodesfundamenta, se

pone a sí mismo en crisis y produce su propio desmoronamiento. El cuestionamiento inmanente es efectuado propiamente por la realidad histórica misma, no tanto por la actividad crítica del teórico.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachete, 1968, vol. 1, pp. 108-9.

¹² Sobre esto ver H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1980, pp. 39 y ss.

¹³ K. Marx/F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1976, vol. 1, p. 345.

¹⁴ K. Marx/F. Engels, *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 1981, pp. 45 y 49.

¹⁵ K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, p. 76.

¹⁶ E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, París, PUF, 1995, pp. 98 y ss. y 103 y ss.

¹⁷ Ver D. Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 183, R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas & the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 64-5 y T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2013, p. 10.

¹⁸ M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, p. 289.

¹⁹ Held, *Introduction to Critical Theory*, ed. cit., p. 187.

²⁰ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 181 y 184.

²¹ En relación con esto, J. Muñoz se ha referido a la “convicción (...) de la izquierda hegeliana: la de que en las sociedades modernas –por definición, sociedades escindidas– se encuentran ya presentes de modo inmanente, esto es, consustancial a estas mismas sociedades, potenciales apreciables de esa autonomía, de esa vida lograda y de esa solidaridad que la propia Teoría Crítica había situado en el corazón de su programa. Y ello por mucho que paralelamente reconociera que en dichas sociedades modernas esos potenciales se encuentran a la vez reducidos, limitados, deformados”. J. Muñoz, “Melancolía y verdad. Aproximación a Th. W. Adorno”, en J. Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 15.

²² El método de *historización* (de los derechos humanos, del bien común, etc.) propuesto por Ellacuría puede ser considerado como un modo logrado de crítica inmanente en el sentido que estamos exponiendo aquí. La historización toma en serio por ejemplo la proclamación oficial de los derechos humanos como válidos para, a partir de la consideración de su relación con la realidad con la que pretende corresponder, cuestionar tanto el significado del derecho como la realidad existente. Se cuestiona el derecho porque en su forma proclamada no se hace cargo de las condiciones sociales y materiales de su apropiación universal. Y se cuestiona la realidad, porque en su constitución actual frustra todo intento de realización íntegra y universal de los

derechos, por lo que se requiere su subversión. Sobre el método de historización, ver I. Ellacuría, *La lucha por la justicia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2012.

²³ Th.W. Adorno, *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004, pp. 434-5.

²⁴ *Ibid.*, p. 435.

²⁵ *Ibid.*, p. 442. En todo caso, Adorno en ese texto de 1954 que estamos citando (“Contribución a la doctrina de las ideologías”) parece hablar de la crítica ideológica como de algo del pasado, pues diagnostica en el capitalismo de postguerra una transformación profunda del significado de la ideología, la cual ya no puede ser concebida como “un velo encubridor”: “Como ideología no queda nada más que el reconocimiento de lo existente mismo” (*ibid.*, pp. 445-6). O sea, la ideología se ha reducido a la afirmación de que las cosas son como son, con lo cual, sostiene Adorno, “la realidad (...) se convierte en ideología de sí misma” (*ibid.*, p. 446).

²⁶ Geuss ha referido esto de manera pregnante: “Adorno fue el que propuso de manera más consistente una aproximación contextualista o historicista a la reflexión en general y a la crítica de la ideología en particular”. Lo que sostiene este contextualismo o historicismo es que los “principios epistémicos de los agentes y sus criterios de aceptabilidad reflexiva varían históricamente. Nuestros criterios de aceptabilidad reflexiva y los ideales sociales y culturales en virtud de los cuales criticamos las sociedades y las ideologías son sólo parte de nuestra tradición y carecen de justificación trascendental o de fundamentación absoluta”. Geuss, *The Idea of Critical Theory*, ed. cit., p. 63.

²⁷ Th.W. Adorno, *Terminología filosófica II*, Madrid, Taurus, 1977, p. 236.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 237.

³⁰ Th.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1993, p. 45.

³¹ Th.W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 33-34. Para Adorno, la crítica inmanente es “la confrontación de la cuestión con lo que pretende ser desde sí misma, según su concepto”, Adorno, *Escritos sociológicos I*, ed. cit., p. 242.

³² Adorno, *Escritos sociológicos I*, ed. cit., p. 201.

³³ Ver N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

³⁴ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011.

³⁵ Sobre esta temática puede verse además mi trabajo “Sobre la pretensión de trascendencia de la crítica inmanente”, en *Diálogo Filosófico*, Madrid, 2013, núm. 85, pp. 55-75.

³⁶ M. Walzer, *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 66.

³⁷ *Ibid.*, p. 59.

³⁸ Ver L. Boltanski y È. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

³⁹ Ver sobre todo su obra *Das Recht der Freiheit*, ed. cit.

⁴⁰ En esta versión de la crítica immanente podríamos incluir la posición de H. Rosa, para el que “la crítica social puede desarrollar hoy una fuerza argumentativa convincente allí donde contrapone la ‘promesa fundamental de la modernidad’, su *proyecto cultural y político de la autonomía*, a los procesos de modernización independizados y con ello hace visible *que las condiciones sociales de la modernidad tardía dificultan crecientemente o imposibilitan una vida lograda según los criterios aún válidos culturalmente de la modernidad, y por lo tanto precisamente esta sociedad misma*”. H. Rosa, “Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik”, en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 30-1.

⁴¹ Desde la perspectiva de Honneth se podría decir que no cabe una realización y plasmación institucional *plena, íntegra*, de los valores e ideales modernos, en tanto que su exceso de validez lo imposibilita de principio; sólo cabrían diversos grados de realización de tales valores, aproximaciones asintóticas, por así decirlo, pero sería ontológicamente imposible la plena realización de tal exceso de validez.

⁴² Ver A. Honneth, *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 60-1.

⁴³ Según Martin Jay, Adorno a partir de *Minima moralia* habría sido cada vez más escéptico respecto a la capacidad de la crítica ideológica immanente para tener efectos verdaderamente críticos en un mundo en el que la brecha entre ideología y realidad tendía a diluirse. M. Jay, *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 35.

⁴⁴ Según Jaeggi, la “crítica immanente es transformadora. (...) Pero la transformación que aquí se vuelve necesaria abarca, esto es decisivo, ambas: la realidad deficiente y las normas mismas. Las normas no permanecen incólumes respecto a la circunstancia de que no se hayan realizado en una situación dada. La crítica immanente es entonces simultáneamente crítica de una praxis a partir de normas (con las cuales aquella no coincide) como la crítica de esas normas mismas. (...) Esto significa que la realidad contradictoria (una realidad, en la que las normas sólo pueden realizarse de manera contradictoria) exige una *transformación de ambas: de la realidad y de las normas*”. Ver R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, en Jaeggi y Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, ed. cit., p. 288.

⁴⁵ Ver M. Salonia, *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlín, Akademie Verlag, 2011, p. 195.

⁴⁶ En 1976 sostuvo Habermas, anticipándose a un proceso que ha ido a más: “Entre tanto, la conciencia burguesa se ha tornado cínica: (...) los contenidos normativos vinculantes se han desprendido de modo radical. Ahora bien: si los afectados son los propios ideales burgueses, tal como se torna consciente de una manera más abierta en épocas de recesión, faltan entonces valores y normas y los que pudiera apelar comprensivamente una crítica que procediese de modo immanente”. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 11.

⁴⁷ Ver por ejemplo Adorno, *Escritos sociológicos I*, ed. cit., pp. 427-446.

⁴⁸ Ver A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, ed. cit., pp. 86 y ss.

⁴⁹ Ver H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *id.*, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1984 y, del mismo autor, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1970 y *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 19-28. También se puede incluir en esta versión de la crítica inmanente, en cuanto que crítica que cuestiona la realidad vigente en virtud de sus *posibilidades históricas*, la propuesta de Stahl de concebir la crítica inmanente como aquella que a partir de la realidad social, en este caso, a partir de las prácticas sociales, explicita los potenciales normativos que podrían sustentar una crítica radical capaz de trascender las relaciones sociales establecidas, ver T. Stahl, *Immanente Kritik*, ed. cit., pp. 10-15.

⁵⁰ Ver E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, vol. 1, pp. 268-295 e I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, pp. 554 y 562.



Recepción: 19 de agosto de 2013
Aceptación: 25 de septiembre de 2013

EL CIERRE ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER

Julio Quesada Martín
Universidad Veracruzana

I

*¿Y por qué no ha de haber misericordia
después de que los párpados nos cierran
unas manos, o el fuego, o la intemperie,
si nos lo prometió nuestro Maestro?*

*Oh, qué grato deber el de quererte,
luciérnaga clavada en una cruz,
mariposa judía que alzó el vuelo
para que toda realidad se abriera
más allá de nosotros.*

II

*De la mano del padre vio la niña
cómo Dios descendía del naranjo
fragante y leve en su Resurrección.
Y en su puño apretado lo custodia,
como un sol dibujado,
como arena del mar.*

Juan Miguel González: *Visión de la piedad*

Para los licenciados Andros Ulises Rodríguez Saldaña
y Christian Goeritz Álvarez, colaboradores y amigos

1. *Einfühlung* como Libertad

La primera vez que apareció en mi vida el término “empatía” (*Einfühlung*) fue gracias a ese gran fenomenólogo latinoamericano llamado Julio Cortázar. No sé si el escritor argentino se había acercado a la fenomenología o la había estudiado, pero sí estamos en condiciones de afirmar que una buena parte de sus novelas y relatos cortos, como *Rayuela* y “El perseguidor”, justifican el que señalemos una analogía entre esta escritura literaria, narrativa, y el método fenomenológico basado en la multiplicidad de descripciones sobre un mismo tema. Amo y quiero ser amado, tengo miedo a morir y a la soledad, este dolor que no me deja, no llego a final de mes, la alegría de mis amigos, el nuevo comienzo de la vida que son mis hijos, el insomnio, el remordimiento y el perdón, la inseguridad y la violencia... El caso es que con unas cuantas esencias la literatura como la fenomenología tendrá que dar cuenta de ese infinito que late en las tangentes o secantes entre lo eidético y lo particular concreto: mi cuerpo multiplicado por los demás cuerpos. Con un número bastante reducido de esencias el escritor, como el fenomenólogo y como el músico, tiene que hacer una literatura infinita teniendo como tarea o empresa, sea consciente o no, la renovación infinita del mundo como forma de salvar al mundo y a los asuntos humanos de su muerte que no es otra cosa sino la repetición de lo mismo, el encadenamiento a una sola forma o manera de ser. Julio Cortázar también era ensayista. En su libro *La vuelta al día en ochenta mundos*, Tomo II, leemos lo siguiente:

Si conocer alguna cosa supone siempre participar de ella en alguna forma, aprehenderla, el conocimiento poético se desinteresa considerablemente de los aspectos conceptuales y quitinizables de la cosa y procede por asalto e ingreso afectivo a la cosa, lo que Keats llama sencillamente tomar parte en la existencia del gorrión y que después los alemanes llamarán **Einfühlung**, que suena tan bonito en los tratados (1968: 173. Negritas en el original).

El *Diccionario de uso del español* de María Moliner define el término “empatía” de la siguiente forma: “Capacidad de una persona de participar

afectivamente en la realidad de otra” (2009: 1129). Para la fenomenología de Husserl la “empatía” es algo tan esencial para esta fenomenología, y subrayo “esta fenomenología” para ir desmarcándome filosóficamente de Heidegger, que forma parte de la estructura perceptiva del mundo. Frente a la crisis desatada en Europa por las ciencias europeas que podemos rebautizar como antipáticas tanto desde *Krisis* como desde las conferencias que el Husserl enfermo y heroico da los días 7 y 10 de mayo de 1935 en el Círculo Cultural de Viena con el título “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, contra el naturalismo y la impregnación profunda del mismo en las ciencias del espíritu alemán¹ que entienden por subjetividad algo que ya nada tiene que ver con la autonomía de la conciencia personal; sino con el neo-naturalismo existencial-histórico del Volk o pueblo. Contra esta “no filosofía” rehén del naturalismo del “mundo circundante”, aquel filósofo levantó su voz para defender la idea de “espíritu” desde su único marco posible: el teórico. Sólo que desde la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* lo meramente teórico se transforma, desde la propia intencionalidad de la conciencia, en “empatía” en tanto que la *teleología* del espíritu de Europa tiende al infinito desde, para decirlo con la ontología de Spinoza, los modos infinitos de la sustancia; infinitud que, a su vez, se constituía fenomenológicamente como “autonomía” y “libertad” de cada persona o espíritu. Es este *telos* de la idea fenomenológica de Europa (Javier San Martín) lo que anima, impulsa y alegra el corazón de las personas al darnos cuenta de que este espíritu tiene más fuerza por su argumento y afectividad que el naturalismo de la vuelta al origen de las fronteras del Ser y todos aquellos “destinos históricos” de una concepción de la comunidad [*Gemeinschaft*] aherrojada ontológicamente al “sí mismos” de una inalterada e inalterable identidad que marca la diferencia ontológica con los otros en tanto “existencia inauténtica” o “impropia” (Martin Heidegger: *Ser y tiempo*, §74 y §9).

Ante la fenomenología de Husserl los cortes ontológicos (y políticos) que da Heidegger se desvanecen en la perspectiva infinita de “ser” como

vasos comunicantes. La fenomenología, como se ve en la práctica de las dos conferencias de Viena, no puede hacer filosofía en función de la “destrucción” de la historia de la ontología tal como, a la inversa, pretende Heidegger. Husserl en Viena, y con lo que políticamente estaba cayendo: nacionalsocialismo a mansalva para toda Europa y Occidente, levanta su voz siempre y únicamente filosófica para luchar por la filosofía como quien lucha por la libertad. Se desmarca Husserl del historicismo alemán y, aún más, del nuevo concepto de “historicidad” desde el que se cuenta la historia de la filosofía como “patrimonio” de Occidente. Husserl arremetió en público contra esta traición de los intelectuales basada en imponerle a la filosofía y a la ciencia un origen histórico-existencial de radio de acción determinado por el contacto puro (es decir, auténtico) con ese origen. Y es que la meta se vuelve origen. Grecia sólo es de los alemanes o, mejor dicho, de los pueblos nórdico-germánicos cuya “existencia” (*Existenz: Ser y tiempo*, §9 y §77), a través del legado (unilateral) de los griegos, se transforma en la nueva “sustancia” o “bienes patrimoniales” cuya ontología la hace Heidegger. De tal forma que este animal humano es tan increíble, tan fantástico, que puede llegar a vivir allende su mundo circundante, que ninguna patria o *Heimat* del ser es capaz de aherrojarlo o encarcelarlo en ningún suelo o tumba. “—¿Cómo?, ¿un animal que ama la infinitud de la Resurrección que late en la tercera transformación del espíritu [*Geist*] que va de Camello a León y de éste al Niño, lo que significa, ontológicamente, “un nuevo comienzo” [*ein neuen beginnen*]?” (1975: 51), preguntó una tarde Nietzsche a los sabios y virtuosos de la Cátedra Nietzsche de Weimar² saliendo intempestivamente de su nicho en defensa del “hebreo Jesús”, del “noble” hebreo (1975: 116) “—¡En efecto! (gritó Edith Stein desde Auschwitz). No ya un fenómeno, sino un fenomenólogo”.

El espíritu de Europa acaba dejando atrás el origen del nacimiento de las ideas porque espíritu (*Geist*) nada tiene que ver ni con el suelo (*Boden*) ni con la sangre (*Blut*), sino que espíritu, reclamaba Husserl desde Viena cuatro años antes de la invasión de Polonia por el III Reich, es la chispa, la luz que alumbraba (luz y empatía) los asuntos humanos en

tanto espacio público intersubjetivo en donde la pluralidad (Husserl-Levinas) se desvela en el rostro del otro infinito.

El fenomenólogo de la fenomenología husserliana sabe que pensar no lo hago yo solo sino, conmigo, todo el ancho mundo. Es nuestra gran esperanza y nuestra gran libertad. El fenomenólogo sabe que ponerse a pensar es ya estar fuera de sí, ajeno a todo tipo de autoidentidad, incluso, y sobre todo, corporalidad. La *Einfühlung* no es ajena a la conciencia del mundo que no trata de “conducir” (*Einführung*) en el sentido de la conducción metafísica de las masas mediante un Dictador o Guía. Cuando el fenomenólogo toma conciencia de sí lo hace a través del mundo que es tanto ser sensible como ser sentido; y comprende con Julio Cortázar que su mundo está permeado por el mundo y sus infinitos modos de existencia que participan de mi existencia y yo de las suyas. Habrá un espacio-tiempo siempre carnal en el que la vuelta al día la hagamos en ochenta mundos; pero posiblemente ayer o pasado mañana sean 39 o 122. Nunca se sabe a ciencia cierta en cuántos mundos late el corazón y Mundo-logos de una fenomenóloga o de un fenomenólogo; tan sólo el *Dasein* = *Volk* = *Boden* = *Sprach* = *Staat* sabe ontológicamente que su vida se compone reductivamente de un único y exclusivo y excluyente cuerpo.³ Todo lo contrario, la fenomenología husserliana siendo una invitación a volver a la filosofía es, al mismo tiempo, una invitación a salir de nosotros mismos. Por eso ser nazi y fenomenólogo es una contradicción en sus términos. La fenomenología de Husserl invita a burlar a ese defensa encajoso llamado naturalismo y científicismo en los que buscan fundamento o suelo los cobardes. No otra cosa que la propia intencionalidad de la conciencia, o simplemente conciencia, nos devuelve tras el vendaval de las ciencias modernas y sus especializaciones al continuum de la vida o de la existencia que no admite ningún tipo de censura o *apartheid* ontológico. Husserl, en aquella Viena de 1935, se atrevió a hablar de la comunidad del amor, no de la comunidad étnica tal como estaban llevando a cabo el nacionalsocialismo y la hermenéutica de la facticidad histórica del *Dasein-Volk* como “arquetipo” del ser. Un

modo de existencia comunitaria radicalmente anticristiana y antiliberal basada en los antepasados y en la sangre, en la pura tradición del origen alemán; lo que en filosofía política se acabó definiendo como “Estado étnico”. Desde el Círculo de Cultura de Viena Husserl describía fenomenológicamente (“a las cosas mismas”) la esencia de la disputa: o nacionalsocialismo o fenomenología, o la sangre o las ideas. Y tuvo el valor de decirlo en público:

Con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva reformación (...). Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito. Con ello, precisamente, surge una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud: el de una infinitud de las generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas. Esto ocurre primero en el espacio espiritual de una sola nación, la griega, como desenvolvimiento de la filosofía y de las comunidades filosóficas. Conjuntamente con ello surge primero en esta nación un espíritu de cultura universal, que atrae a su esfera a la humanidad entera, y constituye así una transformación progresiva en forma de una nueva historicidad (2010: 88-89. Cursivas nuestras).

No tengo pruebas, pero todo hace suponer que esta conferencia es, al menos en parte, una dura tunda al *Discurso de Rectorado* de Heidegger de 1933 en donde el rector identificó el “espíritu” de la auténtica filosofía y ciencia con el “cuidado” (Sorge) de “la sangre y la tierra” (2009: 15).⁴ Pero es obvio que Husserl estaba diciendo que el fundamento espiritual de Europa no era la raza. Este suelo (*Boden*) es el nuevo punto arquimédico del nuevo pensar de la Alemania hitleriana que sustituye al otro suelo sin patria propuesto por Descartes en su “Cogito ergo sum”. Gracias a Husserl, a quien hoy festejamos con Edith Stein y con quien nos solidarizamos contra los antipáticos que nada quieren saber de la humanidad empática en la alegría y en el dolor, en el conocimiento y el arte o la religión, gracias a la *Einfühlung* Merleau-Ponty pudo llegar a afirmar en *Lo visible y lo invisible* que “mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo (es un precepto)

y, además, el mundo es partícipe de esta carne de mi cuerpo” (citado por Roberto Esposito en *Bíos. Biopolítica y filosofía*, p. 257). El hecho de que la cita aparezca en el nudo gordiano de la obra citada de Esposito no es, ni mucho menos, baladí; sino una de las claves natiheideggerianas más importantes del logos-Mundo empático. Movimiento espiritual-empático de la fenomenología que tiene un claro antecedente en el Husserl de Viena enfrentado filosóficamente al nazismo cuando afirmó: “El espíritu es real, es objetivo en el mundo, está fundado como tal en la corporalidad” (1991: 352). Pero aquello no lo hubiera podido afirmar Merleau-Ponty sin dejar atrás el marco de la ontología de la temporalidad de *Ser y tiempo* para hacer posible que la filosofía europea, batalla y campo de batalla de la Segunda Guerra Mundial, volviera a la fenomenología de Husserl: no al cuerpo de la tradición, de la tribu o del pasado, sino al descubrimiento de la estructura corporal de nuestra percepción del mundo. Es la estructura perceptiva del mundo, señalada por el fenomenólogo francés, lo que desmonta y destruye el fundamento biopolítico del nazismo ya que percibir el mundo tampoco lo hago yo solo sino conmigo todo el mundo: no sólo el mundo animal y vegetal sino también el de las cosas.

La empática percepción del mundo no es un deber formal kantiano sino que brota de la carne del mundo de la que estamos hechos. Maurice Merleau-Ponty marcaba de esta forma su distancia biopolítica con el nazismo y con la ontología heideggeriana así como con su continuación en *Carta sobre el humanismo*. La aparente contradicción entre ser nazi y fenomenólogo a la vez quedaba explicada desde dentro de la filosofía: lo que al fenomenólogo Merleau-Ponty le hace estar en la Resistencia intelectual contra la ocupación nazi no es otra cosa que su percepción del mundo. Teóricamente puede explicarse desde el espíritu de la fenomenología que se opone a la ontología heideggeriana porque ésta separa de forma abismática la realidad del hombre de la de los animales, haciendo posible un imaginario léxico que separa de forma radical a la vida de la existencia histórica (*Volk*). Muy al contrario, la estructura de la percepción fenomenológica del mundo dinamita desde dentro todo

intento de hacer diferencias ontológicas; las mismas, como veremos, que posibilitaron al Heidegger de 1927 separar la vida humana o la existencia en dos bloques o “arquetipos” radicalmente opuestos entre sí.

Gracias a la corporalidad intersubjetiva husserliana Merleau-Ponty penetró en el cuerpo étnico del nazismo (*Ein*) para darle la razón a Husserl cuando afirmaba que “El ser espiritual es fragmentario” (1991: 352) y su tarea no consiste en hacer bloques sino en la renovación infinita de las ideas. Es la vuelta a la filosofía, la vuelta a la persona. La filosofía se hace mundo. Esto significa para Merleau-Ponty que “no se puede poner ninguna forma de ser sin referirse a la subjetividad” (*Lo visible y lo invisible*, p. 206). En este punto Merleau-Ponty nos saca de un golpe de la anestesia moral y política que producen tanto el nazismo como la ontología heideggeriana al abrir todos los cerrojos y cierres gracias a los cuales el yo, el individuo, la pluralidad del mundo, habían sido destruidos en aras de una sola forma de vida. Nunca, continuaba afirmando Husserl, nunca habrá una ciencia objetiva del espíritu salvo que se destruya el drama de nuestra subjetividad. “A causa de su objetivismo, la psicología no puede siquiera tematizarse el alma, esto es, el yo que hace y padece, en su sentido más esencialmente propio” (1991: 354). Por lo tanto la carne es, en mi opinión, el hallazgo filosófico-político más decisivo del siglo xx, del siglo de los Totalitarismos del Cuerpo Único; pero muy especialmente del nazismo (*Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*) en tanto que el Racismo (ya biológico, ya metafísico) es el enemigo público número uno de la fenomenología como principio excéntrico –por empatía, por amor, por conciencia– de la modernidad.

Fuera posible pensar que si Husserl nunca tuvo como paradigma del Estado a la metáfora de Hobbes que convirtió a aquél en un solo cuerpo y cuya cabeza sólo puede ser el Leviatán o Calígula, creemos que esto se debe al alma singular con cuerpo propio cuyo drama rechaza la opción política totalitaria que vino a destruir la subjetividad. La fenomenología, entonces, es de por sí “antagónica” del Estado o *Reich*. Y así como su tarea arcóntica consiste: a) ontológicamente en salvaguardar la infinita riqueza plural de

Lebenswelt, que no tiene que inventar sino descubrir como hace el novelista o el poeta a través de la técnica fenomenológica de las variaciones, esta tarea fenomenológica consiste, decía, en salvar el nacimiento continuo de la vida y del mundo a través de la singularidad de esa palabra que renueva los asuntos humanos hasta el infinito de las apariencias contra el naturalismo epistémico y sus inercias finitas; *b*) a nivel político la fenomenología tiene como tarea arcóntica estar siempre en la duermevela para que el Estado o la esfera de la política no acabe deglutiendo las demás esferas de la vida humana. La ontología que se nutre de la riqueza plural de *Lebenswelt* es el fundamento del humanismo liberal del fenomenólogo.

El estado no es para Husserl [afirma Karl Schuhmann] un fin en sí mismo o un absoluto. No es un medio positivo para la promoción del propósito final de la totalidad de las mónadas, sino que tiene la tarea negativa de impedir que este propósito pueda ser frustrado (1991: 100).

Una ojeada al Discurso de Rectorado de Heidegger de 1933, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, bastaría para percatarnos de la distancia y el desamor que existe entre Heidegger y la fenomenología de Husserl.

2. Encadenamiento

En 1934, a los seis meses de la victoria del nazismo en Alemania, Emmanuel Levinas publicó un artículo titulado “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” (2006). No son unas reflexiones cualesquiera, sino reflexiones fenomenológicas sobre la filosofía del hitlerismo. La conclusión de Levinas de 1934 coincide con la conclusión a la que llega Emmanuel Faye en su obra *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía* (2009): que la filosofía del hitlerismo y la filosofía de Heidegger tienen un mismo presupuesto, el final de la filosofía. La esencia del nazismo se entiende a través de un término: “encadenamiento” (2009: 16). El alma, el espíritu, el yo, se identifican con el cuerpo. Yo soy mi propio cuerpo.

La identificación no es una metáfora; hay que entenderlo de forma literal: yo = cuerpo. Esto no quiere decir que el nazismo sea un materialismo; tanto en su vertiente biológica como en la metafísica no se rechaza la existencia del alma o del espíritu. Lo que ocurre es que ni el alma ni el espíritu son, explica Levinas, puntos de apertura a lo trascendental sino la constatación o cierre de su finitud. Desaparece de la filosofía del hitlerismo todo vestigio de infinitud y apertura a lo otro de sí mismo, el cuerpo étnico, de forma que aquellos viejos conceptos de la tradición hebrea y greco-cristiana-moderna como “yo”, “sujeto”, “individuo”, “alma” o “persona” quedan sustituidos por el propio cuerpo. Ahora bien, señalaba Levinas, si este cuerpo no existe, si esta raza no existe, “entonces hay que inventarla” (2009: 17). Fenomenológicamente Levinas podía, entonces, definir el racismo nazi como producto de “fuerzas elementales” ajenas por completo a la filosofía basada en “ideas” (2009: 20). Que en el nazismo no haya ideas quiere decir que su espíritu se basa única y exclusivamente en el cuerpo, en la sangre. Es este “encadenamiento” querido lo que va a hacer posible transformar la subjetividad moderna cartesiana, kantiana y husserliniana, sin suelo, en la verdadera subjetividad del pueblo alemán: la raza. Gracias a este movimiento la biología, la herencia, el pasado, se espiritualizan a la vez que el alma queda biologizada. La raza es el destino y origen del ser alemán. Estar encadenados a su raza (o al Dasein = Volk heideggeriano) acaba siendo la mayor libertad a la que puede aspirar el auténtico humanismo.

Roberto Esposito ha señalado en *Bios. Biopolítica y filosofía* que Michel Foucault fue el primero que, en *Defender la sociedad* (2001), propuso analizar la filosofía del nazismo desde la perspectiva de la biopolítica. Para Foucault el racismo nazi es una “excrecencia” de la modernidad porque invierte la lucha de razas en un “monismo biológico”: la lucha por la raza, en singular (2001: 80-81). Esta es la base biopolítica del Estado étnico alemán y su novedad frente a las categorías políticas modernas ya que desde el monismo biológico se fractura la continuidad de la vida entre los que deben vivir y los que deben morir. Ahora bien, para

Foucault la “antinomía” que el nazismo introduce en el pensamiento moderno es que la filosofía del hitlerismo piensa que la pureza racial de la sangre alemana sólo puede mantenerse si la muerte de los que no deben seguir viviendo progresa geométricamente. Al llegar a este punto, la vida se sostiene en función de la capacidad para eliminar a los otros, la hermenéutica clásica queda muda ante la biopolítica del nazismo.

Ha sido Roberto Esposito quien en su monumental trabajo, *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2006), nos abre la caja negra del nazismo para comprender (y repudiar a fondo) cómo la Muerte acaba como señora del discurso biopolítico del III Reich. Esposito menciona tres dispositivos esenciales que convierten a la biopolítica nazi en un “paradigma inmunológico”: 1. la absoluta normatividad de la vida; 2. el doble cierre del cuerpo y 3. la destrucción del nacimiento (2006: pp. 73 y ss; 175 y ss.; 222 y ss.). En relación con lo que he denominado “cierre ontológico” de *Sein und Zeit* diremos algo sintético del “doble cierre del cuerpo”. El primer cierre ya lo había señalado Levinas como “encadenamiento” del alma o espíritu al propio cuerpo sin posibilidad, decíamos, de apertura. Pero lo que otorga espiritualidad a este primer cierre es el segundo: los cuerpos arios quedan subsumidos, a su vez, en ese gran cuerpo del pueblo ario en donde literalmente desaparecen como individuos para formar parte orgánica del único cuerpo, la raza nórdico-germánica. Este doble cierre es horizontal y vertical porque todos los cuerpos forman un solo cuerpo espacial en el Reich pero, a su vez, y esta es la clave, este cuerpo extrae su fuerza espiritual de la raíz, del suelo de los antepasados heroicos que salvaguardaron la pureza racial. La línea horizontal del espacio queda atada o encadenada al tiempo del origen que no es otra cosa que la sangre buena. Por lo tanto, la única tarea del Estado étnico nazi es la de cuidar este patrimonio. Y justamente por este movimiento hacia el origen el III Reich quedó encadenado y triturado por su única función inmunitaria frente a los gérmenes del interior alemán y del exterior. Esta tanatopolítica es una antinomía en el corazón de la modernidad, decíamos con Foucault, porque escapa a toda lógica

moderna, incluida la de *El Capital*; pues la soberanía alemana ya no depende de la explotación de los otros sino de la eliminación o exterminio de todo lo que pone en peligro la salud del pueblo. Esposito recuerda que los enemigos de Alemania no sólo son enemigos del pueblo alemán sino enemigos de la vida misma (2006: pp. 23-31).

3. Racismo ontológico

Ahora bien, Heidegger sabe muy bien que la vuelta a la “comunidad” (*Gemeinschaft*) no puede llevarse a cabo bajo ningún concepto sin destruir las categorías fundamentales que alumbran ontológicamente a la República de Weimar: el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona que posibilitan la pluralidad de partidos y de sindicatos, la libertad de prensa y de religión, la libertad de cátedra, en fin, la libertad de expresión. La tarea ontológica de *Ser y tiempo* es una tarea política de gran alcance revolucionario conservador en línea con el espíritu del totalitarismo nazi en tanto final de la filosofía. En efecto, la destrucción de las categorías fundamentales de la ontología moderna de raíz hebraico-greco-cristiana y democrática como “sujeto”, “yo”, “alma”, “espíritu”, “razón” y “persona”, tal como (y en ese orden) lo revela el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* titulado “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, constituye la síntesis de un programa a desarrollar como parte del acontecimiento del final de la filosofía de la subjetividad moderna que, a partir de 1933, entroncará directamente con la filosofía del hitlerismo. De esta forma *Ser y tiempo* se inscribe, como tantas otras obras de su época, en el marco de lo que Roberto Esposito nombra como “El paradigma de inmunización” (2006: p. 73-123).⁵ En efecto, la pregunta metafísica por el Ser o el origen (*Ursprung*) de la existencia del *Dasein-Volk-Staat* se torna con Heidegger en una lógica radical del origen que interroga “¿Por qué hay Dasein y no más bien Nada?” que, a la postre, remitirá una y otra vez a la pregunta del único pueblo metafísico que puede aún salvar a Occidente: “¿Quiénes

somos nosotros mismos?”. Identidad ontológico-existencial que remite a la finitud y exclusividad o “irreferencia” de la facticidad histórica del *Dasein*.

No es de extrañar, pues, que en el mismo párrafo 6 de *Ser y tiempo* que anuncia la tarea de una destrucción de la historia de la ontología, en ese mismo capítulo Heidegger pueda exigir como parte de la ontología de la temporalidad del ser, la “demostración del origen [*Ursprung*] de los conceptos ontológicos fundamentales” (2009: 43) del pensamiento griego. El término alemán que re-define la tarea hermenéutica de la facticidad histórica es *Geburtsbriefen*: “certificados de nacimiento”. Sí, es verdad, parece increíble pero lo tenemos en la página 33 de la traducción de Gaos y en la página 43 de la de Rivera, así como en alemán en la p. 22 de la edición alemana de Max Niemeyer. Hasta donde he leído ningún especialista ha señalado esta “casualidad” del *Zeitgeist* o espíritu alemán de la época. Pero nosotros lo tomamos en serio puesto que el cierre ontológico de *Ser y tiempo* comienza, precisamente, en este autoblindaje del pensamiento greco-alemán frente a la historia de la ontología y su devenir intersubjetivo e intercultural. Ahora bien, si en el §6 de su obra maestra se exige la certificación del nacimiento de las categorías del “inicio” de la filosofía esto sólo es posible si, de alguna forma, ya se pisa el suelo del inicio. Y, a su vez, este nuevo suelo [*Boden*] del pensamiento heideggeriano que exige el certificado de nacimiento de las categorías fundamentales nos está indicando que Heidegger ha abandonado el marco teórico de la filosofía que no es otro que el de las ideas y los argumentos.⁶ Primero se les exige el certificado de nacimiento a las categorías fundamentales del pensar (§6) e, inmediatamente después, (§9), se rompe el *continuum* de la vida y de la historia mediante el abismo que abre la diferencia ontológica entre dos modos de existencia radicalmente incompatibles: la *Existenz* alemana y la *existentia* latina que reciben el calificativo ontológico, respectivamente, de “existencia auténtica” y “existencia inauténtica”, “existencia propia” y “existencia impropia” (2009: 63-64).

Pero dada la importancia del asunto de las “partidas de nacimiento” de las categorías de la ontología griega nos vamos a detener en la raíz del

problema que no es otro que la concepción anti-filosófica del espacio y del tiempo en la ontología de Heidegger.

El ontólogo del *Dasein* = *Boden* = *Sprach* = *Volk* = *Staat* (ser-aquí = suelo = lengua = pueblo = Estado) bautiza el nacimiento del saber histórico con el agua bendita de la *Sorge* (cuidado), de ahí que pueda exigir propedéuticamente los “certificados de nacimiento” de las categorías del pensamiento griego desde el inicio de su obra maestra. Martín Heidegger utilizó el mismo término que había utilizado Kant en la *Crítica de la razón pura: Geburtstbrief* –“partida de nacimiento”. No estaba bromeando ni se trata de una metáfora. Está existencialmente pidiendo las partidas de nacimiento de “espacio” y “tiempo” y, al hacerlo, habla de Kant y de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” (nombrando a este autor en varias ocasiones: pp. 33 y 34 de FCE). Es un cruce de caminos sin retorno; lo suficientemente grave como para hincar el diente en este problema. Martín Heidegger vuelve del revés los conceptos del entendimiento desde su propia raíz. El “a priori” no está en el común de las gentes: el entendimiento, sino en el *Boden* o suelo, obviamente patrio. Él busca el fundamento del *sum* –o el “ser” del *sum*– que ya no puede ser otra categoría sino su “suelo”. Tampoco se trata de una metáfora poética romántica. Ni la traducción de José Gaos ni la de Rivera aciertan, pero la de Gaos está más afinada por la carga de verticalidad que puja en el término español “base”. El fundamento del fundamento ya no puede ser otro fundamento categorial, sino existencial-histórico; asimismo, y al revés, cuando Heidegger afirma que las categorías “yo”, “sujeto”, “alma”, “razón” y “persona” están caídas en la heterogeneidad utiliza el término “sin suelo” o “falta de suelo” [*Bodenlosigkeit*] que tenemos, por ejemplo, en la p. 32 de *Ser y tiempo*, FCE.

Heidegger se está refiriendo al §13 de la *Crítica de la razón pura* que se dedica a los principios de una deducción “trascendental” en general. ¿Qué decía ahí Kant? Frente a Locke está afirmando que:

esos conceptos han de exhibir, por lo que se refiere a su futuro empleo –que ha de ser completamente independiente de la experiencia– una partida de nacimiento

{*Geburstbrief*} enteramente distinta a la de una procedencia empírica (B 119-120; A 87. Alfaguara, p. 122. *Kr.V.*, Band I, 27).

Martin Heidegger en el §6 (“La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”) de *Ser y tiempo* no está pensando, desde luego, en un certificado de nacimiento empírico para las categorías fundamentales del pensamiento griego porque ya ha desaparecido del mapa ontológico la categoría de experiencia basada en una común naturaleza humana, sino su partida de nacimiento histórica, su historicidad.

Este poner de manifiesto la procedencia [*Herkunft*] de los conceptos ontológicos fundamentales, o investigación o exhibición de su “partida de nacimiento”, no tiene nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico (*Ser y Tiempo*, §6. FCE, p. 33. Hemos traducido *Herkunft* como procedencia).

Esta hermenéutica ontológica del *Dasein = Volk = Boden = Staat* –§74, §75, §76 y §77 de *Ser y Tiempo*– también investiga el a priori de los conceptos griegos pero exactamente al revés de como lo había llevado a cabo Kant. Quiere esto decir que el a priori y lo trascendental siguen funcionando en la ontología del *Dasein = Volk*, pero sin subjetividad o con la subjetividad ya identificada al *Volk*. Al llegar aquí se podría considerar que todo pueblo por el mero hecho de poder presentar su “partida de nacimiento” ya está incluido en la historicidad del ser como pueblo histórico, auténtico o propio. Es un error que Heidegger cortó en seco: nada de malas relativizaciones, es decir, la ontología del ser como *Dasein = Volk* carece de perspectivas históricas del tipo historicismo. A su vez, sigue funcionando el término “trascendental” pero dándole un giro antikantiano y antimoderno ya que toda la posible trascendencia y trascendentalidad ya están en el *Dasein = Volk*. El pueblo funge como lo trascendental-inmanente para el *Dasein* que, por esta razón hermenéutica, debe dejar de ser un yo, un individuo, sujeto o persona para fundirse en el destino de la comunidad del pueblo (§74). He ahí la razón principal de mi tesis: Heidegger provoca un cortocircuito entre el ser-aquí y el pueblo; una fusión y círculo vicioso (para los modernos)

que va a actuar, sin embargo, como “pre-juicio” del “propio” pensar. Así, pues, lo que sería para la filosofía moderna y, especialmente, para Husserl sólo un círculo viciado por su petición de principio se transforma, en *Ser y Tiempo*, en la razón de ser, la razón del ser auténticamente propio. ¿Pueden existir otros pueblos igualmente propios...? Para esta ontología no pues, como acabamos de ver, no cabe el perspectivismo. Y no sólo nos referimos a la subjetividad del “yo” o de la “persona” o “sujeto” que destruye Heidegger como parte esencial de la tarea de destruir la historia de la ontología, sino, decisivo para la política a futuro, también destruye el horizonte de pluralidad de pueblos, pluralidad de partidas de nacimiento.

La importancia analítica del ser-aquí (*Da*) no está en la trascendentalidad de la conciencia, no viene dada por el a priori del entendimiento; sino por el a priori del suelo (*Boden*) y, lo más decisivo, por el nuevo (aunque antiguo) a priori de un pensamiento con suelo. De manera que *Boden* = *Volk* se transforma en la nueva sustancia de la ontología heideggeriana y el *leit motiv* de toda la sinfonía de la hermenéutica del Ser cuyo broche (§77) no es otro que el *Reich, el Estado* tal como lo entiende en su labor pedagógica el conde Yorck: destrucción de la opinión pública (FCE: pp. 432-434; Trotta: pp. 415-418). Heidegger destruye, pues, la idea moderna del espacio público intersubjetivo referente de la autonomía de la sociedad civil ante el Estado en el propio núcleo perceptivo sensible del mundo. Ya no es posible el marco fenomenológico del Logos-mundo, esa síntesis siempre parcial, precaria, pero fundamento último de la libertad del individuo quien desaparece subsumido en una ontología directa con el *ser* = *Boden* = *Sprach* = *Volk* = *Staat*.

Kant utilizó el mismo término una segunda vez:

La geometría sigue su camino seguro utilizando conocimientos enteramente *a priori*, sin necesidad de pedir a la filosofía un certificado de la procedencia pura y legítima de su concepto básico de espacio. (*Kr.V.*, Band I, 127-128. Alfaguara, p. 122.

Al contrario, la hermenéutica del *Dasein* = *Boden* = *Volk* = *Sprach* = *Staat* (que no es solamente el único modo de vida alemán, sino el único modo de vida) ya no mienta ningún universal, ninguna sustancia o ser en el sentido categorial clásico aristotélico. Este Ser (1922-1927) no es ecuménico, universalista, humanista, sino reduccionista y excluyente. El Ser es un bien patrimonial del Volk alemán. En este sentido el cierre ontológico que produce esta hermenéutica intenta volver al “inicio” de la pregunta por el ser. Tanto en las pp. 35 y 36 de FCE como en las 49 y 50 de Trotta podemos ver por qué ha reducido Heidegger el problema del ser al “movimiento”; intentando (vanamente a nuestro juicio) devolverle a la pregunta del origen de la filosofía una *extaticidad* proveniente de las cualidades parmenídeas del Ser: pleno, absoluto, idéntico a sí mismo, eterno, inamovible..., cualidades que refunda en una interpretación del ser en Aristóteles por completo ajena a la categoría de sustancia e igualmente ajena a la virtud ética de la “prudencia” del Libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

Tan sólo a través de estas interpretaciones-destrucciones de la historia de la ontología podrá afirmar Heidegger, seis años más tarde, en su *Discurso de Rectorado* del 27 de marzo de 1933, lo siguiente:

Pues “espíritu” [*Geist*] no es ni la vacía perspicacia ni el ingenioso juego sin compromisos, ni el desmesurado impulso al análisis intelectual, ni siquiera la razón del mundo, sino que espíritu es la resolución, originariamente [*ursprünglich*] afirmada y sabia, en pos de la esencia del ser [*zun Wesen des Seins*]. Y el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, así como tampoco el arsenal de conocimientos y valores, sino que es el poder que más íntimamente conserva las fuerzas de la tierra y de la raza [*erd und bluthaften*] y que, en tanto tal poder, excita más íntimamente y conmueve más ampliamente su existencia [*seines Daseins*].⁷

Ahora retrocedamos al §6 de *Ser y Tiempo*. ¿No es claro el cierre ontológico que lleva a cabo de las ideas de “espíritu”, “razón”, “mundo”, “análisis intelectual”, “existencia” y “esencia del ser”? Es obvio que la ontología del *Dasein* = *Volk* ha reducido el ser al Volk alemán. ¿O es que Heidegger está aún llevando a cabo una ontología del ser como categoría del mundo

espiritual de la historia de la ontología...? Claro que no. El ser se reduce a la conservación (y repetición) del ser-mismo desde el “origen”. Y es esta la razón existencial de por qué venimos afirmando que el cierre ontológico lo es del espacio y del tiempo que han dejado de ser categorías para hacer de existenciarlos al cuidado, *Sorge*, de lo más “propio” o “auténtico”.⁸

Los paralelismos con la filosofía del hitlerismo son evidentes, y lo mismo se puede decir de la conexión entre la ontología de la temporalidad u ontología del origen del *Dasein* y la biopolítica inmunitaria del nazismo que decide quién debe vivir y quién debe morir. El cierre ontológico del *Dasein* en el *Volk = Staat* no aparece en *Ser y tiempo* hasta el final. Es en el §74 en donde se dan las razones por las que el *Dasein* debe convertirse en una “ofrenda” al servicio de la “estructura” que es el “destino común”:

Con este vocablo [*destino común, Geschick*] designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo (2009: 398. Cursivas en el original).

Obvio resulta decir que este vocablo no es neutral políticamente hablando porque con anterioridad hermenéutica Heidegger ya ha pedido el certificado de nacimiento del término *Gemeinschaft*. Este es el primer cierre del individuo, sujeto o persona o espíritu en un cuerpo más amplio que se ha definido como “comunidad del pueblo” [*Volksgemeinschaft*]. Pero a este primer cierre del individuo o yo en el *Volk* alemán hay que añadir el cierre que realmente le da la auténtica espiritualidad. La cuestión principal es la forma en la que se liga a la muerte con la estructura del *Dasein = Volk = Reich*.

Con esta palabra [*destino, Schicksal*] designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido (2009: 397. Cursivas de Heidegger).

De esta forma la muerte sella la finitud y se convierte –parafraseando a Levinas y a Esposito– tanto en el alma del cuerpo alemán como en el cierre del cierre. Esto que afirmamos se comprueba analizando fenomenológicamente el axioma existencial más importante de *Ser y tiempo*, §52, “el-ser-es-

para-la-muerte” (2009: 271-276). Este *existenciario* confirma el profundo nexo entre la tanatopolítica de la biopolítica inmunitaria del III Reich y la estimación ontológica de que “el-ser-es-para-la-muerte”. Estimación que debemos hacer con base en el §74 para no seguir creyendo, de forma errónea, que la “irreferencia” de la muerte queda establecida en relación con la muerte del sujeto o del individuo que ya no existen sino como parte orgánica del *Volk*. Por lo tanto, la esencia de la muerte para la ontología de la temporalidad de Heidegger debe entenderse como una cualidad específicamente étnica del *Volk* alemán. Nada nuevo porque la muerte hermenéutica era el hilo conductor del *Informe Natorp* (2002: 41). Este solipsismo inmunológico⁹ representa, es verdad, una antinomia que invita a destruir la lógica de la historia de la ontología.

La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no “absolutamente” cierta. En rigor, “sólo” es lícito atribuir a la muerte una certidumbre empírica. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teórico (2009: 273).

Pero si ontológicamente así se percibe la muerte, ¿qué será del nacimiento? Una vez que queda destruida la naturaleza humana y la vida humana como bases de la historia de la ontología, el *Dasein* “ya no puede nacer a la vida sino exclusivamente a la existencia” (1995: 347-353).¹⁰ Ahora bien, dado que este destino del *Volk* es una ofrenda que el cuerpo étnico se hace a sí mismo en las condiciones señaladas del “libre para la muerte” (que copia de Nietzsche, aunque triturándolo: *Así habló Zaratustra*, “De la muerte libre”) resulta que el sentido que Heidegger está dando a la muerte (e indirectamente al nacimiento) es netamente biopolítico e inmunitario. Tanto el morir como el nacer ya no dependen de la vida humana sino del doble cierre que se está dando entre nacimiento-y-nación étnica. Esta finitud del *Dasein* = *Volk* = *Staat* representa, frente al despliegue fenomenológico husserliano (cuyo *telos* es el infinito universal que late en el espíritu del pensamiento hebraico-

greco-cristiano y moderno), el cierre ontológico de una raza sobre sí misma, confirmándose las tesis de Levinas sobre el “encadenamiento” como espíritu (*Geist*) del hitlerismo: el repliegue sobre sí mismo, el repliegue sobre las “fuerzas elementales” del Estado étnico. Ni en el espíritu del nazismo ni en el espíritu del pensamiento heideggeriano caben las ideas y argumentaciones. Todos los existenciaros de *Ser y tiempo* dan cuenta de lo que Levinas había denominado en 1934 como “la nostalgia secreta del alma alemana” (2006: 7) que consiste esencialmente en una vuelta al origen de sus fuerzas elementales. También Heidegger soñó con la Arcadia del ser y con su patria, tanto en 1922 como en 1927, 1933, 1935 y 1946. Y para llegar a pisar ese suelo (*Boden*) tenía que destruir la historia de la filosofía inauténtica basada en ideas y argumentos, en la infinitud y universalidad.¹¹ Y con todas sus consecuencias ontológicas y políticas:

Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder para el dominio sobre la tierra. Las condiciones de este dominio, es decir, todos los valores, son puestos y llevados a efecto por medio de una completa “maquinalización” de las cosas y por medio de la selección del hombre. [...] Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución [*Prinzip*] de una selección racial [*Rassenzüchtung*], es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la noción de raza que se sabe como tal. Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biologista sino metafísico (2000: 249-250. GA, 50: 55-56).

La última frase del texto que está en negritas es un añadido del propio Heidegger para la edición del Nietzsche de 1961. Este descubrimiento en torno a *La metafísica de Nietzsche* —cuya pista debo a Emmanuel Faye— viene a confirmar que, al menos para el propio Heidegger, sí existe una relación filosófica entre la selección racial del hombre y *Ser y tiempo*. La prueba documental la encontré en la *Einleitung* (Introducción) de *La metafísica de Nietzsche* en donde Heidegger afirmó:

El intento siguiente sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica de *Ser y tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese acontecimiento único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le ha rehusado al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar” (2000: p. 211. GA 50, 6.).

Conclusión que evidencia, frente a la opinión del admirado Roberto Esposito, los vasos comunicantes entre la biopolítica inmunitaria y tanatológica del nazismo ya de corte biológico (Eugen Fischer),¹² ya de corte espiritual o metafísico (Alfred Rosenberg¹³ y Martin Heidegger).

Notas

¹ Me voy a permitir una nota para señalar sólo cuatro cuestiones acerca de la verdad histórica: 1. que en febrero de 1935 se aprueban en la Alemania nazi las Leyes de Núremberg gracias a las que los judíos pierden la ciudadanía alemana; 2. que al propio Husserl se le prohíbe la entrada a la Biblioteca de la Universidad de Friburgo; 3. que en el semestre de invierno de 1935 Heidegger imparte un curso con el título *Einführung in die Metaphysik (Introducción a la Metafísica)* en cuya última parte el ex rector elogia al nazismo en estos términos: “la verdad interior y la magnitud de este movimiento” (2001: 179); 4. elogio que volvería a repetir en la segunda edición de 1953.

² Y en el momento de decir estas palabras Nietzsche le dio un puntapié a aquel atril con la cruz gamada desde el que se leían como en una misa sus textos.

³ “No existe más que *un solo* ‘Estado de vida’ (*Lebenstandt*) alemán. Este es el Estado del trabajo enraizado en el fundamento portador del pueblo y libremente ordenado en la voluntad histórica del Estado, cuyo sello (*Prägung*) está preformado en el movimiento nacionalsocialista del *partido de los trabajadores alemanes*”. Martin Heidegger: *Gesamtausgabe [GA]*, 16, 259. Cursivas en alemán. Texto inédito en español. Traducción nuestra.

⁴ Por otra parte, citar a Heidegger de forma crítica en 1935 ya no hubiera sido un acto heroico sino una temeridad.

⁵ Aunque utilizo el rico material del libro de Esposito, he de aclarar que en absoluto comparto la conclusión errónea a la que llega. Sostiene que el pensamiento de Heidegger

(*Informe Natorp, Ser y Tiempo y Carta sobre el humanismo*) se mantiene alejado del biologicismo nazi. Razón por la que es obvia la “oposición” entre Heidegger y la tanatopolítica de la biopolítica nazi. En parte, este trabajo viene a señalar y enmendar el error de Esposito.

⁶ Recuérdese que el fundamento de la filosofía y de la ciencia, en sus raíces cartesianas, son ideas claras y distintas. En este sentido el “suelo” de la filosofía como el de la ciencia no están ocultos sino a la luz de la razón. En cambio, el término alemán *Boden* que aparece en el capítulo 77 de *Ser y Tiempo* apunta a una raíz completamente diferente ya que lo que se alude con ese término es la raíz de la existencia del *Dasein*. Este “suelo” nada tiene que ver con el mundo clásico de las “ideas” que fundamentan (esencia); sino con el *Da (aquí)*. No se trata para la ontología de la temporalidad heideggeriana de un adverbio cualquiera, sino del que verticaliza a la tierra de los antepasados o *Heimat* en tanto patria del ser. Heidegger utiliza por primera vez el término *Boden* después de leer, en diciembre de 1923, la correspondencia entre Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg, en donde éste exige, frente a la modernidad como un “pensamiento sin suelo” (*Bodenlosigkeit*) que viene a producir el modo de ser del pueblo judío, un verdadero “suelo” para el pensamiento alemán. Véase la Bibliografía.

⁷ Martin Heidegger: *GA*, 16, 112. Traducción nuestra. Cursivas en el original.

⁸ En una conferencia reciente dada en Querétaro a través de Internet comenté que el término “auténtico”, “autenticidad”, empleado a veces por el Dr. (y Maestro) Luis Villoro podía llevarnos a una grave confusión y que, en definitiva, no se debería aplicar en los estudios indigenistas. Pues bien, el Dr. Mario Teodoro Ramírez tomó la palabra para hacerme ver –bendito sujeto trascendental– que Luis Villoro no empleaba este término como Heidegger; sino antropológicamente. Habría, pues, un horizonte de plural autenticidad que rompe el monismo del cierre ontológico llevado a cabo por el filósofo de la Selva Negra. Muchas gracias por la corrección tan oportuna.

⁹ Una cosa sería el solipsismo cartesiano (del que mucho habría que discutir porque damos por sentada tal lectura sin advertir, como ocurre con Heidegger, que un tercio del *Discurso del método* es autobiográfico y completamente intersubjetivo a través de la relación que Descartes hace de sus viajes y de su correspondencia), y otra muy diferente aquel solipsismo étnico de el-ser-es-para-la-muerte. A juicio de Heidegger el *Volk* alemán no sólo tendría en propiedad el monismo de la existencia sino, aún peor, la propiedad del morir. Es en este punto en donde la biopolítica tanatológica del nazismo se cruza con la ontología heideggeriana ya que en ésta hay más que indicios para sostener que la existencia alemana guarda una relación especial (ontología de la diferencia) con la muerte. A la luz de lo anterior se puede concluir que otro nexo entre Heidegger y la biopolítica del nazismo la encontramos en la prioridad ontológica y política de la muerte sobre la vida.

¹⁰ Para quien no lo sepa, Gérard Granel fue un radical heideggeriano francés. Lo digo para que no se crea que la cita de Granel, que confirma mi tesis acerca de la fractura del *continuum* entre vida y existencia, era una crítica contra Heidegger; sino que desde el propio campo heideggeriano resultaba obvia la diferencia ontológica entre vida universal o naturaleza humana y la existencia de los pueblos históricos.

¹¹ Es muy fácil identificar los existenciaros y analizarlos para sacar a flote las ideas en los que se sustentan. Sostengo que los existenciaros carecen de “ideas” pero tienen mucha “fuerza” [*Dasein*, *Sorge* como “intencionalidad plena”, “estar resuelto”, “destino común” del *Volk* como “acontecimiento”, “Blut und Boden” (sangre y suelo), etcétera, no son ideas sino fuerzas que aglutinan en su entorno al cuerpo alemán y su pasado. Por lo tanto, fuerza no en el sentido moderno filosófico-científico leibniciano de *Kraft* (fuerza que se despliega y tiende al infinito), sino en el de *Macht* (poder-aquí)]. Heidegger se dedica por completo al estudio del Nietzsche de *La Voluntad de Poder* desde 1936 cuando es invitado al club nazi de los Archivos Nietzsche de Weimar. Su colaboración duró hasta que la propia guerra lo impidió.

¹² Eugen Fischer fue el responsable de la Higiene racial del III Reich. Natural de Friburgo y muy amigo de Heidegger. En la famosa foto de Leipzig del 11 de noviembre de 1933, con motivo de la adhesión de la ciencia alemana a Hitler, Heidegger aparece sentado a la derecha de Eugen Fischer delante de la hilera de banderas y estandartes de las SA.

¹³ Alfred Rosenberg era arquitecto y filósofo. Cofundador con Hitler del NSDAP, autor de los *Fundamentos del nacionalsocialismo* y de *El mito del siglo XX*.

Bibliografía

- CORTÁZAR, J. (1968), *La vuelta al día en ochenta mundos*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- DILTHEY, W. (1923), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle a. d. S.
- ESPOSITO, R. (2006), *Bíos: Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FAYE, E. (2009), *Heidegger: La introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal.
- FOUCAULT, M. (2001), *Defender la sociedad*, México: FCE.
- GRANEL, G. (2005), “La phénoménologie décapitée” en Dominique Janicaud (éd.): *L’intentionnalité en question entre phénomélogie et recherches cognitives*, París: J. Vrin.
- HEIDEGGER, M. (2009b), *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- _____ (2008a), *El Ser y el Tiempo*, trad. de José Gaos. México: FCE.
- _____ (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen. Max Niemeyer Verlag.
- _____ (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica {Informe Natorp})*, Madrid: Trotta.

- _____ (2001), *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (2000), *Nietzsche II*, Barcelona: Destino.
- _____ (2000), *Gesamtausgabe*, Band 16. Frankfurt Am Mein. Vittorio
Klostermann.
- HUSSERL, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*,
Barcelona: Crítica.
- _____ (2010), “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en *Invitación a
la fenomenología*, Barcelona: Paidós.
- KANT, Immanuel (1974), *Kritik der reinem Vernunft*, Stw. Band III. Berlin. Suhrkam.
- _____ (1978), *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas. Madrid.
Alfaguara.
- MERLEAU-PONTY, M. (2010), *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- MOLINER, M. (2009), *Diccionario del uso del español*, Madrid: Gredos.
- NIETZSCHE, F. (1975), *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza.



Recepción: 9 de septiembre de 2013

Aceptación: 2 de octubre de 2013

ÑUERA UAIDO: LA PALABRA DULCE O EL ARTE VERBAL MĪNIKA

Selnich Vivas Hurtado
Universidad de Antioquia

Justicia cognitiva y ciencia literaria en Colombia

Colombia es un país multiexcluyente, plurirracista, ricamente clasista y cognitivamente prejuiciado. La herencia colonial se siente incluso a pesar de la Constitución política de 1991, de la Ley 70 que reconoce los territorios de las comunidades afro y de la Ley 1381 que habla de la preservación de las lenguas nativas. Uno de los promotores de esta tara mental, de violentas injusticias sociales y políticas, fue y es, sin duda, la universidad (Rama, 1984; Silva, 1992). Ella, en sus diversos modelos (universidad conventual, nacional, liberal, pública, privada, de la rentabilidad, del conocimiento), ha sabido ignorar sistemáticamente los saberes indígenas (sean afro o nativos) e imponer el pensamiento grafocéntrico como única medida del saber legítimo sobre el territorio colombiano. Aun cuando nuestros científicos sociales se ocupan de las culturas ancestrales, lo hacen apenas porque ellas son su objeto de estudio, no porque ellas suministren dinámicas del conocimiento o formas del arte dignas de ser aprendidas, preservadas y hasta enseñadas como parte de la formación básica de los universitarios. Gracias a este rechazo hispánico en contra de todo lo no hispánico, la sociedad colombiana actual tiene un reto inaplazable, esto es, darles a las culturas indígenas y

afro un espacio de liderazgo en la academia. La universidad se encuentra en el punto más alto de su crisis de legitimidad, pues se ha construido de espaldas a la diversidad cultural del país y como una institución más del adoctrinamiento y la colonización del pensamiento. Para una universidad que quiera brindar una alternativa a la comercialización del saber, el pensamiento indígena, por ejemplo, representa una asombrosa alternativa y un complemento invaluable en todas las disciplinas. Es curioso que mientras la industria farmacéutica se apropia de los saberes indígenas, las ciencias sociales y humanas se resisten a creer que hay epistemes no europeas y no logocéntricas (De Sousa Santos, 2010) y enseñan, dogmáticamente, que la ciencia y el pensar dependen de los métodos científicos (Feyerabend, 1976).

La ciencia literaria que se imparte en nuestras universidades tiene una deuda difícil de negar: no ha cuestionado la cultura hegemónica eurocéntrica. Durante los más de doscientos años de vida republicana, nuestra literatura se ha obsesionado con el vasallaje a la escritura (Vivas, 2009) y a las formas expresivas trasplantadas desde Europa a América: novela, cuento, poema, ensayo, etc. La subordinación de nuestras letras a las recetas preestablecidas por Europa para la práctica de la imaginación ha rechazado cientos de posibilidades distintas de representar y conceptualizar la vida humana, animal y vegetal en las diversas regiones de Colombia que no son colombianas en el sentido cultural del término, es decir, prohispanicas, católicas y monolingües. No lo son y no tienen que serlo puesto que no emplean el español para pensar las relaciones entre seres vivos y territorio. De ahí que tanto la ciencia literaria como la literatura en Colombia hayan ignorado que en el territorio colombiano, con un total de 65 lenguas nativas vivas y más de 104 culturas distintas, también existen formas desconocidas del arte verbal y no verbal por fuera de la escritura y de los géneros literarios inventados en Europa. Para los estudios literarios el pensamiento indígena se reduce a mitos, leyendas y fábulas. Es decir a forma foráneas que no les permiten a los indígenas expresar la profundidad de sus conceptualizaciones y visiones. Bajo

esas categorías exógenas se invisibilizan cientos de géneros poéticos y discursivos con otros nombres, estructuras, estilos y funciones cognitivas, que por su grado de elaboración y por su factura estética serían dignas de ser enseñadas como grandes conquistas de la imaginación humana. No se enseñan, precisamente —así lo debe prescribir el dispositivo hegemónico monocultural— porque podrían en riesgo las formas del pensar institucionalizadas en las que la cultura dominante ampara sus visiones de mundo y divulga sus valores cristianos y capitalistas. Si enseñáramos los *kirigaitai* (canastos del conocimiento) indígenas en las escuelas y universidades transformaríamos, enriqueciéndola, la literatura colombiana en su conjunto y, por ende, abriríamos espacios inéditos para pensar la sociedad y la historia del país. La ciencia literaria ha divulgado la noticia de que la ficción es un invento exclusivamente europeo, siguiendo la idea colonial de que los europeos trajeron la civilización a América. En contra de esta postura colonialista, se le debería recordar a la ciencia literaria que la ficción es una de las necesidades fundamentales de lo humano (Iser, 1991) y en cada cultura se manifiesta para acompañar el pensar y el vivir en el mundo (Goodmann, 1978). La justicia cognitiva nos llevaría, entonces, a actuar de la mano de la diversidad cultural del país y de las inteligencias múltiples (Gardner, 1993) necesarias para construir un país más justo y vivible. Por eso es indispensable que los científicos de la literatura y los estudiantes en general estén dispuestos a aprender esas otras elaboraciones y apariciones de la imaginación preservadas por culturas no occidentales que, literalmente, ponen en cuestión el proyecto de la sociedad burguesa, del capitalismo y la globalización. Las ficciones indígenas no son pre-capitalistas o anti-capitalistas. Ellas surgieron en una dimensión del pensar que ha existido y se mantiene intacta en algunas regiones del continente aun a pesar de la irrupción del capitalismo y muy al margen de sus lógicas de rentabilidad del mundo. De hecho las ficciones indígenas constituyen una alternativa poco explorada en la comprensión de los fenómenos de la imaginación y de la mente.

¿Qué aprenderíamos de la imaginación indígena, si la ciencia literaria se descolonizara y se ocupara también de las formas expresivas indígenas? Un curso de literatura argentina me llevó a un poema en el que encontré dos versos que me afectaron para siempre: “Pero a ti, dulce lengua de Alemania/ Te he elegido y buscado, solitario” (Borges, 1987, 392). Durante muchos años fueron mi consigna y me acompañaron en el estudio de la literatura alemana, hasta que un día leí una invitación a aprender muchas lenguas y no solamente las del lado europeo, sino también las del lado de acá. Una escritora alemana explicó después de la Segunda Guerra Mundial que “die Sprache ist das Gedächtnis der Menschheit. Je mehr Sprachen man lernt, um so mehr nimmt man teil an der Erinnerung der Menschen, die aus allen Sprachen besteht” (Domin, 1968, 195). Las lenguas son la memoria de la humanidad, las claves del planeta. Entre más lenguas aprendamos, mayor comprensión alcanzaremos del conocimiento humano que está compuesto por todas las lenguas. Así que el idioma alemán me mostró las obras de decenas de apasionados por las lenguas indígenas y dos de ellos, Konrad Theodor Preuss y Theodor Koch-Grünberg me hicieron un regalo valioso, me hablaron de la lengua miníka. A esta lengua y a mi profesor de miníka, el sabedor Jitómaña Jitómagaro, debo las horas de estudio más bellas que recuerde, llenas de sorpresas y explicaciones etimológicas dignas de la literatura fantástica. Si el conocimiento humano está guardado en todas las lenguas del mundo, entonces la lengua miníka también tiene mucho que enseñarnos, algo que ya no vemos en las lenguas europeas, pues las antiguas lenguas indígenas europeas fueron arrasadas antes que las americanas. Algo que podría ser útil para mi profesión de escritor y para mi pasión por la enseñanza de la literatura.

No obstante en mi formación universitaria abundaron los cursos sobre la teoría de la novela, del cuento, del poema. Mis maestros europeamente universales se basaban en Aristóteles, Propp, Bachtin, Friedrich, Eco, Genette. Jamás me hablaron de formas literarias canonizadas por fuera de Europa. Así que hablar en el siglo XXI de la teoría de los canastos

del conocimiento (géneros poéticos, para utilizar la terminología oficial) *jagagi* y del *ruaki*, y tomando como ejemplo apenas dos géneros poéticos de la cultura minika, resultaría aún insostenible en el ámbito de la teoría literaria, pues muy pocos profesores aceptarían que al igual que en las universidades occidentales, en la *anáneko*, la universidad de los minika, también se estudian y practican complejos mecanismos mentales de producción y actualización de la ficción y, por tanto, del pensamiento. Resulta difícil aceptar que haya un tipo de intelectual iletrado, analfabeto, que sin haber publicado un solo libro se encuentre a la altura de un doctor en literatura o de un premio Nobel. Ese intelectual es el *roraima*, uno de los cantores y líderes del pueblo minika. Los minika, con una población aproximada a las tres mil personas, se identifican como hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce (*diona*, *jibina*, *farekatofe nairai*) y a estas plantas sagradas les dedican una disciplina cargada de cantos. Es cierto que hay apenas unos quinientos hablantes activos de su lengua, el minika, y de esos hablantes nativos son muy contados los que se dedican al oficio de *roraima*, es decir, el que sana con el canto, el que entrega la palabra dulce: *ñuera uai*. Pero estos poquísimos cantores son los portadores de una sabiduría que ha perpetuado al pueblo minika en clanes pequeños, de unos veinte integrantes, y refugios de abundancia y fertilidad entre los ríos Kotue (Igaraparaná) y Uriyanamani (Caquetá) de la selva amazónica colombiana. El *roraima* no es un cantante por pasatiempo o un empleado de una firma discográfica. Es el portador del conocimiento general sobre plantas, animales, enfermedades, alimentos, clima y herramientas indispensables para la vida en un territorio. Él ha sabido cultivar y perfeccionar elaboraciones comunicativas aptas para el registro, la administración y la transformación del conocimiento médico ancestral. Los *roraimai* han resistido a la invasión cultural y a las masacres sucesivas (invasión europea, expansión de las repúblicas, caucherías, fiebre de pieles, iglesias, guerrilla, narcotráfico, paramilitares, ejército) con su palabra de poder, consignada en narraciones de largo aliento (*jagagi*) y cantos de estilos, funciones y ritmos diversos (*ruaki*).

Han resistido, sin la ayuda de nuestras universidades, a los numerosos embates de los representantes del capitalismo y el cristianismo en todas sus variantes.

Justicia cognitiva y estudios de poesía indígena sólo puede significar que en el programa de las cátedras de literatura se incluya la diversidad epistémica, es decir, que se hable de y desde las múltiples formas de producción del conocimiento que existen en el territorio colombiano. Que así como se habla de barroco, de realismo, de vanguardia, de posmodernidad, de estudios poscoloniales o decoloniales, asimismo se hable de las categorías del pensar indígena y que se les explique desde su propia historia y no desde un reduccionismo típico de cierta comodidad intelectual eurocéntrica, negada a aprender lenguas indígenas. Son famosas las antologías de mitos y leyendas indígenas, pero brillan por su ausencia los estudios sobre el *jagagi* y el *ruaki*. Todo género discursivo es una forma de pensamiento establecida y legitimada en el mundo social (Völker, 2005). Es decir, la historia de un género discursivo está acompañada de un proceso técnico-cultural muy complejo que, de entenderse como una conquista del conocimiento, ayuda a explicar una etapa del pensamiento de la humanidad. Detrás de todo género discursivo se halla un modelo cognitivo que ha alcanzado, gracias a determinadas prácticas culturales, útiles en la vida de una comunidad, ciertos modos de ser en el mundo. En diálogo con los abuelos Jitoma Fairinama y Jirekuangó Monayatofé, los líderes del clan Jitomagaró (descendientes del sol), llegamos a entender que los idiomas, y sus productos, los *kirigaiái* o canastos del conocimiento, pueden ser concebidos como partos de la tierra, es decir, que su evolución y constitución son el resultado de la interacción entre el territorio y los seres que lo habitan y cultivan. La experiencia de y sobre el mundo se consigna en el idioma que protege y expresa un territorio. Un género poético no es, por tanto, apenas una estructura retórica y un léxico; también una materialidad física que porta su “historischer Index” (Benjamin, 1974: 577), es decir, su existencia social particular, su factura, su aura. Por tanto el índice

histórico de un género discursivo es todo aquello que lo vincula por su “forma-de-haber-sido-pensado-y-hecho” a una época determinada de la educación de los sentidos humanos. Y por oposición a otros géneros discursivos, a otras formas de uso del conocimiento, un *kirigai* puede ser fundado, reproducido, enseñado, funcionalizado, instrumentalizado, trivializado y, en muchos casos, desvirtuado, marginado, negado, sustituido, olvidado y, finalmente, borrado de las prácticas culturales de un territorio de acuerdo con las ideologías dominantes; tal sucedió con la poesía aborígen en Colombia.

***Kirigai*: canastos del conocimiento**

Cuando llegué al territorio de los minika, todavía pensaba en mito, leyenda y canto siguiendo las etiquetas que me habían enseñado en la escuela y la universidad. Pero pronto tuve que abandonar estas nociones y cambiarlas por la de *kirigai*. Para Jitoma Fairinama y Jirekuangó Monayatofe el conocimiento es un bejuco que se va urdiendo a la par que se cuenta la historia de las plantas de poder, imaginadas como ancestros de los humanos. De hecho, *kirigai* nos fue definido por Jitoma Fairinama como “el hilo sembrado y visionado”. Este término enuncia, al mismo tiempo, las diferentes formas expresivas en las que se muestran sus prácticas rituales y sus saberes ancestrales. En una palabra, sus modos de sentir y de representar el mundo. Por eso nos resultó más ético y respetuoso hablar de *kirigai* que de mito o poema. Este cambio nos permitió 1) comprender el grado de elaboración mental de tales formas expresivas verbales en íntima relación con las no verbales y provenientes de las dinámicas humanas en la selva tropical, y 2) ampliar, de paso, el repertorio de categorías para el análisis de los fenómenos de la imaginación poética desde una sensibilidad no occidental. *Kirigai* podría ser traducido literalmente, sin más, como canasto, pero esta simplificación de la experiencia colectiva milenaria a un significante de poco valor social entre los

occidentales subestima el proceso de elaboración cultural que le subyace y, por ello mismo, deja de lado su capacidad imaginativa. *Kirigai*, en tanto que representación mental concretizada en una forma material, nos abre una perspectiva nueva para pensar la poesía en general. Para entender el *kirigai* es indispensable descomponerlo en sus cortezas, sus elementos constitutivos –aplicando el rigor de la filología minika. Lo que implica hacer a cada sílaba un seguimiento etimológico desde la memoria del clan Jitomagaro y desde sus significados de vida. Así, el *kirigai* tejido, ya en uso, revela la capacidad imaginativa o el *kiode* (visionar), la búsqueda del conocimiento o *kirinete* (atrapar, recoger, seleccionar) y el procesamiento de los saberes o *rite* (engullir). Este último paso no sólo se relaciona con la ingesta de alimentos, sino principalmente con la recepción y administración de energías individuales y sociales. De hecho, en uno de los *ruakiai* que hemos aprendido con los abuelos minika se insiste en que el *roraima*, cuando entona sus mensajes en las celebraciones, viene principalmente a prepararse intelectualmente y no tanto a comer: “finorizaibitikue, guizaibiñedikue”. Por eso mismo repite varias veces esta cláusula con la dulzura del agradecimiento. Así se canta indicando la función nutricional del conocimiento. El conocimiento es el perfeccionamiento de la persona y no solamente del instrumento elaborado. Por eso mismo el *kirigai*, en tanto proceso, requiere una fase de finalización o perfeccionamiento llamada *gaitade*, es decir, apretar el tejido de cortezas. Por otro lado, los abuelos minika nos explicaron que *kirio* es un tipo de bejuco de gran flexibilidad y que *igai*, a su vez, es un hilo o cordel que suele ser interpretado como el aliento de los ancestros. Y dentro del mismo campo semántico encontramos la palabra *kiraigiai*, caja torácica. Así que *kirigai* no es apenas un canasto o una mochila. El *kirigai* no es un instrumento que se usa para transportar, guardar o procesar cosas; más que su función puramente práctica, interesa el *kirigai* como un operador mental que permite un pensar unitario y ramificado en múltiples direcciones. El *kirigai* representa un tejido de ideas, de episodios, de personajes: es una imagen táctil, que se encuentra

al mismo tiempo en un adentro (las costillas) y en un afuera (lo cargado) de la vida. Lo pensado y el pensar guardan una relación complementaria. Ese afuera y adentro van unidos por el aliento de vida, el bejuco, de los ancestros. Cada *kirigai* reproduce en su tejido una manera particular de concebir el vínculo entre lo uno y lo múltiple, es decir, entre el saber (el hilo de aliento de los abuelos) y las plantas (los bejucos, las cortezas, la coca, el tabaco, la yuca) y los animales (la boa, el águila). Según el tipo de tejido de una hoja o corteza se establece un vínculo con el ala del murciélago, la rabadilla del tintín, las costillas de la iguana, las patas del cucarrón (Kuyoteka, 1997: 21). Al mismo tiempo, deberíamos decir que el *kirigai* es un dispositivo que registra, reescribe y administra el conocimiento acumulado por la cultura miníka. De tal forma que cuando se le destapa, siempre se le actualiza en la práctica ritual, en la que el bejuco tejido se transforma en elaboración, mensaje de sanación. Hombre que no sepa tejer el *kirigai*, nos dijeron, no está preparado para tejer familia, para ser portador y transmisor del conocimiento, es decir, para contar y cantar, esto es, para recordar a los primeros ancestros y curar enfermedades.

El artefacto *kirigai* –no importa que sea gigante, diminuto, de fibra más delgada o gruesa; no importa que sea más bien una imagen mental– tiene el poder de organizar y de transmitir experiencias humanas derivadas de la auscultación del mundo habitado y de los seres que lo conforman. Podemos decir que el *kirigai* es incluso un órgano del cuerpo humano y a la vez un ser vivo de la naturaleza. Esta doble condición de origen explica el por qué los miníka –y en general las culturas indígenas– cultivan con tanto esmero la cestería, los tejidos. El tejer les recuerda sus historias de origen, sus cantos de sanación, el modo de construir sus casas. El sistema de pensamiento que se oculta en un *kirigai* está inmerso en su arquitectura, su forma de narrar, de cantar, de cultivar, de organizar el clan. El idioma mismo semeja al canasto. El verbo *ite* (dar, existir) vale con apenas algunas modificaciones imperceptibles de tono para el presente y el pasado. Su invención de la realidad es, por eso

mismo, múltiple y única, reciente y primigenia. Varios bejucos, varias cintas de corteza, varias hojas de palma se funden hasta dar forma a un objeto exclusivo que es síntesis del mundo, sin que eso haga posible pensar en que lo producido está alejado de lo humano en sí mismo, que es en su estructura más interna un entretejido en varios *itofe* (esquejes y episodios) que, bien sembrados, sirven para regular la vida del individuo y de la humanidad. Condición para este entretejer de saberes y de experiencias es, paradójicamente, el estado de orfandad, de humildad y despojo frente al mundo material, que debe caracterizar la búsqueda intelectual del sabedor. La orfandad del aprendiz es la condición *sine qua non* para ser un maestro en el tejido de palabras de poder. El modelo es tomado de *diona*, la planta de tabaco que, luego del gran incendio que padeció el planeta, supo crecer de entre las cenizas y volver a dar vida a quienes le aprendían de su disciplina, consistente en el diálogo permanente con las plantas. El tejedor del conocimiento es, por tanto, un *jaieniki*, un ser dispuesto a hacer dieta (nada de sal, nada de carne, nada de sexo, nada de hijos) para tejerse desde sí mismo y así poder enseñar a otros el *iyino* o poder de las plantas.

Al hablar del *kirigai* como un canasto de conocimiento lo equiparamos a la enciclopedia, es decir, a un sistema de categorías que funda el mundo conocido y regula las relaciones con los seres que lo integran. La enciclopedia, como sabemos, establece los caminos, las redes, que sustentan el mundo. Así pues el *kirigai*, como dispositivo mental, siguiendo el pensamiento *minika*, también codifica un lugar en el cuerpo del individuo y en el de la colectividad. Es más: los *kirigai* son responsables de las formas de socialización y de mutua afectación entre los diferentes seres que integran una colectividad, un ecosistema. Canasto del conocimiento se refiere también a una tesis sostenida por Koch-Grünberg en torno al origen del arte en la selva tropical. Al pensar el arte en las culturas amazónicas nos encontramos muy próximos a las primeras formas de emergencia y necesidad de lo imaginario, aquellas que todavía explican la relación lenguaje/naturaleza de manera explícita

(Koch-Grünberg, 1920: II). A esa naturaleza se suma, según el mismo investigador, una “fantasía floreciente” (Koch-Grünberg, 1920: III), propia de los relatos indígenas. De ahí que el *kirigai* se pueda ver como la estructura de lo imaginario: un complejo de valores, tradiciones y alientos. Es decir, el lugar de la producción de las concepciones y que, de acuerdo con las versiones de los sabedores, corresponde a la caja torácica y al corazón. Cada uno de los *kirigai* que conforman el cuerpo, pues a su vez todo organismo es un sistema de *kirigai*, está interconectado o por inclusión o por intersección. Ninguno está de más o es sobrante. Ninguno es más que el hombre o menos que él. Más bien lo describen y lo contienen. Lo humano depende de su tejido con las abejas, con los micos churucos, con la yuca, con la piña, con el río, etc.

Del mismo modo, se podría presentar la gran diversidad de los canastos del conocimiento minika, esto es, las maneras de elaborar las categorías que fundan el mundo, como descubrimientos alcanzados en la relación directa del humano con la naturaleza y, por ello, como estados iniciales de emergencia de la imaginación. Sabemos de la existencia de más de cincuenta géneros o *kirigai* singulares en su lenguaje, estilo, uso y extensión. Además se clasifican según su función didáctica, política, medicinal, ecológica, ritual, etc.; o por el rango que ocupe su productor o productora o su receptor o receptora; o por la ocasión, la época del año o el grupo al cual pertenezcan sus usuarios; o por el pedido que se les haga a los invitados a una ceremonia. La lista de géneros y subgéneros es larguísima, como larguísima es la lista de frutas, árboles, flores, seres alados, seres acuáticos, seres del submundo, seres luminosos, seres redondos, alargados, seres protectores, esencias, energías, etc. Esa coincidencia entre multiplicidad de seres y formas de representación respalda la riqueza de las elaboraciones poéticas humanas en general y minika en particular. De estas últimas poco se dice en nuestras academias y se encuentran, por efecto del desprecio cultural, secretamente prohibidas a nuestros hijos.

El *jagagi*: el arte de tejer comunidad

El *jagagi*, aunque de corte más bien expositivo y narrativo, es una obra altamente dialogada, casi coral, que posee un gran poder de cohesión social, pues el momento de su ejecución coincide con una conversación abierta y larga entre el *roraima* y su comunidad. Y esto quiere decir, entre otras cosas, que el público oyente debe asentir, reafirmar, contradecir o entonar y repetir las palabras del sabedor y de los personajes. El público es coro y evaluador del talento del contador del *jagagi*. Con onomatopeyas o juicios abreviados el público participa del proceso de creación del *jagagi*. Así se utilizan expresiones como *ji* (para asentir), *jmm* (para contrastar y aumentar la expectativa), *uáfueña* (para reafirmar: “¡así fue!”). A esta versatilidad del estilo del *jagagi* se suman su gran diversidad temática y su capacidad para incluir otros *kirigaiái*. Del *jagagi* se desprenden, desde un punto de vista temático, tanto los otros *kirigaiái* desarrollados en una ceremonia (*fakariya*, *baijonia*, *ruaki*, etc.) como los otros empleados principalmente en la educación (*yetarafue*) o en la curación (*jira*). Todos más bien coyunturales pues desarrollan los motivos y las figuras presentadas en los *jagagiai*. Canastos como el *yetarafue* y el *jira* pueden llegar a ser más eficientes, inmediatos y hasta vistosos que el *jagagi*, pero nunca tan diversos en su repertorio de recursos expresivos y en su interconexiones temáticas y campos del saber. La gran diferencia que tienen entre sí estos *kirigaiái* es precisamente que el *jagagi* da fundamento al origen de la cultura en general y al del clan en particular, mientras que los otros lo reafirman o actualizan. El *jagagi* da lugar a la cultura en la palabra porque nombra por primera vez el mundo y los seres que lo habitan; los organiza, los dota de un territorio, de una función y les determina su quehacer, sus poderes, en interdependencia permanente. Es en el *jagagi* donde nacen los clanes, los ríos, los pozos, las cascadas, las plantas sagradas, los alimentos; donde se ponen a prueba las leyes morales, intelectuales, los órdenes ecosistémicos, las prácticas agrícolas. Los saberes se amplían, se restringen o se modifican, según

intensidad, extensión, intención y situación de los hablantes y oyentes. En esta pluralidad de secretos radica el riesgo de dialogar un *jagagi*, pues quien lo hace destapa un canasto de poder que de no ser dominado con solvencia podría ocasionar males al *roraima* y a toda la comunidad. Un mal frecuente producto de esta falta de talento es la escasez de alimentos o la discordia entre los miembros de la comunidad.

El *jagagi* puede ser, por eso mismo, muy breve, largo o de una extensión equiparable al paso de los días enteros. Es peligroso, de otro lado, porque el *kirigai* del *jagagi* contiene el origen, el presente y la historia de una estirpe de la humanidad. De ahí que se trate de un canasto bastante protegido y secreto. De ahí que la invasión cultural siempre haya intentado sustituirlo por los relatos bíblicos o prohibirlo, como sucedió durante las caucherías. De hecho la colonización del pensar minika ha tratado de contaminar los *jagagiai* con nombres y motivos cristianos, lo que ha afectado terriblemente la identidad de los clanes y de sus integrantes, quienes se ven obligados a portar un nombre judeocristiano en detrimento de sus nombres ancestrales que expresan su parentesco con ciertas especies de animales o vegetales. Pero los *jagagiai* resisten, crean un vínculo indivisible e invisible para el invasor entre el ayer más remoto y el presente más inmediato. Literalmente, *jagagi* significa “tejido de hilo y aliento de los ancestros”. Es decir, el mismo aliento que creó al mundo en el pensar, en la palabra y en el sueño. Los creadores del mundo son aquellos que tocan lo imaginario, “*fore*”, lo misterioso, “*jana*”, el estado de desautomatización de los sentidos y del pensar, “*nikai*” (Preuss, 1994: 18). Por eso la creación del mundo no sucedió, sino que sucede, sigue sucediendo, viene sucediendo en el trance individual o colectivo que experimentan los narradores del *jagagi*. Parir el mundo, cuidarlo, no fue simplemente la tarea de los antepasados, sino que es la tarea de los vivos de hoy, quienes en su aprendizaje con los antepasados, que nunca se han ido, van haciendo y conociendo cada ser de la naturaleza, los visibles y los invisibles. El *jagagi* está vivo cuando se narra, es decir, cuando se activa como hilo conductor de la conciencia colectiva, cada vez que alguien abre su canasto y lo hace vivible, aplicable. De tal

forma que la creación del mundo, el origen del clan, el descubrimiento de las enfermedades y de las medicinas, las vivencias de los seres en el mundo no son propiamente narradas, sino experimentadas, celebradas, discutidas, digeridas. Hay tensión, nerviosismo, en quien cuenta y en quienes escuchan los *jagagíai*. Se corre el riesgo de convertirse en un tema no tratado apropiadamente, se corre el riesgo de no aprender a corregir los errores de un personaje fracasado.

Lo especial del *jagagí* es su estilo y su estructura narrativa, ambas ligadas a cierta atmósfera de anticipación. Los *jagagíai* se deben narrar por *itofe*, una palabra visiblemente emparentada con la abundancia, el crecimiento y la búsqueda del conocimiento. Los *itofe* o episodios son la metáfora del trasegar de un sabedor en la vida, las etapas de la planta desde su germinación hasta su emerger en el mundo de arriba. Estrictamente analizado, el concepto *itofe* (estaca o esqueje) se puede definir a partir de los siguientes elementos: *igai* (hilo invisible), *toi* (mascota o lo domesticado), *fede* (volar, ascender, crecer) y *feñede* (que no se olvida). En síntesis el *itofe* hace referencia, entre otras cosas, al origen de la agricultura entre los minika, entendiendo que el hilo invisible o la sabiduría ancestral ha permitido domesticar la naturaleza para que ella crezca al servicio de lo humano y no se olvide, pues la naturaleza domesticada recuerda e ilustra los procesos vitales.

Ejemplos de *itofe* en la agricultura minika son *farékatofo* (la yuca dulce) y *juzítófo* (la yuca brava), porque crecen por esquejes o estacas. El *itofe* del *jagagí* recuerda el ideal de que una obra de arte es un organismo vivo. Es decir que tiene su ritmo propio y nace y crece, según se alimente. La teoría que explica las características del *jagagí* pareciera ampliarnos la percepción de la relación obra/creador. Los minika le dan el nombre de *itofeniai*, es decir, etapas de formación de un retoño, de un feto. Narrar por *itofe* significa, entonces, mostrar lo narrado como un proceso vital. Nueve *itofeniai* hemos podido identificar dentro de la estructura narrativa de un *jagagí*, nueve como los meses del embarazo. Cada etapa correspondiente a un tipo de palabra de poder: *taino uai* (palabra de la nada), *fia uai*

(inspiración), *komuya uai* (formación), *jenuai uai* (búsqueda), *jaieniki uai* (palabra del huérfano), *jorema uai* (conexión con la esencia), *fakariya finoriya uai* (el desafío de la preparación), *rafue uai* (palabra en celebración) y *nimaira yoneraima uibira* (saber portar la sabiduría). Cada etapa puede ser leída también como un capítulo, pero no como un capítulo independiente, ni como capítulos organizados linealmente. Ninguna de estas nueve etapas puede ser vista como el comienzo o el final de una historia. Más bien son perspectivas desde las cuales se puede referir la historia de la humanidad conocida o sus respectivas transformaciones. Algunos de los *jagagiai* insisten más en un *itofe* que en otro o centran más la expectativa en la preparación que en la administración de la sabiduría y así un sinnúmero de posibilidades. Son opciones para el pensar que descontextualizan y recontextualizan los saberes, los sistemas de representación del mundo. Eso demuestra, además, que el *jagagi* se puede transformar constantemente utilizando procedimientos simples. Cuando los sabedores cuentan un *jagagi* suelen decirnos que ellos no son los inventores, que fueron otros, tal vez un abuelo, tal vez un tío, tal vez una planta. Esta advertencia les facilita la tarea de ajustar los hechos de la ficción a la circunstancia más inmediata. Cuando quieren terminar su relato, suelen recordar que ellos cuentan como lo pueden contar, pues “*jiáimie jiaínodo yote*”, dice Kuegaromui (2013: 53), es decir, otros lo narrarían de otra manera, con más o menos aventuras, encuentros, luchas, combates, trucos, bromas, prohibiciones, cantos, consejos, etc. Otros lo narrarían con pesadez y longitud o con fugacidad y velocidad, pues son conscientes del hecho ficcional: “*fa jagaiza*” (Monayatofe, 2013: 79), es puro *jagagi* y dentro del *jagagi* se pueden resumir o alargar las acciones. Alguien dice “¡Siembra este esqueje!, y de inmediato se puede arrancar el tubérculo de la yuca”. Esta suele ser la lógica narrativa de una *jagagi*. Lo dicho se vuelve mundo en estado de trance.

Esta maleabilidad del material verbal les autoriza a los contadores de los *jagagiai*, de algún modo, a cortar o a alargar la historia, a eliminar o a incluir personajes. Asimismo, y ya que la estructura general del *jagagi*

también lo permite, se pueden adicionar diálogos entre los personajes fijos y sus respectivos *joriat* (seres protectores o guías) o inventar cantos funerarios para conmemorar y recordar la muerte de algunos personajes. Los personajes en su conjunto tienen una propiedad esencial, la *fnoriya* o capacidad para transformarse, y por eso nunca mueren realmente. Más bien pasan de un *jagagi* a otro, a veces con el mismo nombre o con otros muchos nombres. De un canasto pasan al siguiente, sin importar la medida de lo causal o lo esperado. Y pueden ser, al mismo tiempo, el ancestro más remoto o el pariente recién nacido, el salvador y villano de la cultura, la comunidad en su conjunto o una parte de ella, el cómplice de los crímenes o la víctima. Hay una inestabilidad fundamental en estas figuras que nunca les permite ser de una forma fija y que les impide adquirir una identidad definitiva; más bien todo lo contrario, las figuras del *jagagi* siempre viven en cambio, desde un abajo profundo, desde lo más acuático hasta lo más etéreo, desde lo femenino a lo masculino, desde lo animal a lo vegetal. Por eso no debe sorprender que un *minika* tenga muchos nombres a lo largo de su vida, dependiendo del perfil y del manejo que le haya dado a sus acciones y a su cuerpo.

Yúkote: el intelectual en el jagagi

La admiración por el *jagagi* nos llevó (a Jitómaña Jitómagaro, a Ayaingo y a mí, Yófuera Jemí) a grabar, transcribir, traducir y editar una antología de seis *jagagiat* con un tema y un personaje comunes. He resumido el argumento del *Dijoma jagagi* en un ejercicio de reescritura que no muestra las virtudes originarias del género, pero que me sirve para introducir el tema del que quiero hablar.

En jugo de liana

Una muy antigua, entresacada de las plantas. Una idea entre sonidos de agua y estudios de vuelos. El *aima* dietaba con jugo de liana. Y fluía en gota de frente y era boa y madre y águila. Con un cernidor, la hija cortejaba a la gota. No sabía que era parte del viraje. El padre tragado, dentro de la boa, se defendía con miel de tabaco, un colmillo jaguarino

y una voz de abejorra. Cortaba por ríos, por bañaderos, y sentía el rasgarse de costillas. Cada vez que salía de la boa, apenas era la noche de la toma. Y siempre se veía pintado por la hija en águila de nubes oscuras. O volaba sobre la otra, la hermana, sobre el esposo impaciente, pues ya se sacaban los piojos distantes. A veces se prohibía el dormir y otra o la misma hija rescatada de la boa lo amarraba a su propia hamaca y lo ahumaba para los invitados. Tal vez el viraje se detenía en un árbol que no era ella sino su hermana, la tullida, con el ojo de la boa, del águila, de las hijas, del marido. Que no era ella sino su hija la que lo tentaba con huevos de águila, con carnes de boa. Durante los regresos, los devorados le decían que la hija lo admiraba e iría por los bañaderos anunciando que el padre sacaría del estómago de la boa las garras de águila que germinan la yuca.

La historia del padre que se transforma en boa y luego devora a la hija no se refiere explícitamente al incesto, tal como creeríamos en una primera lectura. La transformación del humano en animal con la ayuda de la planta, proceso que se denomina *fnoriya*, plantea en primer lugar un acto de conocimiento, una carrera intelectual o una formación científica. Sólo el conocimiento de la tierra y sus especies, es decir, de sus formas de parir seres, da lugar a la experimentación, a la imitación de los poderes del planeta. Así que para los minika el conocimiento de la naturaleza está sintetizado en el *jagagi*. Mediante los *jagagiari* se nos recuerda a los humanos cuál es la función de los seres y de los saberes en la armonización de energías dentro de cada una de las capas del planeta.

Por su condición de ilustrado, Dijoma es un ser especial, es el intelectual, el sabedor, el *aima*. Dijoma es esencia y poder de la planta de tabaco, *diona*. No contento con el estudio de esta planta de protección y sanación, se pasa a la especialización en la planta de transformación. Una de ellas es la *nuida*, una liana de poder que es a la vez línea (*da*) y boa (*nuiio*). Cuando Dijoma aprende a procesarla, se dedica a probarla en su propio cuerpo. Así adquiere las propiedades de la planta, de la boa y del concepto. Se transforma en concepto, en medida del conocimiento y, por supuesto, en peligro.

Dijoma es una figura iridiscente y puede ser el centro de la estabilidad o de la destrucción del mundo minika. Al comparar las versiones, pudimos constatar que el personaje aparecía asociado a un término reiterado. *Yúkote* parece ser la palabra clave del *Dijoma jagagi*. *Yúkote* hace referencia

al fracaso en la administración del conocimiento. A Dijoma se le encomienda el cuidado del conocimiento en el proceso de humanización, pero abusa de su sabiduría. “Dijoma yúkote” dice explícitamente el *jagagi*. Es decir, Dijoma rebasó los límites de su poder. Y al hablar de Dijoma el *jagagi* no se refiere a una persona simple y común dentro de la sociedad; todo lo contrario, a un ser singularmente virtuoso, que por su gran disciplina y sensibilidad ha alcanzado el conocimiento de lo humano a través de la observación y la experimentación del parto de la tierra. En pocas palabras: el gran sabedor, después de aprobar todos los exámenes de la universidad ancestral más rigurosa, el *gagibiri*, no logra sustentar satisfactoriamente su tesis de doctorado, para decirlo en términos de la universidad occidental. El científico mostró el conocimiento adquirido, pero no demostró el control sobre el conocimiento. El saber se le salió de las manos.

¿A qué se debe este fracaso del *aima*? A su alto grado de innovación: logró lo que antes ningún sabedor había logrado, cruzar las especies. La innovación estaba, lamentablemente, acompañada de un abuso de la sabiduría, de la arrogancia de ciencia y la tecnología. Abusó del poder de las plantas, *iyino*, que le habían entregado sus maestros para la humanización y la armonización del mundo, abusó de este poder en la satisfacción de sus deseos más íntimos y lo empleó en el sojuzgamiento y la destrucción de su propio pueblo. No supo guardar dieta, no supo controlar sus ansias de poder y convirtió el conocimiento en un arma de destrucción masiva. Así fue que su poder, primero, se convirtió en *nuiio* (boa), devoró a su hija mayor, se devoró a sí mismo y luego a su clan y hasta a pueblos de culturas muy lejanas, entre ellos a los *uzezi nairai*, es decir, a los blancos. La astucia que le caracterizaba le sirvió para salir de la invención de su imaginación, pero una vez fuera de la *nuiio* fue víctima nuevamente de la soberbia. Su *iyino* se transformó en un *nuiiki*, gavilán o, según algunas versiones, en un *májaño*, águila. Siendo ave de rapiña, depredó a su esposa, a su hermano, a casi toda población humana. En algunas versiones del *jagagi*, la sociedad reacciona y se organiza para

corregir tales excesos del intelectual. De ahí que la hija menor de Dijoma, asesorada por algunos sobrevivientes, le tienda una trampa, en la que es capturado, asesinado y, por último, quemado. De esta batalla contra el sabio asesino, nace el *dño*, un canto fúnebre. Un aparte del *dño* sintetiza el asunto central del *jagagi* del intelectual:

*Ore o jito o Dijoma
dama o finoriya nuida anamo
birairioidño dainamadño
jiti jiti jiti jiti.*

Oye, tú hijo, tú Dijoma.
Solo en tu preparación de la planta nuida
te equivocaste, así te dirán.
Jiti jiti jiti jiti.

Algunos detalles de esta cita llaman poderosamente la atención. El nombre del canto fúnebre, *dño*, hace referencia explícita a Dijoma. Sin embargo, a la vez menciona la sangre, *dñe*, y a la sangre en el camino, *io*, es decir, a la sangre derramada. Así que el *dño* es más bien un canto de crítica social, para llorar y recordar los peligros del saber desmadrado, es decir, autoritario, personalista y dogmático. El *dño* se encarga, entonces, precisamente, de corregir, sancionar y recordar al portador del saber. Si comparamos cuidadosamente la versión en minika y la traducción al español encontraremos que la palabra *finoriya*, ya mencionada más arriba, es tanto transformación física como preparación intelectual y habilidad manual. La transformación física de lo humano deviene de la preparación intelectual, del uso de la técnica. En el caso de Dijoma, su transformación en *nuido* acaece después del conocimiento de la *nuida* y de su habilidad para extraer, mediante una técnica particular, la esencia de la planta que es común a la esencia del animal. Lo que está en juego en un *jagagi* es el conocimiento y sus derivados, la razón y la técnica, puestos en cuestión cuando se les da un uso indebido. Acostumbramos resumir tales cuestiones en la famosa pregunta por la función social y la responsabilidad política

del intelectual, del científico. Y aquí vale la crítica de Theodor Adorno a la astucia de Odiseo. Ser astuto, sabio, racional, llevó al mundo europeo a la autodestrucción en la Primera y la Segunda Guerra Mundial. La sabiduría del científico, siguiendo el *jagagi*, llega hasta donde el científico se equivoca. *Birairioide* expresa los riesgos del conocimiento. A mayor conocimiento mayores responsabilidades. El error de un ignorante puede costarle la vida a una persona. El error de un sabio pone a tambalear la existencia de la humanidad completa. Prepararse intelectualmente quiere decir aprender a evitar errores. El *aima* tiene que ser medido, modesto, generoso, respetuoso, dulce. Él sabe que entre más alto vuela, más pesado se vuelve y más fácilmente puede caer. El saber por el saber no es útil a las especies, pues no garantiza ni la fecundidad ni la abundancia. Tampoco el saber instrumental que somete a sus semejantes para dar cumplimiento a deseos individuales. Cuando la cultura minika cuenta el *jagagi*, lo canta de manera dialogada, es decir, en tono de advertencia. El narrador asume el papel del personaje central y la comunidad le recuerda los peligros, le confirma o desmiente las razones, los detalles. La historia contada es conocida y repasada a varias voces, para que los aprendices de sabios sepan a qué atenerse.

Ji.
Mei ie mo kiode.
Jmm, kiode.
Ji. Ja toi monaite.
Jmm, monaite.
“Ei”, uaidote Drijoma.
Jmm, uaidote.

El narrador del *jagagi* es a la vez el personaje que se prepara para morir y sus compañeros de diálogo, la comunidad que lo escucha, los acompañantes del sepelio: lo van llevando de la mano, llamándole la atención sobre los puntos álgidos de la vida. En la cita anterior se ven las dos voces, la del narrador del *jagagi* y la de la comunidad que le replica. “Sí”, dice el narrador. “Entonces la vio”, a la boa. Y los interlocutores le

recalcan: “Sí, la vio”. Con esta confirmación la comunidad no deja lugar a dudas. Dijoma es sabedor, conocedor de la situación, de los riesgos que implica jugar con la naturaleza. Y si simula no saberlo, sus compañeros se lo repiten en la cara. No se puede excusar en su ignorancia, en su falta de sensibilidad o de percepción. Por eso el *aima* acepta enfático y lacerante contra sí mismo: “Sí”, grita. “Y el animal había crecido”, agrega. Parece una ironía insulsa. El animal había crecido, el problema era mayor. El aumento del conocimiento individual había producido un desorden que había afectado el orden colectivo. Así que un nuevo interlocutor le vuelve a increpar: “Sí, había crecido”, le sirve de eco doloroso. A Dijoma no le queda más que conferir tono a sus propias debilidades y errores. Dijoma llama a su víctima: “Hija”, dice. Y un tercer interlocutor aumenta la tensión, anuncia la caída: “Sí”, grita, “llamó a la hija”.

Un *yúkote* similar al de Dijoma padecemos hoy los intelectuales de la universidad occidental. Ningún intelectual sensato del mundo podría dormir tranquilo con esta historia en la cabeza. Ninguno. Sólo nuestros intelectuales han osado justificar y defender la acumulación del saber para el deterioro de la vida. Y no condenamos nuestras acciones, las defendemos son soberbia. Llamamos a los jóvenes a aprender, sabiendo de antemano que van a tropezar y tal vez a caer. Ciegos, por soberbia, hemos sido complacientes con el monstruo más antiguo de nuestra sociedad, el deseo de violentar a la madre Tierra. Que no nos pase lo que a Dijoma: “Solo en tu preparación [...] te equivocaste”. Que no tengamos que esperar hasta que una hija en el futuro nos tienda una trampa y nos quemé para librar a la tribu de la universidad soberbia.

***Ruaki*: palabra de sanación**

El *ruaki* es uno de los géneros poéticos de mayor vigencia y utilidad en la cultura minika. La palabra *ruaki* significa, si la tomamos literalmente, “algo alérgeno que se acepta para sanar” (Jitómaña, 2010). Una traduc-

ción simplificada del nombre de este género poético lo aproximaría a lo que conocemos como poesía lírica, guardando las proporciones y las grandes diferencias, pues mientras la lírica documenta el surgimiento de una individualidad moderna, el *ruaki* ratifica la libertad creadora en consonancia con la colectividad. En esta percepción del concepto *ruaki* tendríamos muchas reservas y algunas sorpresas. Pero, aunque estamos lejos de pretender una colonización de la peotonimia minika con los rótulos de la poesía europea, quisiéramos mostrar hasta qué punto es posible enriquecer la discusión en torno a la relación entre lírica y sociedad, si partiéramos, como en nuestro caso, del estudio del *ruaki*. El *ruaki* tiene, según el *roraíma* o cantor tradicional, una función particular dentro del marco social minika: el *ruaki* sirve para “hacer amanecer como lo hacían los antiguos”, es decir, para dar a conocer y preservar el pensamiento de quienes dieron fundamento a su cultura.

¿Cómo entender este “hacer amanecer”? Intentaremos dar respuesta a este asunto partiendo de un *ruaki*, interpretado en la voz de Boyékama, el cuarto de nuestros maestros, lamentablemente ya fallecido. A este *ruaki* se le ha dado el título de “Guye jikaja ruaki”, es decir, *ruaki* para pedir comida desde lejos, con antelación.

Guye jikaja ruaki

Ekanuaibi, ekanuaibii, ekanuaibii, ekanuaibii.

Ekanuaibi, ekanuaibii, ekanuaibii, ekanuaibii.

Feika daamani arife

Feika daamani arife

faibekuño jiiza ómikoí.

Ekanuaibi.

Feika daamani arife

faibekuño jiiza ómikoí.

Ekanuaibi, ekanuaibii, ekanuaibii, ekanuaibii.

Ekanuaibi, ekanuaibii, ekanuaibii, ekanuaibii.

Guiijoba, gaajoba. Guiijoba, gaajoba.
Ekanuaibi.
Guiijoba, gaajoba. Guiijoba, gaajoba.
Ekanuaibii, ekanuaibii,
Ekanuaibi, ekanuaibii, ekanuaibii.
Feika daamani aarife faibekuño jiiza omikoi.
Ekanuaibi,
Feika daamani aarife faibekuño jiiza omikoi.
Ekanuaibi, ekanuaibii, ekanuaibii, ekanuaibii.
Ekanuaibi, ekanuaibii, ekanuaibii, ekanuaibii.
Guiijoba, gaajoba. Guiijoba, gaajoba.
Ekanuaibi,
Guiijoba, gaajoba.
Ekanuaibi,
Mmñiji ie nibai biareka, biaire.

(Boyékama, 2010)¹

La categoría *rua* es englobante, es decir, hace referencia a una gran variedad de cantos, cada uno con sus rasgos particulares. Entre esos rasgos figuran dos que son altamente distintivos: el tipo de *rafue* (ceremonia) y el momento en el que se debe cantar dentro de la *aná-neko*. Cuando el *rua* se hace dentro de una ceremonia de frutas se le llama *ruaki* y se le convierte en una forma de conjurar a la chagra para que haya abundancia de frutas y de remedios que serán pedidos por los dueños del baile y llevados por los invitados a la *anáneko*. La *anáneko* es el espacio privilegiado para la socialización de todo *rua*. Es una construcción multifamiliar, dotada de todo lo necesario para la vida en comunidad. Cuenta con un lugar especial, el mambiliadero, destinado exclusivamente a la enseñanza y práctica de la tradición milenaria. Si quisiéramos explicar la relación entre *rua* y *anáneko*, esto es, si quisiéramos darle una interpretación social al canto tendríá-

mos dos opciones contrapuestas. De un lado, se podría afirmar que el *ruaki* es una música ligera (o fácil o liviana o de entretenimiento). Y se podría describir desde su materialidad sonora con el término “Immergleichheit” (Adorno, 1971: 35). En otras palabras, hablamos de lo esquemático de la música liviana, consistente en la repetición constante de los mismos elementos rítmicos y melódicos. El *ruaki* posee una gran simpleza en su construcción que obedece, sin duda, al método de enseñanza empleado por los minika: se aprende cantando.

De hecho, los teóricos minika indican con toda precisión tales componentes. La voz del que canta o lleva ritmo es el *roraima*. Las voces del coro son el *rañua* y sirven para levantar el canto, es decir, para elevar la voz. El *ruaki* tiene una parte para comenzar, que puede ser repetida varias veces por el cantante principal y se le llama *tainía*. En el ejemplo escuchado es el “ekanaribi” y se podría traducir como: “Vengan, dennos de comer”. Esa parte inicial repetible por el *roraima*, puede ser repetida también por el coro, y en tal caso se llama *meine rañoka*. En la ceremonia se escucha una indicación *ji*, un sí, o un ahora, que el *roraima* le hace al coro para que repita lo que él dice. Es decir, que cualquier parte del *ruaki* se puede convertir en *meine rañoka*, a gusto del *roraima*.

El mensaje secreto del *ruaki* se encuentra en la mitad, en la llamada *dáfene*. El mensaje del “Guye jikaja ruaki” dice: “Feika daamani aarife faibekuño jiiza omikoñ”, es decir, y tomado literalmente, en el mismo orden sintáctico: “Abajo-vivo/un-río/arriba-vuela/yarumo-pájaro/hija/ustedes”. El siguiente componente del *ruaki* es el *mameki yínua* y se suele incluso mencionar al dueño de la *anáneko* y a los organizadores de la ceremonia (*rafuenama* y *raufenango*). A la parte final del *ruaki* se le denomina *fuyano*, aunque coincida en su materialidad verbal con el *tainía*. Adicionalmente, en el *ruaki*, se utilizan dos formas de cierre (*jikua*), es decir, dos maneras de dar gracias al público y a los dueños del mundo acuático, el Moo Buinaima y la Eño Buinaíño. La primera es grupal y puede emplear una de estas dos expresiones: “ñujujú” o “jijji”. La segunda es individual y emplea este recurso: “chujú”. También se

pueden combinar. Al comienzo se alerta al público con el “ñujú” y al final se le da las gracias con el “chujú”. O con el *Mmñiji* del *ruaki* citado arriba.

Si nos mantenemos dentro de la tradición miníka, la “Immergleichheit” de la que habla Adorno no sería entonces un síntoma de la música trivial o de la música popular y simple, sino más bien una característica propia de todos los géneros discursivos de orden ritual, que gracias a formas de socialización y educación determinadas, lograron establecer ciertos recursos nemotécnicos para registrar saberes empleados en situaciones y contextos muy particulares. Estas expresiones de la cultura miníka no ponen en duda las formas tradicionales del *ruaki* ni la visión de mundo que comportan, es decir, no la cuestionan o desautomatizan. El *ruaki* no ataca o burla la tradición, más bien la afirma, la defiende. Pero tal afirmación de lo tradicional y conservativo no indica, teniendo en cuenta la historia de Colombia, es decir, la invasión europea del territorio indígena, que esta práctica cultural miníka conduzca directamente a una forma de “Verdummung” o embrutecimiento (Adorno, 1971: 40) o a la pasividad del pensar y del actuar (1971:40). Curiosamente, el papel revolucionario del *ruaki* miníka consiste precisamente en su apego a lo ancestral. De hecho, no existe un concepto de autor individual en detrimento de la colectividad. Para los miníka el autor son siempre “el hilo y aliento de los ancestros” y esta defensa de la tradición le atribuye a cada acto individual un carácter político de resistencia cultural frente al orden hegemónico colombiano. Su simplicidad no promueve la idiotéz y la autohipnosis (1971:43), para emplear los insultos que Adorno dirigió al jazz, sino más bien posibilitan que los *roraimaitai* puedan “Widerstand leisten” (1970: 336), oponer resistencia a la cultura eurocéntrica, católica y prohispanica colombiana. No es contra la misma sociedad miníka que debe luchar el *ruaki*. No es contra las formas métricas, rítmicas, melódicas establecidas por la tradición del *ruaki* que debe sublevarse y resistir el *roraima*. El carácter artístico del *ruaki*, siguiendo la Teoría Crítica, consiste justamente en expresarse en contra de la sociedad invasora que ha

despreciado, mutilado y condenado la tradición milenaria de la *anáneko*. Una lucha entre cantos y danzas que no se levanta en armas de ningún tipo. Apenas tiene el propio *ruaki* y el nivel de experiencia histórica que ha acumulado a lo largo de siglos para resistir ante la transformación acelerada de la sensibilidad de mundo cultivada en la selva. El grado de resistencia del arte minika radica en su defensa incondicional de saberes y formas de vida de vieja data. No es su grado de experimentación o de ruptura, aunque las hay en la historia del *ruaki*; no es eso lo que caracteriza la resistencia estética del *roraima*; por el contrario, es su experiencia íntima con las plantas, su apego a sensibilidades y modelos milenarios de representación del mundo circundante lo que permite hablar de un cierto grado de beligerancia en contra del orden invasor urbano. Los minika han resistido a la aculturación porque repiten el canto de sus mayores. Y en él han registrado saberes del mundo conocido que les han sido útiles para relacionarse con numerosas especies.

El carácter enigmático del *ruaki*, escondido en el *dáfene*, recuerda e insiste en algo que se ha perdido radicalmente en la lírica europea después de la Segunda Guerra Mundial: la experiencia del vínculo cotidiano con la naturaleza en sus matices biológicos, orgánicos. Si la lírica europea canta a la “*verstümmelte Natur*” (Adorno, 2009: 125), a la naturaleza mutilada, y si ella construye a partir de esa necesidad su tarea fundamental, es decir, tratar de restablecer el vínculo entre el objeto y el sujeto, aunque sea apenas un efecto temporal, ¿cómo entender entonces el mismo procedimiento con efectos distintos en la cultura minika? En la lírica eurocéntrica hay nostalgia por lo perdido y ajeno; en el *ruaki*, ratificación de la unión entre seres, confirmación de las correspondencias entre seres, órdenes y conocimientos. El misterio del “Guye *jikaja ruaki*” dice: “*feika daamani aarife faibekuño jiiza omikoï*”, es decir, “ustedes, abajo vive un solo río. Más arriba vuela la hija del pájaro *yarumo*”. El “*omikoï*”, ustedes, es una suerte de vocativo que reta al oyente y al repetidor; le interroga con una adivinanza, o más bien le pregunta por un saber que no puede ser olvidado: algo que vive, algo

que es un solo río (“imani”). Algo que por ser vida, fluye y vuela. Es un lugar del abajo “feĩ”, y al mismo tiempo un lugar del arriba “arĩ”. En su terrible simpleza el *dáfene* expresa la indivisibilidad del abajo del río con el vuelo del pájaro: “fe” de volar y “fe” de abajo). En esa misma lógica espacial propuesta por el tejido verbal minika, es indispensable dejarse absorber por el *ruaki*, la danza y el ritual colectivo que instauran los habitantes de la *anáneko*. Pensar con sus códigos significa creer en las “relaciones entre lo individual y la totalidad” (Adorno, 2009:181). El *ruaki* cantado por Boyekĩama sugiere un elemento singular, capaz de extrañar nuestros sentidos porque carecemos de la experiencia con la vegetación de la selva: se trata del “faibekuño jiza”, tomado literalmente: “faibe”, yarumo; “kuño” (ofokuño), pájaro y “jiza”, hija. La hija del pájaro yarumo es una entidad múltiple, posible y comprensible, existente en el orden una naturaleza imaginada, domeñada y conocida por el espíritu minika. El *ruaki* no habla de un mundo anterior a la experiencia, originario e intacto, más bien de un mundo atravesado por otra forma de la mediación humana. Es un mundo ficcionalizado por un sistema de pensamiento en el que es perfectamente aceptable que un ser pertenezca simultáneamente a órdenes diversos y que su pertenencia múltiple sea, al mismo tiempo, una necesidad. La hija del pájaro yarumo es humana; de hecho, “jiza” se emplea con un uso valorativo, de afectividad, de aprecio. También es pájaro, es decir, lo que recorre el espacio de arriba hacia abajo y al revés, lo que va y viene del aire al agua. Y como si fuera poco este ser es yarumo, es decir, árbol cuyas flores femeninas y masculinas se encuentran separadas en distintos ejemplares. Y no cualquier árbol, sino un árbol fundamental (*cecropia peltata*) de la tradición cultural aborigen, desde México hasta Chile, empleado en la elaboración de medicamentos, de la sal natural y de la ceniza que se emplea en el procesamiento de la harina de coca, fuente de la palabra, del conocimiento.

El *dáfene* o mensaje del *ruaki* habla de una relación entre seres diversos, entre saberes acumulados, que se mantienen interconectados unos a otros para un fin, para un logro: el alimento del espíritu. El

“omikoĩ”, el ustedes, mencionado arriba, refuerza este vínculo: en una palabra, “ustedes”, se esconden relacionados otros términos adicionales, ligados al parentesco: “o”, es el tú; “mĩ” viene del “mima”, hermano. Estamos frente a un mensaje dirigido a un plural de tercera persona que al mismo tiempo es un singular de segunda, a un singular de tercera. En una palabra, la voz individual que se hace colectiva y singular a la vez. De esta manera se produce un yo individual que se hace presente por ocultamiento, por contraste con el yo colectivo. Este recurso garantiza de paso que lo poético no caiga en la cosificación del discurso comunicativo. Incluso en el ruaki, en medio de su sencillez y esquematismo, se asiste a una elaboración verbal singular, inusitada para la lengua cotidiana.

El roraima sabe abreviar, transformando las palabras. Las combina con gran libertad. Las pronuncia de otra manera para que se ajusten al ritmo, a la rima, a lo extenso o lo breve de las sílabas, de los tonos, etc. Es más: durante el canto se da la libertad de repetir más o menos veces los segmentos según su estado de ánimo, según el público, la circunstancia y el motivo de la ceremonia. Y no se escapa de esta lista de atributos verbales propios de la elaboración poética la erudición y la interculturalidad. En el “Guye jikaja ruaki” se cita una expresión, un verso completo, de un canto de una cultura indígena hermana, la cultura múrui: “guiijoba, gaajoba” (no venimos, nos vamos). Esto demuestra de paso el grado de comunicación entre las diferentes tradiciones poéticas de las culturas amazónicas desde tiempos inmemorables. Ellas coinciden en plantear a través de sus cantos una experiencia sensible y una lógica que estimulan la convivencia entusiasta con la naturaleza. La naturaleza no está retratada ni pintada en los ruakiaĩ. La selva aparece como parte y totalidad de los organismos vivos, entre ellos el cuerpo humano. No estamos aquí ante la oposición naturaleza (objeto) / humano (sujeto). Nos topamos con la esencia de epistemología distinta: la naturaleza es sujeto, conciencia. El ruaki no enuncia una experiencia de la naturaleza olvidada en nuestra vida contemporánea o traducida a imágenes vir-

tuales. Si un ruaki es puesto a prueba dentro de la jerarquía de los grandes ruakiai se le pide la mayor fidelidad a esa conciencia viviente y en movimiento que es la selva. Debe desentrañar las relaciones entre los seres acuáticos, aéreos y terrestres, los hijos y habitantes del gran organismo. Por eso el ruaki no se opone a las formas de pensamiento de su sociedad respectiva. El ruaki podría ser cada vez más revolucionario, siendo enfáticamente ideológico, conservativo. Lo que se encuentra en ruaki es una sensibilidad particular para plantear la indivisibilidad entre objeto y sujeto, entre naturaleza y clan humano. La experiencia de la pérdida de la naturaleza en la lírica moderna se da justamente a partir del deseo de sometimiento del mundo a las necesidades humanas. La explotación de la naturaleza es, quizá, el comienzo de cualquier forma de enajenación humana, de su orfandad y vacío. Lo humano se queda sin piso cuando su madre es carcomida. Todo lo contrario sucede en el ruaki. Allí no se añora la revocatoria de la enajenación humana. Allí se vivencia intensamente el proceso de la entrada de la planta en el torrente sanguíneo, en el cerebro. La planta nos transforma, estimulando ideas, imágenes y redes de relaciones.

El arte minika tiene para nosotros ese valor. Encarna una experiencia estética y a la vez una experiencia de la naturaleza que servirían para hacerle contrapeso a la barbarie del dominio de la naturaleza, para revertir el proceso que llevó al maltrato de la naturaleza. El ruaki no canta a la naturaleza desgarrada, sino a la presencia viva de la naturaleza en los humanos. En otro ejemplo de ruaki se dice: “ero mii figo o íri” (Jitómaña, 2010), “mira, hermano, ten cuidado, está pendiente”. ¿Pendiente de qué? “Giri, giri”, responde el roraima. Debemos tener cuidado del trueno que habita dentro cielo, que habita dentro de nosotros mismos. Del trueno que establece un vínculo directo entre lo más exterior y lo más interior de la vida. Ese trueno que advierte es al mismo tiempo expresión de lo visible y de lo invisible. Uno de los ruakiai más escuchados en las orillas del río Kótue lleva por dáfene o mensaje secreto una pregunta: “bu mei kaiyoitr” (Jitómaña, 2010), es decir, ¿quién nos va a enseñar? Algunas

de las numerosas respuestas dadas son “diona, jibina, fareka” (Jitómaña, 2010), tabaco, coca, yuca, es decir, energías protectoras representantes, respectivamente, de la palabra, de la sabiduría y del semen. Esta experiencia infinita del mundo vegetal coincide con lo interminable del espíritu y, por tanto, con la humildad, es decir, inabarcabilidad del conocimiento. Por esa misma razón, todo roraima, el que lleva la voz del ruaki, pide permiso al jorema (energía orientadora) antes de iniciar su canto: “jikanotrikue moo Buinaima, eño Buinaño”, te pido permiso padre dueño de las aguas, madre dueña de las aguas. El sacar permiso a los elementos vitales no es una forma de naturalismo primitivo, sino más bien y desde el comienzo de los tiempos un “Einspruch gegen die Verdinglichung” (Adorno, 1970:482), una protesta contra la cosificación.

Notas

¹ Para pedir comida/ Vengan, dennos de comer. Vengan, dennos de comer./ Vengan, dennos de comer. Vengan, dennos de comer./ Vive abajo un solo río. Vuela la hija del pájaro yarumo./ Vengan, dennos de comer. Vengan, dennos de comer./ No venimos. Nos vamos. Nos vamos. No venimos./ Vengan, dennos de comer. Vengan, dennos de comer./ Vengan, dennos de comer. Vengan, dennos de comer./ Vive abajo un solo río. Vuela la hija del pájaro yarumo./ Vengan, dennos de comer. Vengan, dennos de comer./ Acepten este olor: ventilamos, ventilamos con fuerza [Traducción del roraima Jitómaña Monayatofe y de Yofuerama Jemi].

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. *Ästhetik (1958/59). Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 2009.
- _____. *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- _____. *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Rowohlt, Hamburg, 1971.
- BENJAMIN, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Vierte Fassung. En: *Gesammelte Schriften*. Band. I, 2, 1974. Frankfurt, Suhrkamp, S. 470-508.

BORGES, Jorge Luis. "Al idioma alemán". En: *El oro de los tigres*. Buenos Aires, Alianza Tres, 392-393, 1987.

BOYÉKAMA, Monayatofe. "Guye jikaja ruaki". En: Jitómagaro, Jitómaña. *Grabaciones desde el Kótue*, 2010.

FEYERABEND, Paul. *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Clacso, 2010.

DOMIN, Hilde. *Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft*. München, R. Piper, 1968.

GARDNER, Howard. *Estructura de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*. México, FCE, 1993.

GOODMAN, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indiana: Hackett, 1978.

ISER, Wolfgang. "Anthropologischer Index [literarischer Fiktionalität]". En: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektive literarischer Antropologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, 145-157.

JITOMAGARO Monayatofe, Jitómaña. *Conversaciones sobre los kirigaiari de la cultura minika*. Río Igaraparaná, Chorrera-Amazonas. Archivos de audio, 2010-2011.

JITOMAGARO Monayatofe, Jitómaña. "Yukua jagagi". En: *Jagagiai. Hilo y aliento de los ancestros. Antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*, eds. Jitómaña Jitomagaró, Ayaingo y Jemi Yófuera, pp. 91-112. Medellín, Unaula. En prensa.

JITÓMAÑA, Monayatofe. *Grabaciones desde el Kótue*, 2010.

KOCH-Grünberg, Theodor. "Die Uitoto-Indianer. Weitere Beiträge zu ihrer Sprache". En: *Journal de la Société des Américanistes*, 7, pp. 61-83, 1910.

KOCH-Grünberg, Theodor. *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena, Eugen Diederichs, 1920.

KUEGAROMUI, Raúl Gabba. "Kaiji jagari". En: *Jagagiai. Hilo y aliento de los ancestros. Antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*, eds. Jitómaña JITOMAGARO, Ayaingo y Jemi Yófuera, pp. 36-53. Medellín, Unaula. En prensa.

KUYOTEKA Jifikomui, Ángel. *Mitología uitota*. Medellín, Lealón, 1997.

MONAYATOFE, Jirekuango. "Jiruifue jagagi". En: *Jagagiai. Hilo y aliento de los ancestros. Antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*, eds. Jitómaña Jitomagaró, Ayaingo y Yófuera Jemi, pp. 76-85. Medellín. En prensa.

PREUSS, Konrad Theodor. *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

PREUSS, Konrad Theodor. *Religión y mitología de los uitotos*. Traducción y revisión de la transcripción por Gabriele Petersen de Piñeros, Eudocio Becerra (Bigidima), Ricardo Castañeda Nieto. Bogotá, Editorial de la Universidad Nacional, 1994.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

SILVA, Renán. *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Banco de la República, 1992.

VIVAS HURTADO, Selnich. "Vasallos de la escritura alfabética. Riesgo y posibilidad de la literatura aborígen." En: *Estudios de literatura colombiana*. Núm. 25, julio-diciembre de 2009, 15-34.

VÖLKER, Ludwig. *Lyriktheorie. Texte vom Barock bis zur Gegenwart*. Reclam, Stuttgart, 2005.



Recepción: 23 de junio de 2013
Aceptación: 7 de agosto de 2013

ZAPATISMO E HISTORIA RECIENTE

Alfredo Rajo Serventich
Universidad Intercultural Indígena de Michoacán

Introducción

Los pueblos originarios de México y América Latina han vivido una serie de procesos que hoy los ubica en el terreno pleno de las transformaciones. Por mediación de un cúmulo de experiencias organizativas, se han constituido como actores sociales de procesos que enarbolan una relación respetuosa de las sociedades con la naturaleza, la consideración de la diversidad como premisa para la valoración de su propia cultura y la lucha por el reconocimiento de sus derechos políticos y sociales plenos. En casos como el mexicano y el boliviano, la defensa de los recursos naturales y la pugna por un nuevo Estado, plural y democrático, tiene a los pueblos indígenas como interlocutores ante los estados y poderes fácticos que se niegan a dejar viejos sistemas de privilegios.

Incluso se han constituido en alternativas frente a los gobiernos emanados del conjunto de ideologías y prácticas que se han asumido como progresistas. La insistencia en concepciones y mecanismos de democracia deliberativa que encarnan las decisiones a través de las asambleas; la observancia de la legislación internacional que brinda los mecanismos para decidir los proyectos a desarrollar en los territorios de los pueblos originarios; la defensa de la autodeterminación y autogobierno de los pueblos que derivan en propuestas autonómicas; la crítica a la funcio-

nalidad de los sistemas de partidos; la defensa de los recursos naturales y contra la devastación ambiental y cultural provocada por el extractivismo; el influjo sobre actores diversos en la amplia geografía planetaria, son procesos de la historia reciente, que serán sustrato de este trabajo.

Estos pilares para el análisis indican la irrupción del zapatismo como sustantivo en la historia que se ha escrito y vivido en los últimos veinticinco años. Al grado de que hoy en las geografías chiapaneca, mexicana y mundial el apelativo zapatista es un referente.

Sobre nuestra historia reciente

Se vislumbra una necesidad de dar cuenta de procesos que no han concluido o han dado lugar a otras construcciones. Con la dificultad que estamos muchas veces ante actores vivos, y con toda la carga de subjetividad que ello implica, es menester una revaloración de la historia de los últimos treinta años de la vida de las comunidades indígenas y sus circunstancias locales y globales, sin soslayar otros periodos y enfoques históricos.

Según Benedetto Croce, la historia es siempre contemporánea, y esta es la primera aproximación referencial para el estudio que este trabajo busca relevar. Afirma Julio Aróstegui que Herodoto de Halicarnaso, a quien se le considera padre de la Historia, construyó historia del presente y las generaciones que le sucedieron encumbraron el culto al pasado, tan socorrido en segmentos importantes de historiadores.¹ La polémica generada en el siglo XVIII al respecto de la preferencia del indio muerto sobre el coetáneo parece ser apropiada en estos momentos en que la diversidad cultural tiende a ser funcional para las políticas indigenistas del Estado.

Sin olvidar las múltiples definiciones que se realizan sobre la historia y los historiadores, resalta una, que la historia es un diálogo entre el historiador y su tiempo, por lo que su carga vivencial es determinante. A partir de ello la pregunta es, en clave de Eric Hobsbawm, si no estaremos

ante la invención de nuevas tradiciones. Y cómo éstas resaltan más a los pueblos indígenas imaginarios sobre los indígenas reales. Con las mejores intenciones, son ignorados por sus defensores indianistas. Creo que es tarea ingente de la historia y la antropología dar cuenta de ese mundo a veces tan cercano en lo geográfico y tan lejano en lo simbólico.

Definir la materia prima de la historia ha sido terreno muchas veces movedizo para quienes nos preocupamos por el hoy y su proyección hacia el futuro. Y es ahí donde comienza la disputa entre las historias contemporánea, reciente y del presente. Aróstegui plantea objeciones a la historia reciente por la carga pasadista que pueda tener y se inclina por la historia vivida. A partir de ahí inferimos la relevancia de las experiencias, recuerdos, testimonios de los actores.

Una vez esbozada la historia reciente y la historia del presente, ambas hijas de situaciones sociales críticas, se recurre al problema de las fuentes. Sin soslayar la importancia de la consulta minuciosa de archivos, hemerografías y todo tipo de cuantiosas reservas documentales, aparece una herencia que el positivismo del siglo XIX dejara: el rol legitimador del documento histórico por su sola presencia, alejada de operaciones importantes de validación, derivadas de la hermenéutica y la heurística. Y la historia viva encuentra en el neopositivismo un sugerente escollo: el cuestionamiento a su propio ser como disciplina. A menudo las observaciones que suelen plantearse a ese tipo de historia son sobre su carácter no histórico. Estas reflexiones son materia, nos dicen, de filósofos, antropólogos o sociólogos. Cabe destacar que la historia presentista o historia coetánea ha sido una forma de entender la disciplina, además de una herramienta muy útil. Esto último en función de que su puesta en escena ha develado temas de pertinencia social.

Alguna vez Pierre Vilar afirmó que la historia marxista era una historia en construcción.² Esta definición se ajusta al contexto de una historia crítica que de alguna forma pretendía revertir las consecuencias de ciertas interpretaciones que entendían el trabajo de Marx como un universo cerrado anclado en el dogma. Éste, por ejemplo, encapsulaba

las formaciones sociales del mundo indígena, con la camisa de fuerza del modo de producción asiático.

Hoy se trata de reconsiderar las posturas de los protagonistas del complejo entramado local, nacional e internacional que tienen como sustento al zapatismo. El proceso de etnización de la política trata de identificar las limitaciones políticas e ideológicas propias de un tiempo que no fenece.

Para ello, es necesario brindar considerable dimensión a los protagonistas, y explicar a partir de dónde se va construyendo la historia del presente. Una primera aproximación será identificar cuáles son los momentos de quiebre o de ruptura que provocan el origen de las reflexiones de la historia vivida. Por ejemplo, en torno a la historia de Europa, la Segunda Guerra Mundial es contemplada como el punto crítico a partir del cual arranca la historia del presente. Siempre media una crisis, ya sea cultural o política, a modo de un gran sacudimiento de conciencia.

Cada país ha localizado momentos clave en la búsqueda del origen de la historia vivida. Para los franceses, el gobierno de Petain significó el momento traumático para su nacionalidad. En Alemania, la necesidad de saldar cuentas con el pasado precipitó una historia institucional del nacionalsocialismo. En Rusia, los rastros de alrededor de veinte millones de muertos llevaron a escribir sobre la Gran Guerra Patria.

También es menester considerar otras mediaciones para el análisis de la historia presente, referente a las aproximaciones políticas. Abdón Mateos recurre a Jean Sirinelli para aproximar la dimensión política de la historia reciente. Entran también en la discusión las circunstancias de los procesos políticos abordables en tanto cerrados o concluidos.³

Otro de los problemas señalados por Mateos es la fragilidad de la memoria, que se va adelgazando en la medida en que se acerca al presente, según desprende el autor de Carlos Barral.⁴ Y la historia presente, mediada por lo político, se alimenta de otros mecanismos abiertos al comportamiento y las mediaciones de las comunidades.

Cuando los asuntos referidos aparecen por primera vez, nace la historia del presente, reporta Geoffrey Barraclough.⁵ Esta definición vuelve más compleja la trama de este enfoque, ya que la memoria que arrastra varias generaciones puede atraer hacia la contemporaneidad añejas situaciones. En todo caso una vez más irrumpe la pertinencia o la necesidad social para volver actuales sucesos que se podían considerar muertos. El zapatismo con su empuje etnicista despertó una serie de estudios sobre rebeliones que, podríamos afirmar, estaban en suspenso.

La memoria, como se ha afirmado, está sujeta a diversas mediaciones, entre ellas por la adscripción, o autoadscripción, de los individuos a las colectividades. De ahí que por esta u otras circunstancias pueden adquirir un carácter selectivo o discriminador. Por lo demás, está presente la posibilidad de memorias oficiales o hegemónicas. Es menester observar al zapatismo en tanto construcción de identidades y por ende de adscripciones. En lo segundo, Cerda lo define como un modelo de identidad política, además de proceso en construcción, en constante rectificación.⁶

En relación con la historia reciente o vivida de los pueblos originarios las interrogantes son cómo conocen a sus antepasados y sus actitudes al recordar aquello afín a las selectividades culturales, políticas, etcétera. Considero que el recuerdo familiar y por ende comunitario está marcado por ciertas operaciones que provienen de la fe, de la mistificación, de la afectividad de quien nos informa, por lo que nuestras propias historias familiares a veces se construyen en la idea de ciertas épocas de oro, la de los antepasados, diluidas sus circunstancias vitales en la oscuridad de los tiempos.

¿Continuidades del zapatismo?

La intensidad de los movimientos sociales en lo que a efectos mediáticos se refiere es oscilante. Luego de un largo silencio de años, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) irrumpe con una marcha silenciosa el 21 de diciembre de 2012. Fechas significativas de la cul-

tura de los mayas albergan nuevamente la movilización indígena de Chiapas. Según Harvey, en esta coyuntura aparecen intactas la capacidad organizativa y la vigencia política del zapatismo.⁷

Los 40 mil indígenas participantes en esta marcha, muchos de ellos jóvenes, denotan el recambio generacional además de la continuidad del movimiento, desde aquel ya lejano 1994. La tradición sincrética inaugurada por los neozapatistas una vez más se pone de manifiesto: una celebración sacra maya junto con la reivindicación política. Es de destacar que este desenvolvimiento se matiza con el conflicto signado con las políticas contrainsurgentes y paramilitares emprendidas por agentes estatales. Y como expresión autonómica en medio de acosos, resalta la actitud reacia a aceptar ayuda gubernamental.

Otra de las dimensiones que brinda el zapatismo es el de la reflexión académica. Como muestra de ella, en la coyuntura antes señalada, se produce un evento en la Universidad de la Tierra, con la participación de intelectuales que han contribuido al debate sobre los nuevos modelos civilizatorios imbuidos por la lucha zapatista. Pablo González Casanova señala las potencialidades de los nuevos tiempos, “Estamos ante la oportunidad de organizar a nivel mundial una inmensa red de colectivos en defensa del territorio, la tierra y la Tierra”. Otros componentes de las cosmovisiones indígenas pueden haber sido “naturalizados” por otras culturas que han irrumpido como expresiones disidentes de la cultura occidental en sus vertientes más progresistas.⁸

En este sentido, ante la advertencia que está en riesgo la supervivencia misma del planeta, y ante –sostiene González Casanova– los fracasos de las concepciones emanadas de Mao y Lenin, se está ante un “proyecto universal, no para una nueva política indianista o indigenista solamente, sino de emancipación humana que, en la medida de lo posible, será pacífica”.⁹ El autor, según mi criterio, esboza de manera muy sugerente la posibilidad de universalizar experiencias y concepciones que ciertos aires posmodernizadores han abanderado mediante el tamiz de las exclusividades culturales.

Interesante es la reflexión de González Casanova en el sentido de vincular estas experiencias con otros procesos en América Latina. En lo político se encuentran expresiones variopintas y a veces insuficientes, ejemplificadas por las realizaciones de los gobiernos de Ecuador, Bolivia y Uruguay. La Venezuela chavista es definida por el intelectual mexicano como la que llega más lejos. Cuba, al decir del pensador, realiza una síntesis original entre Marx y Martí. En este contexto, brinda dimensión latinoamericana a los vivires y pensares del sudeste mexicano. Y todo extendido a escala planetaria.

La resistencia aparece en los análisis de otro veterano analista de la liberación de nuestros pueblos. François Houtart esboza las concepciones y acciones de rechazo generalizado contra la desigualdad económica a escala mundial y al sistema que se ha enseñoreado en esta vasta geografía. Por lo demás, en una huella que ha sido marcada por el zapatismo, los problemas del planeta no se pueden mirar de manera separada a los humanos. A la par de este análisis, Herman Bellinghausen retoma una encuesta de Parametría la cual resalta que 44 por ciento de los mexicanos consideran vigente al zapatismo mientras que 27 por ciento se inclinan por la opción contraria.¹⁰

En México y América Latina, el zapatismo y el neozapatismo significaron un golpe a la conciencia de ingentes sectores de la sociedad para atender un problema, el de la exclusión y asimilación al Estado, cultura y sociedad dominantes. Concepciones y prácticas tanto liberales como conservadoras, además de agrupaciones políticas identificadas como progresistas, han incurrido en esta subsunción de las culturas indígenas a sus imperativos ideológicos, políticos y económicos.

De ahí la invención de la tradición, la de Votán Zapata, conjugante de una tradición de regreso de la cultura mesoamericana con un héroe popular resistente y vivo, de manera contradictoria, en los imaginarios nacionales. Los sectores dominantes, mediante estrategias alienantes y simuladoras, mitificaron la figura del héroe, restando toda dimensión humana e histórica. A partir de la crítica a esa historia unidimensional, se forja la pretensión de continuidad de los neozapatistas.

Las crisis o cambios que detonan el zapatismo pueden localizarse a través de dos grandes momentos vividos. El primero, es la fastuosidad de las celebraciones del “descubrimiento” de América de 1992. Debemos recordar que la irrupción del zapatismo en el ciberespacio tiene que ver con esto y con la inversión notoriamente costosa en materia de cibernética y telecomunicaciones que los reyes de España emprendieron en el continente. Esto quizá abrió la puerta a la irrupción de los pueblos originarios en el espacio o territorio virtual como define el pensador purhépecha Pedro Victoriano Cruz.¹¹ El segundo momento, es el del levantamiento de 1994.

Según palabras de Jorge Fuentes Morúa, el levantamiento maya zapatista cuenta con raíces hondas en la historia libertaria mexicana. Entre sus consolidaciones se encuentran el afianzamiento de la identidad de los pueblos originarios y la lucha por la recuperación de sus tierras y recursos naturales.¹²

Según mi impresión, es una lucha histórica la de los indígenas por el autogobierno, con el uso combinado y alternado de estrategias de conflicto-negociación. Por brindar un ejemplo, los trabajos de Florencia Mallon, a través del enfoque de la subalternidad, denotan las luchas por la autonomía y la refuncionalización de los ritos religiosos devenidos en civiles o comunitarios. Estos procesos datan al menos del siglo XIX.¹³

En palabras de Fuentes Morúa, en el ideario zapatista se conjugan diferentes tradiciones que provienen de la crítica al neoliberalismo, anti-capitalismo, magonismo, así como al zapatismo y marxismo leninismo.¹⁴

Debemos recordar cómo en un mismo espacio y tiempo dos discursos o más pueden emerger. El acto final de la marcha del color de la tierra en el año 2001 nos muestra dos vertientes. Una, del comandante indígena Tacho que contempla la situación en tanto lucha de clases. Otra, del subcomandante insurgente Marcos, plena de menciones a la pluralidad cultural y la diversidad que redundaría en la contemplación de otros actores.

El autor resalta el conocimiento del vocero del zapatismo sobre literatura clásica y del renacimiento. A la vez evidencia la raíz del

sincretismo de las identidades cuando recuerda al revolucionario cubano Julio Antonio Mella, con el seudónimo de Cuauhtémoc Zapata.

Uno de los vectores para la exitosa metamorfosis del zapatismo ante diversos segmentos de la opinión es la figura del vocero. A modo de reflexión inicial, éste debe tener los pies en dos culturas y una capacidad de maleabilidad del discurso, cambiante, como cambiantes son las circunstancias de la opinión proclive al zapatismo.

A la vez, el empuje del soñar lleva al subcomandante Marcos a retomar la figura del lenguaje, el sueño, que inaugurara Lenin. En el texto de presentación del *Encuentro continental por la humanidad y contra el neoliberalismo*, se refiere al evento como “un sueño soñado en cinco continentes”. En algún momento, Lenin afirmó: “cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida, todo va bien”.¹⁵

Por su parte, Pedro Pitarch realiza un recorrido ideológico al respecto del neozapatismo al que define como una organización convencional revolucionaria de izquierda en tránsito a movimiento de carácter étnico, de defensa de la cultura indígena. En este sentido, tendría una estructura organizativa con una retórica que se origina en los avatares nacionalistas de la Revolución mexicana ¹⁶

Asimismo, Pitarch aborda el tratamiento periodístico brindado al neozapatismo, de manera concreta por parte del diario *La Jornada*. Desde los primeros días del conflicto, señala este autor, se calificó a los actores como “indios” o “campesinos indígenas”. En otra saga de colaboraciones el neozapatismo era calificado como movimiento agrarista.¹⁷

Aunque la figura del general Emiliano Zapata era mostrada como aglutinante de una lucha nacional como establecen las siglas del EZLN y sus primeras construcciones imaginarias, Pitarch se pregunta por qué la figura de Zapata se fue diluyendo en los medios.

Una explicación probable pudo haber sido la identificación con “lo indígena”, lo cual, en palabras del autor fue un éxito extraordinario. Según él el mensaje era que “No sólo eran distintos del resto de los mexicanos, sino también más auténticos y moralmente superiores”. Otra

explicación que según mi entender pudo haber sido tan impactante es la que crecientes sectores de las sociedades mexicana y mundial fueron dando al respecto de un indianismo que emergía entonces como una construcción progresista.

A la vez, comenta Pitarch, el conflicto sirvió a las reflexiones de la intelectualidad mexicana. Además fue significativo para sus pares europeos, en especial los del sur de Europa, “para revalorizar el papel del intelectual, que ahora reencontraba una causa moralmente bien definida y sin las ambivalencias que ensombrecían las posturas sobre otros conflictos como las guerras de Irak o las guerras yugoslavas”.¹⁸

Otra consecuencia del levantamiento de 1994 es el valor brindado a la cultura indígena e identidad mexicanas. Según Pitarch, en este devenir el EZLN “se deshizo de su historia como organización armada y se instaló en la leyenda”. Esta aseveración nos ubica ante una nueva dimensión del conflicto que trasciende su fase armada para arribar a la dimensión de lo simbólico.

Esto responde a lo que el subcomandante Marcos define como las derrotas del EZLN. Guerrilleros antimilitaristas, revolucionarios absurdos en principio, voluntades de suicidio bélico para que nazcan o se reformulen las comunidades son procesos de la dialéctica del EZLN.¹⁹

Ante la estrategia burda y violenta del zedillismo que se gestó desde 1995, el discurso se indianizó incorporando elementos tradicionales de la cultura de resistencia de los pueblos indígenas ancestrales.

Pitarch realiza una crítica en torno a esta cuestión identitaria, que tiene que ver con la renuencia a convocar consultas a los pueblos indígenas por parte de las dos entidades en conflicto. Persiste, según este autor, una propensión a no observar al indígena de carne y hueso, sino de sublimar al indígena imaginario.

Esta reflexión de Pitarch, considero, debe inscribirse en el marco de lo que es una consulta política en el sentido más convencional. En diferentes momentos en que el EZLN ha dialogado con el Estado mexicano, anuncia largos procesos de consulta a sus bases que encierran la mística del mandar obedeciendo. Posiblemente este diferendo se salve

con otras consideraciones al respecto de dicha consulta que abarcan lo cultural y las maneras como, desde las comunidades, se arriba a la toma de decisiones.

Mi hipótesis es que, en el plano internacional, para el zapatismo y la izquierda en general, posiblemente la caída del socialismo real, entre 1989 y 1991, provocó una situación de pasmo. En la búsqueda de un nuevo modelo civilizatorio alternativo al capitalismo destaca la capacidad de reacción y adecuación de los zapatistas. La pregunta es si estamos ante una nueva teleología.

Otras situaciones críticas, detonantes, según la historiografía estructuralista, fueron las reformas económicas que impulsó el régimen salinista en México. Las precondiciones pueden ubicarse en las acciones de la sociedad civil de la ciudad de México en el momento de los sismos de 1985. La pasividad del Estado para atender a los damnificados emplazó a que la sociedad respondiera, con todo su influjo humanitario a la vez que esto significaba un vehículo para la conciencia de sus potencialidades. Las circunstancias de las elecciones federales de 1988, la rebelión magisterial de 1989, la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1993, se pueden agrupar en la movilización de grandes conglomerados contra el liberalismo económico y el autoritarismo político. Estos factores más lo desencadenante de la reforma del artículo 27 constitucional, considerada por el vocero del EZLN como el “acta de defunción” de las comunidades agrarias del país, serían vectores precipitantes de la rebeldía que desde 1994 se puede considerar un hito en la historia nacional. La percepción de la opinión puede ser, y ha sido, de apologías o rechazos hacia el EZLN, con una gran variedad de actitudes intermedias. Pero el EZLN y su vocero han estado presentes en tanto expresión de amplios y diversos movimientos sociales. Incluso los silencios, muchos de ellos prolongados, han sido también presencia.

Afirma Aróstegui que una de las características de la historia presentista es la reformulación de las categorías de análisis a partir de momentos trauma o acontecimiento monstruo.²⁰ Matiza esto con un concepto de

Giddens, la crisis estable, que domina el espacio más allá de la coyuntura. En otras palabras, la crisis convive largo tiempo con las sociedades afectadas. Surge a partir de ahí la necesidad de definir lo traumático de todos estos acontecimientos vividos nacional e internacionalmente y el rastro que han dejado en los colectivos e individualidades marcados por este tipo de circunstancias.

Dolorosamente, las crisis y aun las guerras han favorecido acción social y toma de conciencia en considerables actores. El levantamiento zapatista de 1994, el cúmulo de experiencias del Foro Social Mundial, las estrategias en el continente americano contra el Área de Libre Comercio de las Américas, la movilización de campesinos europeos o asiáticos contra la Organización Mundial de Comercio son ejemplos de una respuesta pluricultural contra el sistema de dominación. Al decir de Aróstegui, en los noventa del siglo XX este sistema entusiasmaba y una decena de años después provocaba pesimismo. Es así como se fue perfilando una opción anticapitalista, que cuestionó el modelo depredador de la naturaleza y de la humanidad, perfilando uno alternativo sustentado en otros pilares con respecto al socialismo del siglo XX. Estos estarían imbuidos de una rúbrica contra la explotación y contra la exclusión, con énfasis en lo sustentable.

Además, maduró la tónica de pensar globalmente y actuar localmente. En consecuencia, en el estado mexicano de Chiapas, luego de varios intentos de llevar el conflicto militar a la esfera de lo civil, se constituyeron las Juntas de Buen Gobierno o Caracoles. Éstas pretendían ofertar una alternativa de poder desde las comunidades. Ante la concepción y práctica municipal institucional, de raigambre colonial, las Juntas de Buen Gobierno, como muchas expresiones de los movimientos antisistémicos cumplieron una doble función. A saber, sustentar propuestas desde el ahora, a la vez que dignificar tradiciones, ya sea vivas u olvidadas. Una de ellas fue la de la Comuna de París de 1871, con el ejercicio rotatorio y antiburocrático de la función pública.

Entornos del zapatismo más allá de las fronteras nacionales

Por otra parte, en Bolivia, a partir de los tres grupos étnicos mayoritarios, aymarás, quechuas y gauraníes, se está replanteando el pasado indígena. Se avanzó en la formación de un gran bloque indígena popular que encumbró a Evo Morales en la presidencia del país, el 22 de enero de 2006. Hay varias preguntas pertinentes al respecto del proceso boliviano que se podrían trasladar a otras latitudes. Es necesario cuestionar sobre nuevas dimensiones para el análisis como son la etnización de la política o la politización de la etnicidad. Una u otra han contribuido a ubicar la problemática indígena en las agendas nacionales. En todo caso, se está ante un proceso en construcción, que va desafiando las ideas preestablecidas sobre el cambio social. Como se ha visto durante las llamadas “guerras” del agua y de los hidrocarburos, con gran protagonismo por parte de los grupos indígenas más desposeídos de El Alto y de La Paz, se arribó a un nuevo modelo de gestión que criticaba la privatización como la estatización de los recursos públicos. Y se arribó al modelo de gestión colectiva, el “nada hay que esperar sino de nosotros mismos”, consigna de los procesos insurgentes de inicios del XIX, que pareció adquirir nuevos bríos en esas circunstancias. Y hay años pródigos en acontecimientos. El desafuero de Evo Morales como diputado es uno de ellos. Ya en el gobierno nacional la convocatoria a una Asamblea Constituyente que demoró en instalarse; los intentos de autonomía de los poderosos de Beni, Santa Cruz y Cochabamba; y las presiones populares al presidente Morales para aprobar una Constitución nacional de signo incluyente son pautas de un proceso de historia viva que los protagonistas colectivos pueden alimentar por múltiples medios, entre ellos la historia oral. A la vez, surgen preguntas en la reflexión sobre el asambleísmo: ¿puede estar reñida la democracia directa con la fluidez en la toma de decisiones?, y ¿quién se beneficia de ello?

La experiencia boliviana, de manera similar a otros procesos sudamericanos, encuentra de manera descarnada una tensión, la de construir países

productivos y el costo social, ambiental y cultural de estas acciones y estrategias. El extractivismo pareciera ser la piedra en el zapato de los nuevos rumbos de democracia representativa en el continente.

La irrupción del indianismo de los años noventa ha ido acompañada de acciones y resultados por parte de los agentes del poder. Éstos han pretendido refuncionalizar, desde la esfera estatal, los nuevos sujetos sociales. De tal manera que algunos movimientos antisistémicos que se proclamaron contra el neoliberalismo, a la vuelta de los años han constituido neoindigenismos administradores de los recursos, en medio de la retirada del Estado. Esta circunstancia nos lleva a cuestionar si movimientos sociales y sistema político deben ser considerados *per se* antinómicos. Sin embargo, el zapatismo con el universo indianista que generó ha sido bisagra de movimientos sociales antisistémicos.

Por ende, hay una historia plena en acontecimientos a partir de los años noventa, que exige un diálogo de experiencias a través de la reconstrucción de la historia reciente y vivida. Esto como un reconocimiento a hombres y mujeres de 1994, año en que la movilización zapatista cayó como balde de agua fría a la pasividad de una civilización que se estaba desmoronando.

Pero no hay que olvidar que la política multicultural tiene sus límites. Uno de ellos podría ser un enfoque en extremo sectorial, de un virtual abanderamiento de los excluidos. Éstos, ya sean migrantes que exigen el reconocimiento de su cultura o pueblos originarios, han vivido varias décadas de colonialismo interno. Luego del trauma que significó el colonialismo externo a partir de la invasión europea del siglo XVI, la tarea sería entonces ver hasta qué punto la historia de las movilizaciones de los pueblos originarios es continua. Y si en este devenir reúne el requisito de historia vivida, trascendiendo las fronteras simbólicas del mundo indígena para arribar a ser la conciencia de una generación.

Sobre las sociedades que han vivido la etapa neoliberal del actual patrón de acumulación capitalista se han cernido múltiples punzadas. En primer lugar, obra del viejo liberalismo, ha habido embates contra la cultura tradicional de los pueblos originarios. Éste ha considerado la libertad

individual como la única válida. Las libertades ancestrales colectivas son vistas, por el pensamiento único y excluyente, como atavismos que limitan la concepción única también de progreso.

Es así que emerge como grito de batalla neoliberal el “sálvese quien pueda” del individualismo posesivo. Todo esto revestido de la lógica del pensador neoconservador Samuel Huntington. Concibe a la guerra de civilizaciones como un instrumento justificador de la escala belicista de Washington y asociados contra las culturas divergentes de este planteamiento. Dichas culturas divergentes son los “enemigos de Occidente”, esbozados en el documento *América Latina, una agenda de libertad*, circulante en la página web de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES).²¹

En consecuencia, todo este esquema de democracia formal excluyente de las FAES tiene sus enemigos dilectos. El fundamentalismo musulmán, los gobiernos de izquierda en América Latina tildados como populistas, los militares nacionalistas y, finalmente, los movimientos indígenas latinoamericanos a los cuales califican de racistas.

Esta versión, con visos de hegemonía del pensamiento conservador contemporáneo se empata con otras comprensiones criollas que han tipificado de diversas maneras las movilizaciones de los pueblos originarios, principalmente las autonómicas. Un argumento muy socorrido de tales concepciones “modernas” es que la movilización no encara la deuda histórica de los Estados latinoamericanos con respecto a sus poblaciones originarias, sino son “sólo pleitos entre indios”. Esta es una tipología de los conflictos que pretende enraizarse en el pasado. No se niega que la historia colonial de los pueblos indios haya estado marcada por los conflictos entre las comunidades y las haciendas y por los conflictos intracomunitarios, pero se pretenden ocultar los problemas estructurales de tenencia de la tierra, las situaciones de soberanía comunitaria expresadas en la cuestión territorial, y el tratamiento hacia la tierra con mayúsculas, propio de las cosmovisiones indígenas. Ante ello, se trata de ponderar la función de los movimientos indígenas como sujetos de la historia, con la incorporación de sus múltiples vertientes.

A modo de reflexión final

Una de las interrogantes es si los hechos y las circunstancias del neozapatismo nos afrontan a nuevos retos en materia de conocimiento y de construcción social. La presencia de la cultura parece indicar el enfoque de los movimientos sociales esbozado hace algún tiempo por Alain Touraine.

La construcción de teoría a partir de la realidad concreta parece ser una de las imbricaciones del neozapatismo. Es muy interesante la manera como el discurso zapatista parece dar cuenta de estas preocupaciones teóricas reconvertidas, la mayoría de las veces, en acción social.

Es muy elocuente cómo el zapatismo constituye una revolución que trasciende los límites económicos, políticos o militares para arribar a una nueva dimensión anclada en lo epistemológico. Un comunero y autoridad base zapatista brinda un ejemplo del modo en que se produce y transmite el conocimiento. Después del levantamiento zapatista reflexiona sobre las potencialidades implicadas en el hecho de que los médicos y los arquitectos, en sus territorios, sean hijos de la comunidad así como formula nuevas formas de enseñar y aprender mediante el nuevo modelo en que “nosotros nos íbamos a enseñar a nosotros mismos”.²²

Para el enfoque historiográfico de la historia reciente, el movimiento zapatista, en las escalas local, nacional e internacional, parece brindar una serie de procesos para el estudio. La historia presente es insuficiente si se acota a la disciplina que creó Herodoto. Es menester un diálogo y simbiosis con otras ciencias sociales a fin de ofrecer respuestas más complejas que las preguntas.

Asimismo, ofrece los elementos que pueden plasmar, a partir de la praxis de los movimientos sociales, un nuevo modelo civilizatorio anticapitalista, alternativo al modelo vigente depredador de la sociedad y la naturaleza. En este sentido, puede fomentar nuevas formas de convivencia ante los riesgos de destrucción a escala planetaria.

Una última interrogante es el culto al héroe civilizador construido por los medios de comunicación y por la nueva intelectualidad zapatista.

A veces, el tratamiento de los medios pareciera destacar la brillantez del liderazgo más allá del complejo entramado del diálogo entre culturas que el EZLN, de alguna manera, ha fomentado.

En el terreno de las huellas de la historia zapatista mucho está por decirse. Ante la prisa de quienes pretenden ubicarlo en el terreno exclusivo de las reliquias, la pregunta es sobre el renacimiento de la ética. De manera concreta, ante un sistema de partidos que se ha estado agotando en diversas latitudes, con visos dramáticos en México, la propuesta que deviene de los neozapatistas nos plantea si es posible que la ética sea parte sustancial de la política. O si ésta es otra política proveniente, como les gusta afirmar a los zapatistas, de abajo y a la izquierda.

Notas

¹ Julio Aróstegui, *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 12.

² Pierre Vilar, “Historia marxista, historia en construcción”, en Ciro S. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, *Perspectivas de la historiografía contemporánea*, México, SepSetentas, 1976.

³ Abdón Mateos, “Historia, Memoria, Tiempo presente”, <http://hipanianova.rediris.es/general/artículo/004/art004.htm>, consultado en abril de 2009.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ Alejandro Cerda García, *Imaginando zapatismos. Multiculturalidad y Autonomía Indígena en Chiapas, desde un Municipio Autónomo*, México, UAM -Xochimilco, 2011, p. 24.

⁷ Neil Harvey, “Contraingurgencia y resistencia zapatista”, en *La Jornada*, 31 de diciembre de 2012, en <http://www.jornada.unam.mx/2012/12/31/politica/012a1pol>

⁸ *La Jornada*, miércoles 2 de enero de 2013, en <http://www.jornada.unam.mx/2013/01/02/>

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *La Jornada*, 28 de febrero de 2013, en <http://m.jornada.com.mx/index.php?articulo=004o1pol&seccion=opinion&amd=20130228>

¹¹ Entrevista a Pedro Victoriano Cruz, junio de 2009.

¹² Jorge Fuentes Morúa, “Raíces del pensamiento zapatista o la crítica al neoliberalismo”, <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=nuant&n=56>, p. 110.

¹³ Florencia Mallon, *Peasant and state formation in nineteenth-century Mexico: Morelos*, Boston, <http://juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=nuant&n=56>, Mass, 1986.

¹⁴ Fuentes Morúa, *op. cit.*, p. 110.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Pedro Pitarch, “Los zapatistas y la política”, en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-zapatistas-y-la-politica>.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Cfr. Subcomandante Marcos, *El sueño zapatista. Entrevistas con el Subcomandante Marcos, el Mayor Moisés y el Comandante Tacbo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, realizadas por Yvon Le Bot con la colaboración de Maurice Najman, Barcelona, España, Plaza y Janés Ediciones, 1997, pp. 18 y 39.

²⁰ Aróstegui, *op. cit.*, p. 209.

²¹ http://documentos.fundacionfaes.info/document_file/filename/712/00072-00_-_america_latina_una_agenda_de_libertad.pdf

²² Alejandro Cerda García, *op. cit.*, p. 11.



Recepción: 23 de junio de 2013
Aceptación: 10 de agosto de 2013

Dossier

HOMENAJE A CARLOS LENKERSDORF: FILOSOFÍA EN CLAVE TOJOLABAL

Gloria Cáceres Centeno
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

Habiendo transcurrido un año y medio del sensible fallecimiento del profesor, investigador y filósofo Carlos Lenkersdorf (23 de noviembre de 2010), rendimos un sincero homenaje en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, con la presencia de Gudrun Lenkersdorf, la Dra. Fernanda Navarro, el Lic. Carlos Bustamante y una servidora; en esa ocasión se retomaron algunas de sus ideas fundamentales como el *nosotros*, el *escucha* y la *intersubjetividad*, como conceptos centrales del pensamiento tojolabal,¹ así como anécdotas y remembranzas de quienes tuvieron la suerte de convivir con Lenkersdorf. El evento terminó con un minuto de aplausos en vez de un minuto de silencio como forma de honrar su vida y reconociendo el legado dejado para la filosofía. Sea en esta ocasión, un espacio para recordar brevemente un poco de lo mucho que nos enseña desde la tradición mayense. Este legado permanece vivo en quienes pensamos que de sus palabras germinan ideas fecundas para seguir cultivando y reflexionando sobre nuestro contexto cultural.

Este artículo inicia con un acercamiento a la comprensión del filosofar indígena, después se presenta una exégesis de las ideas centrales propuestas

por Carlos Lenkersdorf en *Filosofar en clave tojolabal* y *Los hombres verdaderos*, en seguida se expone la crítica al dualismo dicotómico elaborada por Merleau-Ponty para sustentar la filosofía del quiasmo por Mario Teodoro Ramírez, que nos permite entender mejor la diferencia entre dualidad y dualismo para proponer finalmente una breve reflexión sobre algunas ideas que subyacen en el pensamiento tojolabal a la luz de la lógica de la dualidad.

Filosofía indígena

Quiero empezar la exposición con una pregunta provocativa: ¿qué podemos entender por una filosofía indígena?, o al menos una que incorpore el pensamiento indígena en general y más específicamente tojolabal, tema que nos ocupa en esta ocasión.

Hablar de filosofía indígena pareciera a simple vista una idea fuera de lugar, pues existe la creencia de que los indígenas no elaboran grandes teorías como las de la tradición filosófica de corte occidental, sin embargo, la visión tojolabal desde los textos de Lenkersdorf nos abre la posibilidad de empezar a ver de otra manera el mundo. Esta otra forma pone en juego conceptos fundamentales que en la filosofía occidental poco se han considerado o han permanecido al margen.

En este sentido tendríamos que desmontar en gran medida lo que entendemos por filosofía, si bien no es un debate en el que quisiera entretenerme por el momento, sí es necesario zanjar algunas cuestiones mínimas. Partimos del principio de que toda filosofía está situada en un periodo histórico y un contexto determinado y que no todo pensar filosófico parte de la tradición occidental surgida en la antigua Grecia. De tal forma que podemos apoyarnos en Dussel para afirmar que todo pensar filosófico surge del planteamiento de preguntas fundamentales que se ha hecho la humanidad, este autor llama a dicho planteamiento “núcleos problemáticos universales”,² de cuyas respuestas han seguido diferentes caminos que van formando las distintas tradiciones filosóficas. Si bien no podemos hablar de

una filosofía en sentido estricto sobre el pensamiento indígena en general, sí podemos incluirlo en un sentido amplio y, más aún, a partir de este pensamiento podemos elaborar una filosofía.

Filosofar en clave tojolabal

Carlos Lenkersdorf en su libro *Filosofar en clave tojolabal* (2005) nos habla de un concepto clave entre los tojolabales: el *nosotros*. Este concepto atraviesa todas las formas de pensar, hablar, actuar y sentir entre los tojolabales, esta idea del *nosotros* no sólo se traduce en prácticas de vida, sino que es un fundamento central para dar cuenta de la realidad y en sentido epistemológico nos abre otro horizonte para entender el mundo desde la perspectiva *nosótrica*.

Ahora bien, ¿qué es el *nosotros*?, ¿qué importancia tiene fuera del ámbito tojolabal? El *nosotros* es un concepto plural y diverso, actúa en diferentes ámbitos, es una estructura categorial opuesta en principio a la lógica del YO propia de la duda cartesiana, “el *nosotros* no corresponde al YO que se encierra en sí mismo, que se aísla de todo lo demás, para obtener una seguridad firme e indubitable de algo que exista y que, precisamente, es el YO pensante”.³

Tampoco se corresponde con el YO-TÚ, o con el *otro*, ni es la suma de muchas individualidades, sino que “la individualidad se sabe incorporada en un todo *nosótrico* que [...] representa una entidad cualitativamente distinta. Es una sola cosa, un todo, en el cual todos los constituyentes forman una unidad organísmica”.⁴ Y sin embargo, el *nosotros* no anula la individualidad, pues cada uno es necesario organísmicamente, porque cada uno habla en el nombre del *nosotros* y no de sí mismo, cada uno afirma y se inclina a fortalecer el todo, es decir, el *nosotros* comunitario. Así, el *nosotros* coloca en un juego dinámico elementos que se corresponden y permiten la integración armónica del organismo.

Esta concepción la encontramos integrada, nos dice nuestro autor, desde el mismo lenguaje, en el uso recurrente del término *tik* que aun sin saber la lengua llama la atención su reiterada presencia en el lenguaje cotidiano y nos

remite al concepto del *nosotros*, aplicado de distintas maneras para poner en interrelación varios aspectos. Sobre esto Lenkersdorf extiende ampliamente la explicación en *Los hombres verdaderos*,⁵ para entenderlo da un ejemplo muy sencillo: cuando nosotros decimos *yo digo*, no necesitamos explicar que hay otro escuchando, en cambio en la lengua tojolabal la frase se completa en su estructura lingüística, traduciendo se diría (*lo*) *dije. Ustedes (lo) escucharon*. Este tipo de expresión idiomática nos habla de un modelo relacional de intersubjetividad que dista mucho de la oposición binaria del sujeto-objeto del mundo occidental, más bien, en su cosmovisión toda relación se da entre sujetos.

Carlos Lenkersdorf, nos muestra cómo esta relación de sujeto-objeto “se percibe en español como aquella de un sujeto actor frente a objetos que reciben la acción del sujeto. En tojolabal, en cambio, la relación es la de varios sujetos actores cuya participación se requiere para que el hecho ocurra”.⁶ Pero en este diálogo no hay un antropocentrismo, es decir, se dialoga con todo “[...] no es exclusivamente un círculo social, sino que incluye a plantas y animales, cerros y valles, cuevas y manantiales. Dicho de otro modo, todo vive, todo tiene corazón y alma, el principio de vida. Vivimos, pues, en un círculo de extensión cósmica y no solamente social. Por ello podemos y debemos comunicarnos con ellos [...]”,⁷ de este modo, se establece un diálogo *intersubjetivo*.

Nos indica cómo desde la misma estructura del lenguaje se concibe esta relación horizontal, participativa y bidireccional, pues como bien dice “*La lengua no está apartada de la manera en que vemos el mundo*, sino que manifiesta nuestra cosmovisión”,⁸ de tal manera, en español sólo observamos una sola dirección: del sujeto al objeto, aunque este objeto pueda ser incluso otro sujeto, es decir como una “*Estructura piramidal en forma de cadena de mando vertical y unidireccional*”⁹

Para el tojolabal todo acto comunicativo es horizontal, entre iguales, de lo contrario no hay comunicación. En el diálogo se exige complementariedad, es decir, intersubjetividad. De esta forma se manifiesta la relación *nosótrica* integrada en un acto de correspondencia entre ambos interlocutores.

Esta relación intersubjetiva requiere un cambio de episteme, la posibilidad de dejarnos interpelar por el otro, de poner en suspenso nuestros supuestos y abrirnos al conocimiento del otro, aceptar que hay otros saberes o formas de comunicarnos alejadas de nuestra visión de mundo, tan válidas como aquellas en las que fincamos nuestra seguridad. Más que abrirnos al *reconocimiento* del *otro*, en principio habría que disponerse al *conocimiento* del *otro* pues, como principio lógico básico, no se puede reconocer lo desconocido. Este esfuerzo de comunicación humana precisa partir del “*Entendimiento y respeto como elementos integrales de la comunicación intersubjetiva*”.¹⁰

Ahora bien, Lenkersdorf comenta que el origen de esta relación *nosótrica* se forma desde el nacimiento. La madre al dar a luz se encuentra en el seno de la familia extensa y el recién nacido pasa por los brazos del círculo familiar. Desde este momento el nuevo miembro queda en constante acercamiento con la madre y sus parientes. Durante su desarrollo permanece los primeros meses en contacto permanente con la madre al llevarlo cargado en el rebozo y en cuanto aprende a caminar siempre está al cuidado de su madre o de otros miembros de la familia, pero nunca se encuentra solo, a diferencia del modelo educativo occidental donde el bebé se deja solo en su cuna por largo tiempo, la madre sólo acude en cuanto llora, así se refuerza una educación individualista, donde el bebé aprende que a gritos puede superar su incomodidad o su soledad. En los tojolabales esta relación *nosótrica* también se refuerza cuando nacen otros hijos, pues a la tierna edad de cinco años los niños se hacen cargo de sus hermanitos menores, así el círculo *nosótrico-materno* se amplía, de esta forma vivencian el camino que los lleva al *nosotros*, integrándolo a su concepción de vida.

Esta relación del *nosotros* la encontramos en diversos ámbitos de la vida social, uno de ellos se observa en el contexto sociopolítico, por ejemplo las autoridades cuando son nombradas en la asamblea comunitaria “no representan ninguna institución por encima de aquellos que las eligieron”¹¹ sino que tienen la obligación permanente de escuchar a los electores y éstos a su vez de hablarle a sus autoridades. Aquí surge la pregunta ¿en manos de quién está el poder de tomar las decisiones?, las

decisiones se toman por consenso, por ello el lema zapatista de “mandar obedeciendo”. De esta manera gobernar no es una actividad revestida de poder ni son los dirigentes quienes dicen a los demás lo que tienen que hacer, ellos conciben a las autoridades como “personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, porque nosotros los elegimos”.¹² El *nosotros* es entonces la autoridad por excelencia, dicho de otra forma el poder está en la totalidad *nosótrica* del pueblo, por tanto la autoridad no busca el poder, pues sabe que es una responsabilidad con la comunidad, que escapa a la voluntad individual de decidir por los demás, así el modelo de toma de decisiones adquiere una peculiaridad de democracia participativa y no representativa o “electorera” como se lleva a cabo en el resto del país y en otras partes del mundo, nos dice nuestro autor.

Por ello hay una falta de interés entre los tojolabales por tomar el poder, este rechazo también encuentra su raíz en la lógica *nosótrica*, que así como se contrapone al YO, también se contrapone a todo tipo de monismo tan afianzado en occidente. Sobre esto Lenkersdorf plantea una serie de reflexiones muy sugerentes, invitando a repensar acerca de los principios subyacentes en esta lógica monista. Recordemos algunos conceptos que la afirman: monarquía, monopolio, monocultura, monocultivo, monoteísmo, etc., “cada uno de estos conceptos tiene el mismo distintivo de no tolerar a su lado a otros semejantes o parecidos”.¹³ El monismo no sólo es intolerante sino jerárquico, establece la supremacía de uno sobre los demás: un solo rey, un dios verdadero, un método científico, etc. Esto nos lleva al campo de la filosofía al pensar en una sola verdad, en fin, esto se puede extender a campos múltiples, sin embargo, en todos los casos rige la lógica jerárquica de la unicidad, de ahí la larga búsqueda histórica de los universales, si nos detenemos un poco a pensar en ello, vemos en estas afirmaciones tan consolidadas en el mundo occidental que sólo son referentes culturales para representar el mundo y sus valores, por su parte, el filosofar en clave tojolabal “se encuentra conforme a los principios organizativos de la pluralidad, y conforme a los principios de acompañantes de la diversidad y de la complementariedad”.¹⁴ Esto

implica no ver a los demás como competidores sino como colaboradores, compañeros y hermanos que se complementan, comenta Lenkersdorf.

Del dualismo dicotómico a la dualidad

Para entender mejor el concepto del *nosotros*, se propone un ejercicio de interpretación desde la lógica de la dualidad —como filosofía del quiasmo— a diferencia de la lógica del dualismo. Apoyándonos en la crítica que hace Merleau-Ponty al dualismo dicotómico exponemos algunos preceptos que nos permiten entender mejor la lógica de la dualidad. Merleau-Ponty hace referencia a la visión objetivista y subjetivista de la filosofía, estos modelos suponen la primacía de una de las partes y la oposición entre ambas, resultando inevitablemente una visión lineal y parcial de la realidad. Lo que el filósofo francés propone es que esta dicotomía se puede disolver a través de la percepción sensible, vista como estructura fundacional del ser, no como una construcción teórica conceptual del ser, es decir, verla como una ontología. Centra su crítica en tres posturas conceptuales: 1. del realismo o el dogmatismo del objeto; 2. del idealismo o el dogmatismo del sujeto; 3. de la ambivalencia dialéctica o el dogmatismo del pensamiento.¹⁵

Lo común de estas concepciones es su relación en cuanto a la posición del objeto, “la de lo percibido: el realismo afirma la exterioridad e independencia del objeto respecto al sujeto y su acto perceptivo. Busca explicar analítica y causalmente el acto perceptivo explicándolo como un hecho más en el universo de las relaciones objetivas”.¹⁶ Al tratar de explicar la percepción como un acto objetivo, se olvida que la misma percepción es la que nos permite el acceso a la cosa. El objetivismo y el realismo nos dicen que la verdad está en el objeto y nuestra percepción viene de él y se termina en él cuando se explica, en un movimiento retrospectivo, es una visión lineal, no nos da acceso al ser, así la percepción se vuelve un acto de fe, al respecto comenta Teodoro Ramírez: “veo las cosas y estoy en ellas,

accedo a ellas y las domino bajo mi mirada, ¿cómo dudar de que hay ser y de que este ser es independiente de mí si soy *yo mismo* quien confirma cotidianamente esto?”.¹⁷

Lo que olvida el realismo es que el mundo siempre es experienciado, percibido, es decir ante una experiencia de percepción de la cosa siempre hay *—a priori—* una postura del sujeto en esa experiencia. La percepción es entonces un acto significativo en el que el sujeto se integra para dar una interpretación en ese acto y que tiene que ver con su propia biografía, con sus referentes, así da un nuevo significado a la percepción o más bien a *su* percepción de la cosa en el mundo.

Es aquí que aparece la verdad y necesidad del idealismo, nos dice Teodoro Ramírez, el idealismo designa, en el esquema de Merleau-Ponty, toda la tradición reflexiva de la filosofía, en especial su versión moderna desde Descartes y sobre todo en la fenomenología y las corrientes intelectualistas de la psicología. La forma en que opera el idealismo consiste en poner en suspenso toda tesis o creencia acerca del mundo y efectuar una reducción radical al campo de la conciencia inmanente, al campo del *cogitare*. En él desaparece toda contradicción, exterioridad o relación de causalidad. La percepción es entonces un acto espiritual y el sujeto de la percepción una conciencia.¹⁸

El idealismo todo lo reduce a la esfera del pensamiento, de la conciencia, tocar y ver se convierten en actos intelectuales, el sentido de toda significación no es corporal, ni siquiera fisiológico, es sólo espiritual. Así la verdad de las cosas está en mí, no en el exterior, con esto el idealismo deja de lado la realidad, todo empirismo es extraditado.

De esta forma empirismo e idealismo reducen la explicación a una especie de monismo conceptual, donde ni una ni otra dan cabal cuenta de la totalidad del mundo, ni el sujeto puede ser totalmente objetivo haciendo a un lado su subjetividad ya que depende de ésta para dar cuenta del mundo, ni el sujeto es puro concepto, puro intelecto, pues es un sujeto de este mundo viviente y actuante, es un sujeto concreto, histórico y contextualizado. “Si, finalmente, el realismo y el idealismo ignoran nuestra

experiencia perceptiva del mundo es porque ninguno se plantea como problema la diferencia radical entre percibir y pensar”.¹⁹ Ni el ser que percibe es un ser objetivo, puramente material, ni el sujeto de la percepción es una conciencia para sí sin experiencia concreta y vivida.

Ante esta dicotomía aparece otra postura, la de la dialéctica, al parecer ésta puede romper con la contradicción dando una tercera opción. Con el modelo de tesis, antítesis y síntesis,²⁰ es un pensamiento que permite las acciones recíprocas, que integra los dos polos y critica las expresiones aisladas, “no concibe el pensamiento como reflejo terminal y exterior sino que lo introduce como reflejo en el corazón de lo existente”.²¹

Sin embargo Merleau-Ponty también critica la dialéctica porque dice que, en cuanto doctrina, sólo da cuenta de movimientos de conceptos, no del movimiento de la realidad, pues la realidad se comporta de manera diferente, al tratar de resolver la contradicción con la síntesis no está rompiendo con la dicotomía, no hay relación entre opuestos, no hay tal disolución, sino sustitución. Es por ello que Merleau-Ponty propone otra forma de pensar, la del quiasmo.

El concepto de quiasmo aparece como referencia a lo largo de toda la reflexión filosófica de Merleau-Ponty, sin embargo no nos da una definición más específica del concepto. Para aproximarnos a ello nos dice Mario Teodoro Ramírez que el concepto del quiasmo se ha utilizado en la retórica y en la óptica:

Como una figura del discurso que consiste en un entrecruzamiento de frases, como por ejemplo: *hay que ver para mirar y hay que mirar para ver*. Y en óptica designa a la vez el nervio quiasmático –ese en el que confluyen los dos nervios provenientes de cada glóbulo ocular– y el quiasmo del objeto binocular –la unidad por superposición de las dos imágenes monoculares. En ambos casos se designa una dualidad reversible, de entrecruzamiento y encabalgamiento recíproco. Una unidad dual, diferencial o, de otra manera, una dualidad unitaria.²²

La filosofía de Merleau-Ponty puede ser considerada como una filosofía del quiasmo, es decir, bajo la lógica de la dualidad. En la dualidad se refiere a “ese *ser* de lo dual en sí mismo” mientras que los otros conceptos

nos llevan a pensar en dos elementos que la componen, que se contraponen o que se yuxtaponen para darnos un tercero, comenta Mario Teodoro.

En la dualidad hay una conjunción, una relación sin la cual no se comprende uno sin el otro, él dice “que lo que debemos pensar es *la relación como tal*, lo que hay *entre*: la realidad de este ser intermedio, la figura del sentido de la mediación; el en sí mismo de lo que está *en medio*”,²³ *l'entrelacs*.

El quiasmo es una dualidad perfecta, la fuerza de una composición: dos que hacen uno, uno que es dos, es más que la suma de las partes. Es una unidad dual, dinámica, no estática ni acabada. “La dualidad es indefectiblemente un dato de nuestra experiencia”,²⁴ nos dice:

El quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, entrecruzamiento, complementariedad, sobreposición, encabalgamiento, reversibilidad, mutua referencia [...]. Todo lo contrario de los esquemas dicotómicos, dualistas, que conciben la relación en términos de exclusión, exterioridad, causalidad mecánica y lineal, jerarquía y prioridad.²⁵

Rompe con la separación polarizada, irreconciliable entre el alma-cuerpo, experiencia-sentido, sujeto-objeto, razón-sensibilidad, etc., en la lógica de la dualidad “ningún elemento es privilegiado, ninguno posee la razón del otro”,²⁶ así, se deja de lado esa jerarquía vertical y lineal.

Ahora bien, esta relación constitutiva de interrelación complementaria se explica en relación al otro, sin uno de los elementos no puede haber fundamento alguno que valga, sin embargo, esta relación no está dada, no es algo existente en sí mismo, requiere una fuerza mediadora que las contenga, es decir en la dualidad encontramos un tercer elemento que es el que la sostiene, que le da equilibrio y permite la complementariedad, este mediador se encuentra en el *entre* de la relación, *l'entrelacs*, como dice Merleau-Ponty, es la liga que tensa o distiende, es la fuerza colocada en el centro mismo de la dualidad, es el gozne o el nodo fundamental presente en cada momento, pero casi imperceptible a la vez, sin esta mediación los polos se separan, y no se da la complementariedad o la equivalencia.

El *nosotros* y la dualidad

Así, podemos equiparar el *nosotros* tojolabal con la lógica de dualidad, una relación referenciada a otro (u otros), este otro se presenta como complementario sin el cual el fenómeno se ve sólo en su parcialidad, en forma dicotómica, separada del *Todo*. Esta relación *nosótrica* forma parte de un sistema cosmovisional en donde subyace el principio de dualidad. Esta concepción se fundamenta en la idea de que todo está interconectado, no hay nada aislado en la existencia humana ni en el universo, cada elemento forma parte del *Todo*. Cualquier transformación en una de las partes pone en movimiento concomitante las demás partes, pues el *Todo* se ve como una unidad dinámica armónica. Pero la dualidad no es un dato, algo dado por sí mismo, por el contrario, pone en juego dinámico la relación de dos elementos o sujetos, requieren un elemento mediador para mantener la tracción que conduce al equilibrio: una fuerza, una intención, una actitud, una praxis, sostenida en una cierta tensión para evitar la bipolaridad, el desgajamiento, la separación, la ruptura armónica. Es decir, la dualidad no corresponde a dos polos contrapuestos, pues esto lleva a la dicotomía, por el contrario, abre un espacio de mediación para que se mantenga la tesitura requerida en la unidad/dual. Es aquí como esta concepción *nosótrica* actúa como elemento mediador entre los tojolabales, el *nosotros* mantiene ese equilibrio de fuerzas entre individuo y comunidad, entre gobernantes y gobernados (en el mandar obedeciendo), entre el habla y la escucha, entre el uno y el *Todo*.

En esta lógica el ser humano forma parte de ese *Todo* y, desde esta perspectiva, no está ahí sólo para explicar el mundo sino para vivirlo, para transformarlo y su actuación trasciende en todos los ámbitos: personal, social, ambiental, en la ecología global, etc., por tanto el ser humano tiene una responsabilidad con el mundo. Nos impele a reflexionar más allá de nuestros intereses individuales, poner en el centro de la acción el *nosotros*, es decir, el bien colectivo, y por colectivo no me refiero sólo a lo humano sino también a lo ambiental. La dualidad nos obliga a replantear una axiología más incluyente.

Así, este filosofar en clave tojolabal no se reduce al ámbito indígena solamente, pues considera a la humanidad en su conjunto:

[...] todos formamos una sola humanidad, una sola comunidad en la Tierra [...]. Se borran las fronteras en la perspectiva tojolabal, con fundamento en la corporeidad única que nos unifica y exige que seamos lo que ya somos. El camino es el respeto mutuo y el de aprender los unos de los otros.²⁷

Si bien podemos afirmar un sentido filosófico en el pensamiento indígena, éste lo encontramos más en su forma de vivir, de concebir el mundo, en sus actos, más que en una teoría, y no por no haber una reflexión sobre ciertos núcleos problemáticos (como dice Dussel), o una autocrítica, sino porque su pensamiento está más anclado a una praxis, a una ética, es decir, más al *estar* que al *ser* y sin embargo, el *ser* no es excluido ya que está integrado en el *Todo*, como ser corpóreo y situado.

Representa a cada hombre en su totalidad, en lugar de reducirlo a la razón, a la cosa pensante o a la gente de razón. Todo lo contrario, la corporeidad humana incluye el pensar, el sentir, el imaginar, el razonar y también el actuar. Ninguna de estas manifestaciones se aísla ni se separa del cuerpo. Sin cuerpo no hay pensar, ni sentir, ni siquiera actuar. El filosofar, en última instancia, es el filosofar a partir de la concreción de la corporeidad, opuesta a la ubicación del filosofar en la razón, la mente, el espíritu.²⁸

Otra particularidad que llama la atención del filosofar tojolabal está en la ausencia de un antropocentrismo, dado que la humanidad como parte de ese *Todo* no está aislada ni adquiere supremacía o dominio sobre las demás especies, para ellos esta concepción del *nosotros* ubica en igualdad de condiciones a todos, dice Lenkersdorf “no somos más que una especie entre tantas especies más y, de ninguna manera, la cúspide de los vivientes. El círculo cósmico de la vida, por lo dicho, nos pone en nuestro lugar”.²⁹ En esta visión se parte de una ética biocéntrica y no antropocéntrica, pues no considera a la naturaleza al servicio de la humanidad, por el contrario, nuestra vida depende de esa relación complementaria, es decir, de respeto a todos y cada uno de los miembros habitantes de esta casa común llamada mundo.

La concepción *nosótrica* presentada por Carlos nos invita a repensar un modelo societario integrando la visión del otro, esto nos da la oportunidad de cuestionar muchos de los paradigmas aceptados en nuestro mundo, como lo es esta visión parcial o dicotómica que deja fuera o privilegia uno de los elementos conformados por el conjunto: lo humano por encima de la naturaleza, el hombre sobre la mujer, el individuo sobre la colectividad, la razón por encima de lo sensible, etc. Se trata de encontrar esa relación siempre presente entre la cosa y el *Todo* o la cosa y su complemento, nos invita pues a entablar un diálogo. De igual forma en el lenguaje hay una dualidad irreductible, todo hablar es diálogo, a condición de romper con las jerarquías verticales de dominación para abrirse a la intersubjetividad dialogante, para lo cual se requiere partir de la premisa de que el pensamiento del otro es valioso, más aún requiere hacer una profunda crítica hacia nuestras propias premisas y valores; un diálogo respetuoso de la diferencia tendrá que hacer una especie de *epojé*, acercarse a otras formas de reflexión y posteriormente integrar una nueva visión ampliando nuestro horizonte como condición indispensable para darnos la oportunidad de reaprender a ver el mundo.

Notas

¹ Grupo étnico de Chiapas.

² Cfr. Enrique Dussel, "Una nueva edad en la historia de la filosofía", en *Educación Superior. Ciencia y hechos*, Publicación del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, año 7, núms. 43-44, enero- abril 2009, pp. 44-58.

³ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005, p. 31.

⁴ *Idem.* p. 32.

⁵ Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 2005.

⁶ Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos, op. cit.*, pp. 30, 31.

⁷ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal, op. cit.*, p. 141.

⁸ Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos, op. cit.*, p. 29.

⁹ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 37.

- ¹¹ *Ibid.*, p. 72.
¹² *Ibid.*, p. 80.
¹³ *Ibid.*, p. 88.
¹⁴ *Idem.*
¹⁵ Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo*, UMSNH, México, 1994, p. 59.
¹⁶ *Idem.*
¹⁷ *Ibid.*, p. 60 (el autor resalta algunas palabras con negritas, en lo sucesivo estas marcas se sustituyen por cursivas).
¹⁸ *Ibid.*, p. 61.
¹⁹ *Ibid.*, p. 63.
²⁰ Planteada por Hegel y llevada al materialismo dialéctico por Marx.
²¹ *Ibid.*, p. 66.
²² *Ibid.*, p. 42.
²³ *Ibid.*, p. 41.
²⁴ *Ibid.*, p. 40.
²⁵ *Ibid.*, p. 47.
²⁶ *Ibid.*, p. 42.
²⁷ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, *op. cit.*, p. 136.
²⁸ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, *op. cit.*, p. 137.
²⁹ *Ibid.*, p. 141

Bibliografía

- DUSSEL, Enrique, “Una nueva edad en la historia de la filosofía”, en *Educación Superior. Ciencia y hechos*, Publicación del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, año 7, núms. 43-44, enero-abril 2009: pp. 44-58.
LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2005.
_____, *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 2005.
RAMÍREZ, Mario Teodoro, *El quiasmo*, Morelia, UMSNH, 1994.



Recepción: 30 de abril de 2013
Aceptación: 19 de agosto de 2013

CARLOS LENKERSDORF. EL TOJOLABAL Y LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA DE LOS LENGUAJES

Carlos A. Bustamante
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Una parte fundamental del legado de Carlos Lenkersdorf tiene que ver con el estudio de la lengua tojolabal de Chiapas. En ese estudio pueden encontrarse algunas sugerencias imprescindibles para los que, haciéndose cargo de la complejidad y pluralidad de los asuntos humanos, pugnan por un nuevo tipo de humanismo que incluya a los diferentes en un mundo común ya no determinado por las relaciones de dominación y exclusión que caracterizan a las sociedades de nuestros tiempos. Esas sugerencias tienen ante todo la forma de un reto: ¿desde dónde hay que situarse para encarar las diferencias entre sociedades y culturas, aceptando tales diferencias como un vehículo para el encuentro y ya no como un pretexto para la violencia de un orden injusto? La pregunta dista de ser simple retórica, y es mérito de Lenkersdorf asumir con seriedad las complejidades del tema.

Hay algo en la obra de nuestro autor que lo reúne con otros pensadores cercanos y lejanos: la preocupación por el lenguaje como terreno de investigación, y sobre todo como la puerta que puede abrirse para dar paso a una nueva manera de concebirnos a nosotros mismos y al mundo en general. A través del análisis del idioma de quienes se llaman a ellos mismos “hombres verdaderos”, Lenkersdorf muestra posibilidades que

merecen ser valoradas con detenimiento y cuidado. Atendiendo a los límites de este ensayo, tan sólo se pretende por ahora relacionar la obra de don Carlos con las vías que abre el llamado “giro lingüístico” cuando éste intenta atender en primer término a la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, a la forma en que las palabras se relacionan con las condiciones sociales y culturales en las que se hace uso de ellas.

Esta perspectiva, hay que decirlo, no coincide exactamente con la que el propio Lektorsdorf utiliza en *Los hombres verdaderos* y otros textos fundamentales, de los cuales se hablará más adelante. El punto de vista de nuestro autor coincide con lo que muchos identifican con el nombre “etnolingüística”, un conjunto de teorías que asocian fuertemente la estructura misma del idioma con la manera en que un grupo social construye una cultura, y sobre todo con la forma en que dicha cultura determina la manera de percibir la realidad. Aquí se intentará una suerte de enfoque alternativo, con el ánimo de mostrar que algunas de las ideas de don Carlos pueden resultar todavía más sugerentes cuando se les asocia con una teoría distinta, muy vinculada con el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX: la teoría de los actos de habla. A diferencia de la mera etnolingüística, una teoría de los actos de habla abre las puertas, así se piensa aquí, a posibilidades interesantes para el diálogo entre culturas que de otra manera corren el riesgo de ser pensadas como totalidades completas en ellas mismas, sin “ventanas” que les permitan el diálogo con el mundo exterior a ellas.¹

1. El lenguaje y el reto de lo universal

Como se sabe, la filosofía del siglo XX ha intentado de varias maneras encontrar las claves de lo que une a los diferentes seres humanos. Este intento ha sido mediado por la constatación de que las teorías de corte metafísico no necesariamente resultan satisfactorias para todos y todas. ¿Por qué? Pueden traerse a cuento al menos dos tipos de razones

distintas. En primer lugar, esas teorías se encuentran particularmente comprometidas con ciertos supuestos difíciles de esclarecer. Fue Kant quien encontró la manera de presentar tal clase de supuestos como “ideales de la razón”: una realidad común para todos, un Dios bondadoso, justo y providente, y un alma inmortal y libre. Ellos son anhelos que la facultad de la razón parece perseguir inevitablemente pero que, por su propia naturaleza, se encuentran fuera del alcance de nuestra facultad de conocer.² Tal condición, propia de los objetos más característicos del pensamiento metafísico tradicional de Occidente, obligó a los filósofos y filósofas a explorar por el lado del lenguaje: al menos éste aparece, en primera instancia, como un medio inevitable para dar cuenta de lo que ocurre en la mente de los seres humanos.

Otra razón importante tiene que ver con el hecho de que la tradición metafísica de Occidente se ha impuesto, muchas veces con violencia y junto a otros rasgos culturales, a los pueblos no europeos de la Tierra. La imposición cultural resulta aquí una maldición de origen, pues impide que aquel pensamiento sea capaz de dialogar con otras maneras de entender el mundo. La actitud característica de la metafísica europea ante los otros pueblos ha sido más bien la de quien se asume de antemano como portadora de la única verdad posible.

Por ahora conviene detenernos en la primera de estas dos razones. El “giro lingüístico” del siglo XX ha intentado convertir al lenguaje tanto en el objeto privilegiado de la actividad filosófica como en el medio imprescindible para la misma. Como se sugería más arriba, la intención de tal giro tenía que ver con el abandono del proyecto metafísico tradicional. ¿Qué es lo que ofrece la filosofía centrada en el lenguaje a cambio de las oscuridades y perplejidades a las que conducía el viejo camino?

Entre otras cosas, la promesa de un nuevo paradigma de alcances universales. Es posible que cada sociedad y cada cultura ostenten sus propias maneras de ver al mundo y a los seres humanos que en él viven, pero definitivamente todas cuentan con algún tipo de lenguaje. Al

parecer, el desciframiento de los misterios del lenguaje conduciría a un escenario en el cual las pretensiones ontológicas, epistemológicas y éticas de la filosofía se volverían inteligibles para todos y todas. Y, desde el punto de vista de la pregunta acerca de lo que cabe hacer en un mundo siempre mediado por el lenguaje, al menos era imaginable la posibilidad de que el entendimiento lingüístico entre las personas sustituyera lo que Jacques Derrida llamó alguna vez “la violencia” propia de la antigua metafísica.³

Sin embargo, el camino del giro lingüístico no ha sido sencillo. Hay razones para aceptar que no cualquier concepción del lenguaje está en condiciones de cumplir las promesas de un nuevo universalismo tanto para la teoría como para la acción ética y política. Algunas de esas razones pueden esclarecerse con ayuda de un vocabulario familiar para los teóricos occidentales.

2. Sintaxis, semántica y pragmática

Charles Morris introdujo, en el contexto de una fundamentación general de la teoría de los signos, la ya clásica distinción entre las dimensiones de la semiosis.⁴ La relación que los signos establecen unos respecto a otros constituye el objeto de estudio de la sintaxis. La relación entre un signo y el objeto al cual designa, por su parte, es el tema de la semántica. Por último, la manera en que los signos se relacionan con sus usuarios o intérpretes constituye el campo propio de la pragmática. Esta distinción muestra que el lenguaje, en principio algo más o menos difuso, puede ser estudiado con mayor claridad si se atiende a lo que las palabras hacen en tanto que signos: pueden relacionarse estructuralmente unas con otras, pueden designar una cosa o un hecho o bien pueden tomarse como parte de un complejo de relaciones sociales y culturales.

Los pensadores –sobre todo europeos y norteamericanos– que se han insertado en el giro lingüístico de la filosofía han atendido de manera

preferente alguna de esas tres dimensiones. Desde luego, las diferencias entre los puntos de vista que así se producen resultan especialmente complejas y no será posible profundizar en ellas por ahora. Pero lo que sí puede hacerse es mostrar, a grandes rasgos, hacia dónde conduciría el énfasis en alguna u otra de las dimensiones del lenguaje.⁵

Privilegiar el enfoque centrado en el estudio de la sintaxis luce como una actitud útil cuando se trata de encontrar tanto las variables como las constantes en la construcción de los idiomas humanos. El hecho de que un sustantivo, un verbo, un adjetivo o alguna otra partícula gramatical aparezcan de una manera u otra en las construcciones sintácticas de diferentes lenguas muestra tanto lo que las distingue entre ellas como el hecho de que todas, al menos en principio, compartirían ciertas bases generales. Esas bases comunes tal vez delaten una estructura mental o algún otro tipo de elemento característico de nuestra especie que, al menos en principio, sería a su vez un objeto digno de ser estudiado en aras de una comprensión universal de lo que sucede con los seres humanos. Esta manera de ver las cosas es propia del primer estructuralismo y de otras corrientes del pensamiento en torno al lenguaje.⁶

El énfasis en la dimensión semántica, por su parte, parece una vía prometedora cuando se trata de encontrar las relaciones entre un lenguaje –cualquier lenguaje, en principio– y la realidad que trasciende a las palabras. Si la pregunta que guía la investigación tiene que ver con la forma en que el mundo –por así decirlo– se abre lingüísticamente ante los seres humanos, el estudio de la manera en que las palabras refieren a las cosas luce como la mejor opción imaginable. Las teorías de la referencia, desde Frege hasta Kripke, parecen aceptar estas premisas.⁷

Sin embargo, un punto de vista algo más crítico nos indicaría que ni el enfoque sintáctico ni el de la semántica, cuando se les privilegia sobre la dimensión pragmática, están libres de problemas que recuerdan –curiosamente– a los del viejo pensamiento metafísico. El énfasis en la sintaxis parece desembocar, tal vez inevitablemente, en el supuesto de un tipo de subjetividad humana más o menos común a todos los

hombres y mujeres con independencia del contexto social y cultural al que pertenezcan. Ese tipo de subjetividad estaría constituido de modo tal que, con independencia de que cada lenguaje cuente con sus propias concepciones acerca del orden en el que aparecen sujetos, verbos y objetos, en todos ellos deben existir términos que funjan como lo hacen tales partículas gramaticales. A la larga, la concepción sintáctica de la estructura de los lenguajes llega a derivar en una concepción general acerca de la estructura de la subjetividad humana: cualquiera sería un sujeto que se relaciona con las cosas –y con las otras personas– como con objetos directos o indirectos, a través de las acciones expresadas en los verbos.

El enfoque que privilegia a la semántica enfrenta una situación parecida. Si se asume de antemano que todo lenguaje intenta referirse a un mundo común, es difícil escapar a la tentación de imaginar a tal mundo como algo dado de antemano y con independencia de todo lenguaje. El siguiente paso, tal vez también inevitable, podría ser la suposición de que hay mejores y peores maneras de significar aquella realidad prelingüística. Y, finalmente, es difícil escapar a la tentación de concebir una suerte de lenguaje universal que sea mejor que cualquier otro: se trataría del lenguaje que refiera con mayor adecuación a una realidad que se asume como la misma para todos. En el extremo, un lenguaje ideal sería aquel que presentase de la mejor manera posible la relación semántica entre sus propias expresiones y las cosas que pueblan este mundo.

Así, los problemas de la metafísica más tradicional –la suposición de un cierto tipo de subjetividad más o menos determinada y la suposición de una realidad que aguarda que la pensemos adecuadamente– reaparecen en los proyectos centrados sobre todo en el estudio de la sintaxis y la semántica de los lenguajes humanos. ¿A qué puede deberse esta curiosa situación? Alguien como Jürgen Habermas ofrece una pista: la consideración del lenguaje al margen de los contextos sociales en los que es usado conduce a una abstracción tal que resulta inadecuada para

rendir cuentas acerca de lo que efectivamente sucede en los procesos de comunicación.⁸ La sintaxis y la semántica, en otras palabras, no escapan a la tentación de buscar un marco de referencia desvinculado de las prácticas humanas en las cuales efectivamente se hace uso de los lenguajes. Esta pista nos conduce, como puede imaginarse desde ya, a echar un vistazo a la dimensión pragmática.

El estudio de esta última obliga a atender a lo que las palabras hacen en un medio social y cultural determinado, y a lo que los usuarios de aquellas palabras realizan con ellas en el contexto de dicho medio. Desde luego que esta declaración general coloca el énfasis en los procesos sociales y culturales mucho más que en la abstracción propia de las estructuras sintácticas o de las relaciones referenciales de la semántica. Cuando se dice –como en ocasiones sucede– que una lengua es una “realidad viva”, se intenta tal vez señalar que no es correcto limitarse al estudio del orden de las palabras o al de los significados. Idealmente, la lingüística debiera dar cuenta de lo que ocurre cuando las tres dimensiones de la semiosis actúan entre ellas. Sin embargo, ese propósito no es algo fácil de cumplir. Al parecer, aceptar la hegemonía de alguna de las dimensiones sobre las otras es algo inevitable para los teóricos que abordan el problema. Si tal es el caso, conviene al menos equilibrar el panorama y revisar cómo lucirían los estudios sobre el lenguaje cuando la dimensión pragmática marca la pauta para el abordaje de la semántica y la sintaxis.

3. Ejemplos tojolabales. Sintáctica y semántica a la luz de la pragmática

El pueblo tojolabal de Chiapas, una de las muchas ramas del amplio tronco maya, fueron para Lenkersdorf mucho más que un objeto de estudio: se convirtieron para él en genuinos amigos y maestros que le llevaron a descubrir aspectos de la realidad humana que al parecer

no imaginaba. Estos buscadores del “hombre verdadero” (significado del término *tojol ab'al*) habitan los municipios de Las Margaritas y Altamirano, así como algunas otras regiones del estado mexicano de Chiapas, en el sureste del territorio. Actualmente su número es cercano a los 38 mil, y no debe olvidarse su importante participación en los procesos sociales de los años setenta y ochenta, en la rebelión zapatista de 1994 y en la singular dinámica de la diócesis católica de San Cristóbal de las Casas.⁹

De vuelta en el tema principal, podría decirse que un énfasis en la perspectiva de la pragmática permite una lectura interesante de la obra de Lenkersdorf. Aunque “pragmática” no sea un término que nuestro autor utilice, la forma en que don Carlos aborda el estudio del idioma tojolabal está permeada por el acento en las relaciones sociales y culturales que determinan el uso de las palabras. Esa determinación llega al grado en que sintáctica y semántica dependen de las prácticas sociales y culturales; de hecho, no tomar en cuenta esta influencia oscurece el estudio mismo de aquellas otras dos dimensiones. Sin pretensiones de exhaustividad, se ofrecerá enseguida un ejemplo del valioso trabajo de nuestro autor.

En *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*,¹⁰ Lenkersdorf sintetiza algunos de sus descubrimientos acerca de la estructura de las oraciones en aquel idioma de Chiapas. Esos descubrimientos son contrastados con la forma en que un idioma de origen europeo –como el castellano– construye sus propias oraciones. Algo de lo que salta a la vista es que, para el caso del tojolabal, las oraciones no siguen la estructura –bastante familiar para nosotros– que ordena la expresión bajo la forma “sujeto - verbo - objeto”. De hecho, y muy enfáticamente, Carlos Lenkersdorf señala que en tojolabal no existen los objetos gramaticales. ¿Qué implicaciones se siguen de esto? En primer lugar, que las oraciones del tojolabal se constituyen sintácticamente con base en varios tipos de sujetos. Así, ellas no deben comprenderse como expresiones que significan eventos en los cuales la acción de alguien

recae sobre alguien o algo más, sino –de entrada– como acciones llevadas a cabo por varios sujetos.¹¹

Pero el análisis no se detiene ahí. Los sujetos gramaticales del tojolabal son, además, de diferentes clases. En ocasiones hay un término que designa al sujeto de una acción, alguien que hace algo –lo cual resulta afín a la gramática del castellano. Pero en ocasiones hay también palabras que fungen como sujetos no de una acción propiamente dicha, sino de lo que cabría llamar una “vivencia”: lo que alguien experimenta o vive en función de una acción. Los sujetos *vivenciales* del tojolabal no tienen equivalente en el castellano. Por el contrario, la sintaxis de nuestro propio idioma nos obliga a convertir un sustantivo –por poner un caso– en objeto de la acción de alguien más. De manera que en castellano no hay equivalente sintáctico –ni semántico– para el tipo de sujeto que en tojolabal aparece en una oración como quien está “experimentando una vivencia”.¹²

Por si fuera poco, es necesario considerar también que el tojolabal cuenta con dos tipos de verbos diferentes, análogos a los tipos de sujetos antes descritos. Un verbo *agencial* es el que expresa una acción, pero un verbo *vivencial* da cuenta de lo que un sujeto experimenta en función de una acción. Todos estos detalles, los cuales Lenkersdorf explica con el cuidado del caso, cuando menos apuntan hacia las dificultades que nos aguardan si se intenta traducir una frase del tojolabal al castellano.¹³ Aunque muestran también otras cosas.

Para ilustrar todo lo anterior, piénsese en una expresión cualquiera del tojolabal: *stelawon*. Una traducción más o menos inteligible para nosotros podría ser “me abrazó”. Pero la gramática del castellano traiciona, casi inevitablemente, las connotaciones del tojolabal. La palabra “me” es un pronombre que funge como el objeto que recibe la acción de “abrazar”, y el sujeto implícito sería “él” o “ella”. De acuerdo con esta estructura sintáctica, “yo” es alguien que se convierte en el término de la acción de alguien más, y en sentido estricto se toma como un objeto de la acción –definitivamente no al mismo nivel del

sujeto, que es quien actúa—. Véase a continuación lo que ocurre desde el punto de vista de la sintaxis del tojolabal. El prefijo *s-* es un prefijo agencial de tercera persona, que alude a quien abraza, él o ella; *-tela-* es un verbo agencial, “abrazar”; *-w-* es una consonante eufónica de enlace; por último, *-on* es un sufijo vivencial de primera persona, que designa a quien es abrazado. La acción del abrazar, bajo esta luz, aparece como algo que sucede entre un sujeto agencial y otro sujeto de tipo vivencial —que es quien experimenta la acción como algo que se vive—. Así, una traducción al castellano que intente mantener el sentido de la frase tojolabal tendría que decir más bien “él o ella abrazar yo” o bien “Tengo la vivencia - su abrazar”.¹⁴

El ejemplo muestra un caso común, cuyas características suelen repetirse en el idioma que nos ocupa. Lo que en castellano —y desde un punto de vista estrictamente sintáctico— aparece como una oración típica con sujeto, verbo y objeto, en tojolabal resulta una estructura con dos sujetos, un verbo agencial explícito y un verbo vivencial implícito. Por otra parte, desde el punto de vista semántico la frase “él o ella me abrazó” dicha en nuestra lengua refiere a un solo tipo de hecho, la acción realizada por alguien sobre alguien. En tojolabal, *stelawon* indica simultáneamente dos hechos: una acción llevada a cabo por alguien y una vivencia experimentada por dos instancias en pie de igualdad —pues se trata de dos sujetos.

¿Qué es lo que permite a Lenkersdorf descubrir estos rasgos tan fundamentales del tojolabal? En nuestra opinión, justamente el énfasis en lo que los usuarios del idioma hacen con las palabras, mucho más que la atención a las abstracciones propias de la sintáctica y la semántica en general. Sería ese énfasis en la dimensión pragmática lo que lleva a Lenkersdorf a señalar, como lo hace en varias ocasiones, que “las lenguas nos manifiestan más de lo que las palabras dicen. Nos enseñan la cosmovisión de los pueblos”.¹⁵ A través de la sintaxis y de la semántica del tojolabal, lo que se manifiesta es una concepción del mundo donde —literalmente— nadie puede ser objeto para alguien más. La gramática, en este caso, impide reducir al otro sujeto a la categoría de un simple

objeto; el significado de las palabras apunta, por su parte, a hechos que no pueden conjugarse en la mera acción de alguien sobre alguien más.

Sintaxis y semántica se entienden así como subordinadas a lo que los usuarios del tojolabal hacen con las palabras en el contexto del mundo de su sociedad y su cultura. Los individuos humanos se relacionan con los otros —y tal vez incluso con las cosas inanimadas— de modo tal que las categorías sintácticas y los significados deben ajustarse a ese uso. El empleo de objetos gramaticales o la significación de hechos como acciones realizadas por alguien “sobre” alguien más parecen rasgos esenciales para la constitución estructural de un idioma como el castellano; sin embargo, ambos fenómenos resultarían incompatibles con una cosmovisión en la cual las personas no pueden ser reducidas a cosas. Y esto último, al menos según Lenkersdorf, es lo que ocurre con los “hombres verdaderos” y su idioma de múltiples sujetos.

4. Prácticas que hacen palabras... ¿palabras que hacen al mundo?

Hasta aquí queda claro que para alguien como don Carlos la dimensión pragmática es la condición de posibilidad para la semántica y la sintáctica de una lengua. Pero, ¿qué es, a su vez, lo que permite este predominio de la pragmática? La manera en que Lenkersdorf responde a esta pregunta es al mismo tiempo obvia y contundente: las estructuras sintácticas, así como los significados propios del tojolabal, obedecen a lo que se encuentra más allá del lenguaje mismo. Son las prácticas culturales y sociales las que en primer lugar resultan “intersubjetivas”, y en función de este rasgo el idioma adquiere las peculiaridades que se han hecho notar más arriba.¹⁶ Esta asunción teórica permite ubicar la obra de Lenkersdorf en el terreno de ciertas discusiones características de la filosofía contemporánea: para él, la cultura y la sociedad son realidades que preceden a la constitución estructural —sintáctica y semántica— de ese instrumento de comunicación que es el lenguaje.

En otros términos: una manera de ver el mundo que acepta la existencia de varios tipos de sujetos –cuyas relaciones son más bien igualitarias, por cierto– se expresa en el idioma de quienes comparten tal cosmovisión. El diálogo con una cultura con características como las descritas pasa, desde luego, por la aceptación de este hecho y por el cuestionamiento de la cosmovisión que una cultura distinta podría sostener. Este es el camino que se desprende de los estudios de Lenkersdorf sobre el tojolabal. La premisa básica es que las maneras de ver el mundo encuentran su reflejo en la sintaxis y la semántica de un idioma dado.

Desde luego, un punto de vista como éste puede enriquecerse todavía más, y a la luz de la obra de don Carlos posiblemente esa sea una de las tareas que quedan pendientes. Por ejemplo, podría pensarse en lo que ocurriría, por decirlo así, en el camino de regreso respecto a la perspectiva de Lenkersdorf. Esto apuntaría ya no sólo a la manera en que las prácticas sociales configuran una estructura sintáctica o una serie de significados, sino también al modo en que las palabras conforman al mundo de los hablantes. Para decirlo de otra manera: podría pensarse –privilegiando la dimensión pragmática– también en cómo es que las palabras “hacen” algo en el mundo, complementando la idea de que el mundo social y cultural es el que determina los usos sintácticos y semánticos de las palabras mismas.

Los estudios de John L. Austin, continuados por John Searle y aprovechados por Habermas, podrían arrojar alguna luz sobre dicho aspecto. Desde ese punto de vista sería posible hablar ya no sólo de la forma en que una cierta cosmovisión se expresa en un lenguaje, sino también de las consecuencias que el uso de las expresiones de un idioma –las dimensiones ilocucionaria y perlocucionaria descritas por Austin– provocan sobre el universo cultural de las personas que utilizan cierta sintaxis y que aceptan cierta semántica.¹⁷ Alguien nacido en el mundo tojolabal se encuentra inserto, desde el principio, en un contexto en el cual las relaciones sociales y culturales determinan el

modo en que eventualmente aprenderá a relacionarse consigo mismo y con el universo; pero, por otra parte, dispondrá también de un acervo sintáctico y semántico de acuerdo con el cual se convertirá en un agente que realice –a través del uso de aquellas palabras– ciertas operaciones sobre el mundo. Si estas operaciones no se reducen a la mera objetivación –a la cual parece restringirnos una gramática poblada por sujetos que se vinculan con objetos– sin duda estaríamos ante un aporte bastante relevante para la conformación de una realidad humana distinta a la privilegiada por Occidente y sus idiomas.

Con esta observación estamos de vuelta, por fin, en el punto de partida. Un pensamiento informado por el giro lingüístico tal vez sea el camino más adecuado para eludir los callejones sin salida de la metafísica occidental. Pero, de entre las posibilidades ofrecidas por dicho giro, la que pasa por el énfasis en la dimensión pragmática de los lenguajes luce como la vía más prometedora para el diálogo entre culturas y sociedades distintas: esa dimensión parece esquivar los riesgos de restauración de la metafísica que podrían aparecer cuando el acento se coloca en una suerte de sintáctica o semántica de pretensiones universalistas. La pragmática intenta relacionar directamente a los lenguajes con el contexto en el que son producidos y usados, y de esta manera obliga a la consideración de las diferentes cosmovisiones que se encuentran –no siempre armónicamente– en un mundo complejo. Pero tal encuentro puede volverse más fructífero a la luz de preguntas tales como “¿qué tipo de persona eres de acuerdo con lo que tu idioma hace de ti?” y “¿qué tipo de mundo se sigue de la manera en que tú hablas?”. La primera es la cuestión que se desprende algo más directamente de la obra de Lenkersdorf. La segunda podría añadirse, sin duda, completando dicha obra con nuevas investigaciones inspiradas en los pasos de don Carlos.

Notas

¹ La etnolingüística es una corriente que suele asociarse con Edward Sapir, y especialmente con algunas ideas de su texto *El lenguaje* (Fondo de Cultura Económica, México, 1994). En realidad, Sapir expresa algunas reservas respecto al hecho de que la cultura determine por completo la manera en que un lenguaje dado se estructura o se conforma (cfr. *op. cit.*, pp. 235). Lenkersdorf mismo, por su parte, desarrolla mucho más su propia manera de abordar el problema de la relación entre cultura y lenguaje en *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1994.

² Un estudio de algunas corrientes de la filosofía contemporánea que tiene como punto de partida los “ideales de la razón” de Kant es el de Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.

³ Desde luego, Jacques Derrida alude a la relación entre metafísica y violencia en varios lugares. A pesar de ello, es posible que una de sus mejores exposiciones del tema siga siendo la que se encuentra en el capítulo primero de la primera parte de *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 11-35.

⁴ Cfr. Charles Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona, 1985, pp. 27 ss.

⁵ Un ejemplo ya clásico de la manera en que el énfasis en la dimensión pragmática de los lenguajes modifica el estudio de los mismos puede encontrarse en John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1998. Richard Rorty – juez y parte en los debates del giro lingüístico– ofrece un punto de vista diferente, centrado en las consecuencias del énfasis en el “lenguaje ordinario” –frente al análisis sintáctico o semántico propio de épocas anteriores. Cfr. al respecto Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

⁶ El punto de partida de todo estructuralismo es, sin duda, el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, Folio, Barcelona, 1999. No puede perderse de vista que Saussure es la influencia determinante para alguien como Claude Lévi-Strauss, un pionero del estudio de la diferencia entre culturas desde un punto de vista que se esfuerza por no ser “eurocéntrico”. Cfr. al respecto Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Altaya, Madrid, 1999.

⁷ Cfr. la primera versión de una teoría moderna de la referencia en “Sobre sentido y referencia”, de Gottlob Frege (Frege, *Estudios sobre semántica*, Folio, Barcelona, 1999, pp. 51 ss). La teoría semántica de Saul Kripke puede encontrarse en su presentación más célebre en Kripke, *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México, 2005.

⁸ Un panorama de la posición de Habermas se ofrece en las “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de una teoría del lenguaje”, en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Rei, México, 1993, pp. 19 ss.

⁹ Un acercamiento a la realidad social y cultural de los tojolabales, aparte del ofrecido por el mismo Lenkersdorf en sus obras, puede revisarse en Cuadriello Olivos, Handlyyn, y Megchún Rivera, Rodrigo, *Los tojolabales*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2006.

¹⁰ Editado por Siglo XXI y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, 1996. Vale la pena recordar que *Los hombres verdaderos...* fue el trabajo con el que Lenkersdorf se hizo acreedor al primer lugar del Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano “Lya Kostakowsky”, correspondiente a 1994.

¹¹ Cfr. Lenkersdorf, *op. cit.*, capítulo 2, pp. 27 ss.

¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 38 ss. Cfr. también Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 2002, pp. 96 ss.

¹³ Cfr. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos...*, pp. 42 ss. Ver también Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes...*, pp. 127 ss.

¹⁴ Cfr. *Los hombres verdaderos...*, pp. 42-44.

¹⁵ Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes...*, p. 32.

¹⁶ Cfr. *Los hombres verdaderos...*, capítulo 3, pp. 54 ss.

¹⁷ Puede consultarse al respecto la obra ya citada de Austin: *Cómo hacer cosas con palabras*, conferencias I a III, *op. cit.*, pp. 31 ss. La obra ya clásica de John Searle al respecto es *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 2001. De Habermas, un artículo imprescindible para el abordaje de estos temas es “¿Qué significa pragmática universal?”, en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Rei, México, 1993, pp. 299 ss.

Bibliografía

- AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1998.
- CUADRIELLO Olivos, Handlyyn, y Mengchún Rivera, Rodrigo, *Los tojolabales*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2006.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998.
- FREGE, Gottlob, *Estudios sobre semántica*, Folio, Barcelona, 1999.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Rei, México, 1993.

KRIPKE, Saul, *El nombrar y la necesidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

LENKERSDORF, Carlos, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1994.

LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Altaya, Madrid, 1999.

MCCARTHY, Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.

MORRIS, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona, 1985.

RORTY, Richard, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

SAPIR, Edward, *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Folio, Barcelona, 1999.

SEARLE, John, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 2001.



Recepción: 1 de mayo de 2013
Aceptación: 20 de agosto de 2013

LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN LA CULTURA TOJOLABAL EN CARLOS LENKERSDORF

María Isabel Domínguez Herrera
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Formas de visualizar el tiempo

La idea del tiempo es, sin lugar a dudas, una de las principales tareas que han asumido todas las civilizaciones a lo largo de la historia; como resultado de ese esfuerzo del pensamiento han surgido múltiples concepciones, teorías y abstracciones. Sin embargo, el tema del tiempo, en su estructuración o clasificación, es producto de un cúmulo de necesidades de carácter fundamentalmente práctico que nos ha traído a un aquí y un ahora en donde el tiempo y su medición parecen algo sumamente cotidiano y hasta natural siendo que, muy por el contrario, han sido siglos los que se han recorrido para arribar a los cálculos temporales que acompañan a los seres humanos en las diversas culturas.

Norbert Elias considera la conceptualización del tiempo como un proceso social que se ha desarrollado a lo largo de los siglos y que ha permitido a los humanos orientarse en el incesante flujo del acontecer. Esto reviste especial importancia por cuanto señala Elias (1997: 13) que originalmente: “el tiempo era ante todo un medio para orientarse en el mundo social y para regular la convivencia humana”. Y esto no ha cambiado mucho desde las épocas más antiguas de la medición del tiempo y hasta nuestros días.

Pero cada cultura ha desarrollado diferentes dimensiones para visualizar el tiempo. Así, distingue Krzysztof Pomian cuatro formas de vi-

sualizar el tiempo: cronometría, cronología, cronografía y cronosofía. La cronometría mide tiempos cíclicos de mayor o menor recurrencia, los calendarios son sus más conspicuos instrumentos de memoria, vuelven las estaciones, vuelven los meses, vuelven los días de la semana; en un mismo día, vuelven las horas, medidas gracias a los relojes de arena, de agua, de sol, también, después, la máquina por antonomasia de medir el tiempo, el reloj mecánico con sus minutos, con sus segundos, con sus centésimas de segundo, da cuenta del constante pasar de esas unidades de tiempo más pequeñas. Pero el tiempo cíclico, así mensurado, suele estar incardinado en la sucesión temporal, en una cronología; de alguna forma habrá que distinguir el 15 de septiembre de un año de ese mismo día y mes, pero de otro año. El problema que es preciso resolver, entonces, es el de elaborar un sistema que individualice los años dentro de una serie numérica, sean las olimpiadas las que den nombre doble a un año, el que corresponde al orden dentro de los cuatro de cada olimpiada y el de la olimpiada misma, sea la serie de años que se inicia, por ejemplo, *ab urbe condita*, como en el caso de Roma. Ya nos encontramos la primera distinción, mientras que la cronometría, fundada en la repetición

de un ciclo que permanece constante solo necesita del momento mismo en que se efectúa la medida y a partir del cual es posible en teoría volver a hacer la misma operación hacia adelante y hacia atrás un número arbitrario de veces. En este sentido, el tiempo de la cronometría, siendo cíclico, es simétrico; es un tiempo sin innovación ni interrupción, un presente indefinidamente extenso. Por compensación, los sistemas cronológicos abarcan largos períodos: siglos, milenios, millones de años (Pomian, 1990: 11).

La medición del tiempo de la cronometría y de la cronología no necesariamente tiene que ser cuantitativa, de hecho únicamente astrónomos y astrólogos se veían obligados a recurrir a cálculos matemáticos.

La cronografía corresponde al tiempo del cronista que, en principio, se limitaba a narrar los hechos considerados más relevantes o representativos de un determinado periodo, sin necesidad de enmarcarlos en un calendario. Se señalan destacados sucesos de especial importancia o

significación de los que sólo sabemos por la relación en la que está con un antes y un después. Esta forma temporal no es cíclica ni lineal. Ahora bien, cuando una narración continua sustituye a ese tipo de crónica, es decir, cuando el autor sigue el argumento de una vida o de una familia, el narrador se aleja de cualquier protagonismo al presentar hechos que no presenció, además, el tiempo es lineal frente al discreto de la crónica y ese tipo de relato es un todo cerrado con un principio y un final. La cronografía comparte con la cronometría que se concentran en el presente, cualitativo para la primera, medido para la segunda, mientras que la cronología se centra en el pasado. Con todo, las tres tienen en común que el futuro no es un tema de su incumbencia.

Es la cronosofía la que tiende a considerar la representación del futuro más verosímil, al menos en sus planteamientos más generales. Aspira, entonces, a conocer lo que vendrá en una visión totalizadora; se vale de distintos medios para conocer ese futuro, de los astros, de la adivinación, del conocimiento del pasado que extrapola al futuro, o de principios cosmológicos, económicos o sociológicos, estos tres últimos pertrechados de un lenguaje matemático. Esta forma de concebir el tiempo entraña una visión global de la evolución del universo todo donde el pasado, el presente y el futuro son partes de un mismo conjunto; eso sí, el futuro puede ser concebido como una repetición del pasado, en cuyo caso nos encontramos con una visión cíclica del tiempo, en la que según la fase en la que se encuentre el presente se vivirá con esperanza y con una actitud de franca progresividad y de superioridad hacia el pasado, si es ascendente, mientras que en la fase descendente el miedo y la inquietud atenazan a los seres humanos, buscando un modelo en el pasado al tener la conciencia del tiempo regresivo. Si se considera que el tiempo sigue una línea, también se pueden dar dos actitudes, una que viva el presente que marcha en una dirección progresiva y de crecimiento en relación con el pasado y la contraria, es decir, que vaya en un sentido regresivo y de descenso; dos actitudes que recuerdan las del tiempo cíclico.

Habría que apuntar un par de cronosofías más, aquella que no considera la existencia de una “unidad subyacente” en el decurso del tiempo, no hay aquella visión global de las anteriores cronosofías, y la que no concibe que el pasado, el presente y el futuro sean diferentes, todo es siempre igual, nada cambia, “no hay nada nuevo bajo el sol”; este presente estacionario, como lo llama Pomian, también se le conoce como eternidad, la intemporalidad propia de lo que no cambia.

En suma, la cronometría visualiza el tiempo por medio del calendario y el reloj, la cronología por medio de las eras con fechas y nombres, la cronografía por las notas de crónicas y relatos y la cronosofía a través de una concepción global del tiempo.

2. El tiempo en la cultura maya antigua

Las culturas mesoamericanas no estuvieron ni están exentas de la elaboración de sus particulares concepciones del tiempo. Los sistemas cronológicos de las civilizaciones mesoamericanas se caracterizan por su complejidad y, en general, tender a un doble fin:

por una parte, encontrar la clave para comprender y prever la sucesión de los fenómenos naturales, de los movimientos de los astros, de las estaciones y adaptar en consecuencia los ritos necesarios a su marcha regular; por otra parte, determinar el destino de cada individuo, las probabilidades de suerte para cada empresa, gracias a los presagios que constituían un conjunto cerrado tan “racional” para esos pueblos como pueden serlo, para nosotros, las interpretaciones científicas del mundo (Soustelle, 2013: 115).

Es de sobra conocida la preocupación “obsesionante”, como la califica Miguel León-Portilla, de los pueblos mayas por el tiempo; todo un sistema de pensamiento abocado a dar razón de su transcurrir al que están inextricablemente unidos el mundo animal, vegetal y mineral, por supuesto, también los seres humanos. Conocer los signos del tiempo, entonces, se volvió una tarea de primordial importancia para ellos. Si

bien no se puede hablar de sentido del tiempo maya sin caer en el peligro de una generalización excesiva al no tener en cuenta las diferencias entre esos pueblos y entre épocas muy distintas entre sí, al menos, como lo afirma el mismo autor, se pueden entresacar las líneas maestras comunes a su concepción del tiempo. En primer lugar, es preciso referirse a la que quizá es la evidencia más popular, más conocida y que mayor asombro provoca de esa obsesión: el calendario. Base del mismo fue contar con el cero y con un sistema vigesimal, así se explica que pudieran llevar a cabo complejas mediciones astronómicas, como la de una estela de Quiruguá, en el sureste de Guatemala, en la que se datan fechas de noventa millones de años con exactas posiciones de planetas y estrellas en el firmamento.

Aunque el tiempo no tiene principio ni fin en la concepción maya, cuenta con un punto de referencia, inicio de su era cronológica, que en nuestro calendario correspondería al 13 de agosto de 3114 a.C., en maya corresponde al día 4 *abau*, 8 *kumkú*, era el comienzo de la última creación del mundo. Sin entrar en detalles técnicos de esos calendarios, se puede afirmar que el sistema calendárico maya se distribuía a partir de los *baktunes*, de 144 mil días, los *katunes*, de 7 mil 200, los *tunes* de 360, los *uinales*, de 20, y los *kines* o días. A su vez, este sistema de medición coexistía con otro, el de la cuenta de 260 días, que corresponde al calendario lunar y tiene una naturaleza adivinatoria o sagrada, donde encontramos 20 nombres de los días y se cuentan en treceñas, sea que se las vea como 20 treceñas o como 13 veintenás. La cuenta de los 260 días constituía la trama a partir de la que se situaban los sucesos más importantes y las profecías de los sacerdotes. También era de gran importancia la cuenta de 260 días para todo el pueblo, pues en función de ella quedaban regulados los acontecimientos más significativos de toda persona a lo largo de su vida. Claro está, el fundamento último de todo este complejo de medida venía dado por la atenta y precisa observación de los movimientos de los cuerpos celestes, así el año, 365.2420 días, era casi igual al que conocemos del calendario occidental con el que estamos familiarizados, en que se considera que tiene una duración de 365.2422 días.

En lo que se refiere a los términos dedicados al tiempo son muy variados, desde los que apuntan a ciclos –desde un día hasta los cuatrocientos años–, hasta los símbolos de cada fiesta o los que remiten a profecías, pasando por los atributos de los dioses portadores de determinados periodos o los términos que señalan el día y la noche. Otro asunto es dilucidar si ese pueblo mesoamericano tenía una palabra para ‘tiempo’ cuyo concepto, además, coincidiese con el occidental. En opinión de León-Portilla, el término *kinh* tiene el significado de sol, día y tiempo, y cuenta con su glifo correspondiente, siendo el más común una flor de cuatro pétalos, su uso va más allá que el meramente calendárico. Cuando designa el sol lo hace en referencia al astro en su luminosidad diurna y, por ende, también al día mismo; por extensión, significaría el tiempo como la sucesión de todos los ciclos solares –los varios mundos que luego se verán. En todo caso, el glifo y la palabra están íntimamente relacionados con la divinidad solar; ahora bien, *kinh* –sol, día, tiempo– no remite a entidades abstractas sino “a realidades inmersas en el mundo de los mitos, a aspectos de la deidad, origen de los ciclos que gobiernan todo lo que existe” (León-Portilla, 1986: 45).

3. El tiempo en la cultura náhuatl

Si del mundo maya nos trasladamos al náhuatl, sus concepciones del tiempo son muy similares. Echando una mirada al mito cosmogónico náhuatl, de la mano de Enrique Florescano podemos asomarnos a ciclos cósmicos de temporalidad más dilatada, desde el mito de la primera creación del mundo. De la pareja primordial, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, habitantes del decimotercer piso del cielo, fueron engendrados Tezcatlipoca rojo, Tezcatlipoca negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. A esta creación primera, “en un momento sin tiempo, creación del sol, de la primera pareja humana y de la tierra, del cielo y de las aguas primordiales” (Florescano, 1987: 21), le siguió la creación

cíclica de los soles. A partir del primer sol –*nabui océlotl*, sol de la tierra– dieron principio las eras del mundo, en esa primera los hombres eran gigantes y se alimentaban de frutos silvestres; tras su destrucción, vino el segundo –*nabui ecbécalt*, sol de viento–, cuando los hombres consumían piñones, le siguió el *nabui quiábuítl*, sol de fuego, el alimento era la semilla *acecentli*, también fue destruido, siendo el cuarto, *nabui atl*, sol de agua, que se acabó por un diluvio.

Quetzalcóatl y Huitzilopochtli restauran el mundo, el primero creó de nuevo a los hombres de los restos de sus antepasados de los otros soles, les dio como alimento el maíz, asimismo los dioses les dieron el fuego y el maguey. Dos dioses se ofrecieron para hacer nacer el nuevo sol, el quinto, fueron Tecuciztécatl y Nanahuatzin, que así lo hicieron después de cuatro días durante los cuales los dioses estuvieron reunidos alrededor de un fuego al que aquellos se arrojaron. Como el nuevo sol y la nueva luna permanecían inmóviles, tuvieron que sacrificarse los dioses y, después, los hombres se vieron obligados a ofrecerles corazones y sangre para que continuaran su curso.

Es decir, hay una creación del universo, donde el tiempo está ausente, otra de los ciclos solares –de movimiento incesante en el que algunos ven un asomo de progreso en la marcha de los cuatro soles, mientras hay quien niega esa idea de progreso por la ausencia de continuidad– y la del quinto sol, en el que tiene lugar la existencia actual –al menos, la de la época de la Conquista–, era presidida por el orden impuesto de los dioses y la necesidad de los sacrificios para que continúe el movimiento solar, “si el sentido de la creación divina fue crear la vida en el mundo, el sentido último de las criaturas terrenas es el de mantener con su propia sangre el orden creado, la vitalidad permanente del universo” (Florescano, 1987: 23).

En esta concepción del mundo hay una estrecha correspondencia entre el espacio, el tiempo, la naturaleza y la sociedad, regidos todos estos ámbitos por principios sagrados que preservan frente al caos el orden cósmico. O sea, desde la superficie de la Tierra hasta la ordenación social, pasando por el planeamiento urbano, todo es una réplica de ese orden

cósmico, de tal forma que para el pensamiento náhuatl lo primigenio es la fundación divina del universo, mientras que el devenir, lo nuevo o lo no previsto son signos de perturbación o de alejamiento de dicho orden. En ese sentido la actividad del ser humano tiene como principal objetivo repetir el acto creador como un intento por alejar la constante amenaza de la catástrofe, de los cataclismos naturales y de la escasez; de conjurar el miedo provocado por la fragilidad de su universo, por ese temor constante de que el sol no aparecería de nuevo en algún fatídico momento. En suma, “la repetición de la creación cosmogónica en las fundaciones humanas es entonces un conjuro contra el cambio y la inestabilidad del acontecer histórico, un llamado a la permanencia del orden primordial” (Florescano, 1987: 30). A la par de la necesidad de perpetuar las cosmogonías a través de fiestas y ritos, la agricultura propició un calendario de actividades basado en la observación de la naturaleza, las estaciones del año y el clima, por lo que

para memorizar sus variadas fases fue menester crear formas de recordación artificiales y regulares, como el calendario. Cuando aparecieron los primeros estados, los ritos agrícolas que regulaban las actividades de la población fueron integrados a las fechas que celebraban la memoria política del reino y las hazañas de los gobernantes (Florescano, 2000: 39).

En el caso de los ritos, Florescano (2000: 43) reconoce dos tipos de procedimientos mnemotécnicos: el primero de ellos busca tener un registro minucioso de las actividades agrícolas que los campesinos necesitan realizar para obtener una buena cosecha, así se generó un calendario ritual que condensaba la memoria agrícola. El segundo procedimiento mnemotécnico integra los ritos propicios a la agricultura con ceremonias dedicadas a los dioses de la fertilidad, por lo que el calendario campesino se transforma así en ceremonias consagradas a los dioses para solicitar sus favores. Ahora bien, tomando en consideración que los gobernantes eran quienes concentraban en sus manos los ritos del calendario agrícola, éste terminó por vincularse necesariamente a la memoria política del reino,

vinculando los ritos a asegurar la supervivencia del grupo y siendo un recordatorio de los orígenes del reino y del establecimiento del linaje gobernante, de tal forma que:

El origen del calendario es inseparable de la fundación del reino, el poder que hizo del antiguo calendario campesino una institución del estado, cuya normatividad se impuso a todos los habitantes del reino. Los grandes momentos que celebraba este calendario indican que los ritos agrícolas se habían convertido en celebraciones políticas (Florescano, 2000: 43).

En lo que se refiere al tiempo, el pensamiento náhuatl coloca en el centro de su cosmovisión espacio-temporal al sol; el sol rige los cuatro puntos cardinales, el sol regula las cuatro estaciones, que se acomodan a aquéllos, el movimiento del sol es el modelo para la orientación de los templos, el sol dice cómo debe ser el calendario: 365 días conformaban un año solar, *xibuitl*, el cual se dividía en 18 meses de 20 días, agregando cinco días “huecos”, concebidos como nefastos en extremo. Cada mes se designaba por un nombre que refería a un fenómeno natural (Soustelle, 2013: 116). Las fiestas, memoria que actualizaba los grandes acontecimientos y, en definitiva, cada unidad temporal solar se asociaba a una deidad, de manera que “el acontecer temporal se convirtió en acontecer sagrado” (Florescano, 1987: 34). A este respecto, la fiesta del “Fuego Nuevo”, el ciclo de 52 años, era de trascendental importancia, se apagaban todos los fuegos, se tiraban los utensilios de la casa, se reproducía, en definitiva, aquel momento primigenio de total oscuridad que precedió a la creación, y se esperaba expectante la salida del nuevo sol al que se le hacía la ofrenda de sangre; así, “el ritual de la fiesta del Fuego Nuevo toma del mito cosmogónico tanto la noción del tiempo perfecto primordial como la idea de renovación cíclica del cosmos y las introduce en el tiempo de los hombres” (Florescano, 1987: 41).

En la cultura náhuatl, la vinculación entre tiempo y espacio es mucho más cercana que la que normalmente concebimos en la actualidad. No se trata de un espacio y un tiempo abstractos, separados uno del otro, sino

que son concebidos como un complejo de espacio y tiempo concretos, es decir, sitios y acontecimientos heterogéneos y singulares. Cada uno de esos “lugares-momentos” tiene cualidades particulares, expresados por el signo que marca los días,

se suceden por cambio brusco y total según un ritmo determinado de una manera cíclica, conforme a un orden eterno.

Desde que el hombre nace o “desciende” por la decisión de la Dualidad suprema, se encuentra automáticamente inserto en este orden, en poder de esta máquina omnipotente. El signo del día de su nacimiento lo dominará hasta su muerte: aun llegará a determinarla y, por consecuencia, también determinará su vida en el más allá (Soustelle, 2013: 120).

Bajo esta perspectiva, no hay lugar para el tiempo de los hombres, para un tiempo desligado de los procesos cósmicos íntimamente imbricados con la divinidad, al igual que en el caso de los mayas, el individuo, al nacer, ya está inserto en un orden previo, tiene un destino predeterminado; a pesar de ello, sí aparece una cronología lineal de las gestas de los hombres, está ligada a dos hechos: “al perfeccionamiento de la escritura jeroglífica y de los cálculos astronómicos y calendáricos, y al surgimiento de organizaciones políticas estables y prolongadas en el tiempo” (Florescano, 1987: 46). Es decir, se abrió un lugar para tener en cuenta el tiempo de los hombres, bien es cierto que ligados a una estructura política que pervive en el tiempo y en ocasiones necesitada de una legitimidad de su poder y estatus. En definitiva,

el sistema cronológico creado a partir de la observación de los movimientos del sol se fue transformando en un sistema calendárico dedicado a precisar los cambios experimentados por los hombres en su desenvolvimiento social y político, terreno y profano. Que ésta era la dirección por la que caminaba el registro de los hechos históricos en Mesoamérica lo prueban los muchos anales históricos o libros de los años que se han conservado de esos pueblos, aunque probablemente aún era más fuerte y generalizada en la mayoría de la población la concepción mítica o sagrada del acontecer temporal (Florescano, 1987: 49-50).

4. La concepción del tiempo en la cultura maya-tojolabal

Un planteamiento de muy diferente tipo es el que hace Lenkersdorf en su *Filosofar en clave tojolabal*, en donde aborda la cuestión del tiempo en ese pueblo y no en épocas anteriores sino en la actualidad. Su punto de partida es el de la ausencia de una palabra que se corresponda con la de tiempo occidental, especialmente porque entre los tojolabales el tiempo atiende más bien a la naturaleza o al cosmos y por ende el tiempo no depende del individuo ni se puede considerar que el tiempo es susceptible de aprovecharse o desaprovecharse, ya que no es algo que depende de alguna manera del humano. Al contrario, los propios tojolabales están determinados por realidades temporales periódicas y repetitivas, que no por ello se trata de una mera repetición, sino que ocurren ciertos cambios dentro de los ciclos, por lo que más bien estamos en presencia de una especie de espiral ascendente. Al respecto, señala Lenkersdorf: “Los primeros [los tojolabales] están ubicados dentro del tiempo, sin poder modificarlo; los otros [occidentales], en cambio, piensan que el tiempo está a sus órdenes” (2003: 95).

El tiempo, en el caso occidental, se percibe como una especie de camino lineal en el que se puede avanzar siempre hacia adelante, hacia el futuro –incluso, hacia la idea de progreso–. Si hubiera de ubicar el futuro, cualquier occidental pretendería hallarlo delante de sí, un momento al cual se llegará (Lenkersdorf, 1992: 453), y la manera en que se alcanzará el futuro, en mucho, dependerá de lo que cada uno haga en el presente. Por el contrario, para los tojolabales cada tiempo exige un comportamiento a los seres humanos que deben actuar conforme a ese llamamiento que reta a reconocer que un ciclo ha terminado y que se debe iniciar con otro.

Una de las diferencias más notables entre la concepción occidental y la tojolabal del tiempo radica en el parámetro de medición del día y de la noche. Para un occidental, los cambios de horarios –de verano o invierno–, la medición de las horas, sus minutos y sus segundos obedecen más a la convención social en la que los humanos fijan el

inicio y conclusión del periodo de una manera instrumental, lo que hace creer al occidental que el tiempo está a su disposición, confundiendo “la medición del tiempo con la realidad misma del tiempo, aunque éste se mueva con independencia de nosotros” (Lenkersdorf, 2009: 92). Por su parte, los tojolabales consideran que “los periodos temporales están dados por la ‘naturaleza’ o por el cosmos, y la medición del tiempo se proporciona igualmente por el cosmos mismo” (Lenkersdorf, 2009: 92), de manera que no depende de los humanos ni se le puede utilizar de alguna manera, puesto que atiende a un orden de cosas superior, se ubican dentro del tiempo, pero no pueden modificarlo. Esta forma de concebir el tiempo en los tojolabales es la causa de que, para estos, expresiones como “vamos a aprovechar el tiempo” o “matar el tiempo” sean sinsentidos, dado que el tiempo no puede estar a disposición de los seres humanos y tal sinrazón es extensiva a otras cuestiones, de índole laboral, por ejemplo, en el trabajo a destajo, sin que sea comprensible para un tojolabal el hecho de poder incrementar la producción durante un mismo periodo de tiempo.

Hechas estas prevenciones en cuanto a un carácter no instrumental o no aprovechable del tiempo, los tojolabales cuentan con una manera de enunciar las realidades temporales, se detienen, en primer lugar, en el término *k'ak'u*, día, pero sólo en cuanto periodo que va del amanecer a la puesta del sol, la noche es otra realidad temporal, de tal forma que los tojolabales, para decir “pasaron cinco días”, dicen “pasaron cinco días y cinco noches”, son realidades diferentes entre sí, que permiten la medición temporal “natural” periódica y repetitiva e independiente de los humanos. De acuerdo con esa medida diurna que se ajusta al movimiento del sol, hay días largos y días cortos, según la época del año. Además, para fijar una hora, se hace espacialmente, se señala el punto del cielo donde estuvo o donde va a estar el sol, así las “horas” vienen dadas por la posición solar en el día –“sale el sol”, “ya salió el sol”, “ya se asentará el sol”, “ya está asentado el sol” (mediodía), etc.– y sus expresiones lingüísticas siempre incluyen el término *k'ak'u*; de noche la medición se rige por su relación a la

medianoche –“ya entró la noche”, “ya está oscuro”, “ya subió la noche”, “ya se asentará la noche”, “ya pasó la mitad de la noche”, (“ya cantó el gallo” es una expresión ya de la colonia) etc.–, aunque destacan por su importancia las menciones al amanecer como “ya salió el lucero del alba”, “ya amaneció debajo del cielo” o “ya amaneció”, donde se percibe la fina observación del final de la noche.

En esta descripción sumaria se puede deducir cómo el tiempo está en movimiento, cómo hay momentos determinados pero, también, cómo esos momentos no son de igual duración, es decir, hay una medida, pero no es cuantitativa y en ningún caso depende de la actitud medidora del humano, sino más bien de la habilidad de éste para aprender a reconocer los signos que se expresan en la naturaleza y que hacen percibir la existencia del día y de la noche. He ahí el contraste con las mediciones de las culturas mayas, tan precisas, de los ciclos temporales largos producto de sus acertadas observaciones astronómicas.

Volviendo al término *k'ak'u*, su significado, además de sol, como *jawawtik*, es el de “nuestro gran padre”, que tiene su contraparte en *ixaw*, luna –también se refiere al mes–, que como *jnantik líxaw* es nuestra madre luna –en la actualidad no se tiene en cuenta ni el calendario lunar, 28 días, ni el de 20 días. Bajo este aspecto, serían nuestros padres cósmicos los que determinan los periodos temporales, día-noche, años-mes. Asimismo, *k'ak'u* puede remitir a tiempo en el sentido por ejemplo de poder traducir *'ayxa k'ak'u* como hace ya tiempo –hace días–, pero eso no quiere decir que el término pueda ser comprendido como se comprende la palabra tiempo.

Habría que hacer a estas alturas una breve mención sobre el sistema vigesimal de los pueblos mayas. Frente al decimal –1, 10.1=10, 10.10=100, 10.100=1 000–, el vigesimal parte del veinte como un todo, así la secuencia es 1, 20.1=20, 20.20=400, 20.400=8 000; es decir, en el sistema decimal, como afirma Lenkersdorf, cuando se añade un cero se multiplica el número por 10, mientras que en el segundo se hace por 20. Parece que la diferencia solamente está en que este último sistema

sustituye la decena por la veintena, pero va más allá lo que los separa. La palabra para el primer 20 es, según él, *tajab'e*, sería el mecapal, una faja con dos cuerdas que servía para llevar cargas, así se entiende que los dioses “carguen los años”; esto le permite al autor de *Filosofar en clave tojolabal* dar un paso más y concluir que ese 20 es el límite máximo de cosas –las que sean– que puede transportar un cargador; a ese primer 20 le sigue la segunda veintena que tiene otro nombre, *winik*, que corresponde a persona humana, es así porque 20 son cuatro veces cinco dedos, de hecho cinco, *junk'ab*, es la palabra para mano; este segundo 20, entonces, es también un todo, ahora un ser humano, en el plano del microcosmos, que se corresponde en el plano del macrocosmos con las veintenas del tiempo, vistas anteriormente.

Como se puede comprobar, la relación con el sistema decimal no es tan cercana como en un primer momento parecía. Aún hay más distancia entre una forma y otra, eso en lo que se refiere a la manera de contar. Mientras la forma indefinida decimal, 20-21-22- y así sucesivamente, es un proceso lineal y unidireccional, el sistema maya tiene otras implicaciones, pues a la primera veintena no le sigue 21 sino, aquí es más complejo, el primero de la segunda veintena, en realidad, es el primero de 40, el segundo de esa misma segunda es el segundo de 40, lo mismo el tercero, hasta que dos veintenas, dos *winike'*, son 40; es decir, con cada uno inicia la veintena siguiente. Al contrario del sistema decimal, en donde estamos acostumbrados a hablar de adiciones, y así, 22, por ejemplo es 20 más 2; en el caso de los tojolabales, atendiendo a la reflexión que al respecto hace Lenkersdorf, no se está en presencia de una adición, sino de una incorporación, por la cual, el 22 referido no es la suma de 20 más 2, sino que a la primera veintena, se incorporan 2 elementos de la segunda veintena, es decir, del 40. Así,

parece ser que el sistema numérico avanza por brincos. Al cumplirse una veintena se da un brinco a la veintena siguiente que, a su vez, se detiene, da una vuelta y comienza a recolectar e incorporar uno por uno a partir del primer miembro de su grupo (Lenkersdorf, 1992: 455).

Y el mismo Lenkersdorf lo aclara y ejemplifica más,

Se cuenta según contamos los años calendáricos, y no los años que cumplimos individualmente. El nuevo año calendárico comienza el 1° de enero. El año de nuestra vida cuenta a partir del día en que cumplimos el año, por decirlo así, a partir del último día de nuestro año personal. Dicho de otra manera, el año calendárico cumple años el primer día del año, nosotros los cumplimos al terminarlo (Lenkersdorf, 2003: 101).

De manera que frente al lineal sistema decimal, la numeración maya es cíclico-espiral, los elementos de una veintena forman parte de la que sigue, no de la que pasó. Esto quiere decir, en relación con el tiempo, que al contar no nos adelantamos hacia el futuro, puesto que no hay un desarrollo numérico lineal, unidireccional, como en aquel otro sistema en el que al pensar en el futuro se lo concibe hacia adelante, hacia lo que pasará y que, en cierta medida, se puede cuantificar en términos de progreso, sino que aquí en tanto cada veintena aún no está alcanzada, sino que al contrario, cada elemento es incorporado (o cargado, como en un mecapal) hacia una totalidad mayor, que le es hasta cierto punto desconocida pero a la cual pertenece y no puede dejar de pertenecer y, por ende, en cuanto al tiempo,

no somos nosotros los que al contar nos adelantamos hacia el futuro, sino que el futuro nos agarra y nos pone en nuestro lugar. El futuro no está delante de nosotros, sino, todo lo contrario, a nuestra espalda, porque somos nosotros los trasladados a una entidad veintena desconocida. Así también lo dicen los tojolabales: *el futuro está a nuestra espalda*. Tiene que estar allí, porque todo lo que tengamos por delante no es futuro; ya lo vimos, y lo que vimos ya no puede ser futuro. Ya son cosas vistas. Por consiguiente, tampoco se da ni el desarrollismo ni la fe en el progreso, tan común en las sociedades occidentales desde el siglo XIX (Lenkersdorf, 2003: 102).

No es fortuita, en este sentido, la representación del glifo maya de un cargador del tiempo con su mecapal: los seres humanos somos transportados en el tiempo, éste nos recolecta y nos lleva hacia lo infinito que ya está predeterminado, se trata de otra veintena que nos recolecta y

nos lleva hacia lo desconocido para nosotros, hacia aquello que aún no se ha alcanzado pero que, en cuanto nos incorpora, formamos parte de él, sin que podamos modificarlo ni manipularlo por nuestras obras o voluntad.

El tiempo, en la concepción tojolabal, se ofrece tal cual, no se le puede crear ni destruir, no se le puede “matar” o hacer rendir más. El tiempo es cíclico y cada vez que se repite, se enlaza o se intercala se ofrece de una manera determinada que, no obstante esa naturaleza, ofrece sorpresas para el grupo al cual se pertenece, es decir, cada tiempo trae sus propias sorpresas.

Visto lo anterior, no asombra que a esa totalidad que es la veintena se vinculen todos los elementos, por su origen y pertenencia, que la conforman; podrían decir: nosotros somos un conjunto numérico vigesimal y formamos uno más de los elementos de la comunidad —de la veintena— que es transportada en el tiempo, llevada hacia el futuro, que además “se responsabiliza de nosotros porque nos hace suyos y nos incorpora en nuestro grupo correspondiente de veintenas” (Lenkersdorf, 1992: 494). Sin embargo, de la misma manera existe un llamamiento al ser humano para reconocer los signos de los tiempos, como se decía en párrafos precedentes. Se trata de reconocer los signos y de actuar en consecuencia, porque no sólo hay que saber sembrar cuando el tiempo es propicio para el cultivo, sino que también hay que vivir conforme a “los tiempos”, atentos a la exigencia de reto y llamamiento que alerta sobre la extinción de un ciclo y el nacimiento de otro, en esferas que tienen que ver con la política, la sociedad, la cultura. De ahí que el comandante zapatista Tacho diga: “nosotros somos un tiempo” refiriéndose a la pertenencia a un grupo en el que cada uno está llamado a la realización de una tarea que implica al nosotros, en su conjunto, igual que cada elemento de una veintena responde a las exigencias que su lugar dentro de ese grupo le impone. Esta concepción del tiempo bajo el esquema de un movimiento cíclico-espiral invita a que en cada ciclo, “los hombres tienen que detectar la consonancia para convivir en armonía y respeto con el ciclo que les toque” (Lenkersdorf, 2009: 102).

Conclusión

En las culturas mesoamericanas la realidad temporal está fuera de su control, no existe la visión de aprovechamiento o manipulación a voluntad del tiempo, no se lo considera una propiedad, una posesión, un bien precioso y escaso. En el caso de los mayas, el sistema vigesimal rige al ser humano, el tiempo, la realidad numérica, las artes –con sus poesías y canciones con la métrica del *tz'eb'oj*: donde cada estrofa se compone de cuatro versos y a su vez, cada verso, de cinco sílabas; las estrofas en total tienen 20 sílabas cada una (Lenkersdorf, 2009: 103)– y la política. Tanto en la cosmovisión náhuatl como en la maya hay una exigencia a los seres humanos para que aprendan a reconocer los signos del tiempo, para actuar o comportarse al tenor de lo que se va requiriendo en cada ciclo, atendiendo al orden preestablecido de la naturaleza, asumiendo así un carácter de colaboradores con ese orden superior. Tal colaboración no tiene un carácter individual, al contrario, se trata de una tarea grupal, de esa veintena a la que cada sujeto se incorpora y dentro de la cual tiene sentido su actuar, como exhorta el comandante Tacho, en la interpretación que hace Lenkersdorf (2009: 102): “pertenecemos a grupos cuya tarea es que cada uno de nosotros respondamos a nuestro llamado de la época cíclica a la cual pertenecemos. Ésta es la vocación que nos corresponde cumplir”.

Bibliografía

ELIAS, Norbert (1997). *Sobre el tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica.

FLORESCANO, Enrique (1987). *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica*. México. Joaquín Mortiz.

_____ (2000). *Memoria indígena. Un nuevo enfoque sobre la reconstrucción del pasado y la persistencia de una identidad*. México, visible en: <http://132.248.35.1/bibliovirtual/Libros/BejaryRosales/2002/dos.pdf> (último acceso: 21-Junio-2013).

LENKERSDORF, Carlos (1992). *Del futuro que tenemos atrás*. México. Estudios de Cultura Maya, Vol. XIX, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Maya UNAM.

_____ (2003) *Filosofar en clave tojolabal*. México. Porrúa.

LEÓN-Portilla, Miguel (1986). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México. UNAM.

POMIAN, Krzysztof (1990). *El orden del tiempo*. Madrid. Júcar.

SOUSTELLE, Jacques (2013). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México. Fondo de Cultura Económica.



Recepción: 26 de junio de 2013
Aceptación: 8 de octubre de 2013

In memórium

TODO LO SÓLIDO
SE DESVANECE EN EL AIRE...
MARSHALL BERMAN (1940-2013)

Oliver Kozlarek
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*El espíritu no es esta potencia
como lo positivo que se aparta de lo negativo,
como cuando decimos de algo que no es nada
o que es falso y, hecho esto,
pasamos sin más a otra cosa,
sino que sólo es esta potencia
cuando mira cara a cara a lo negativo
y permanece cerca de ello.
Esta permanencia es la fuerza mágica
que hace que lo negativo vuelva al ser.*

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, § 32

Cuando tomaba clases de estudios latinoamericanos en la Universidad Libre de Berlín, a finales de los años 80, el tema de discusión era el de la modernidad. Eran los días en los que este tema empezó a ser muy extendido, principalmente por el aumento de la popularidad de todos aquellos que reclamaron el “fin de la modernidad” (Vattimo) o el apogeo de una nueva era llamada posmoderna.

Aprendí que en América Latina el tema de la modernidad ha sido importante, pero por otra razón. La pregunta en esta parte del mundo no era si vivíamos en sociedades modernas o posmodernas, sino más bien si en esta parte del mundo ya habíamos llegando a la modernidad o no. Otra pregunta, relacionada con esta primera, era si ser moderno realmente constituye una meta importante como lo sugirieron sobre todo las así llamadas “teorías de la modernización”.

Recuerdo que los autores que en estos años me llamaron mucho la atención eran básicamente dos: Néstor García Canclini por su provocativo lema “Entrar y salir de la modernidad”, el cual era el subtítulo de su libro *Culturas híbridas* que en esos años apenas empezaba a circular. El otro era Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.

Hoy, veinte años después, me identifico aún más con las palabras con las que Berman empieza su libro: “La mayor parte de mi vida, desde que supe que vivía en un “edificio moderno” y que formaba parte de una “familia moderna” [...], el significado de la modernidad me ha fascinado” (Berman 1991: xi).

Claramente, una de la razones de esta fascinación se encuentra en la lectura del libro de Berman. En vez de entender modernidad como el *telos* único del proceso civilizatorio de la humanidad, Berman trata de entender la modernidad como un conjunto de experiencias y desafíos que comparten ya todos los seres humanos que habitamos este planeta. El subtítulo del libro de Berman de 1982 reza precisamente: *The Experience of Modernity*.

Berman define las experiencias de modernidad como una suerte de condición histórica que todos compartimos, y esto a pesar de todas las diferencias que pueden existir entre ellas: “Hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás– que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo [...]. Llamaré a este conjunto de experiencias la ‘modernidad’” (Berman 1991: 1).

Después de mis estudios en Alemania dejé Europa y me vine a México, donde vivo ahora desde hace más de 20 años. Debo admitir que nunca he sentido, en esta parte del mundo, que las experiencias modernas hayan cesado. Berman puede explicar por qué esto es así: “Los entornos y las experiencias modernas atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad” (*Ibid.*).

Sólo que estas coincidencias y afinidades no son consecuencias de un “proyecto” de homogenización ejecutado por algún poder totalitario que impone sus imperativos a un nivel planetario. Más bien se trata de una unidad que se manifiesta a pesar y a través de las diferentes experiencias. Berman dice: “Es una unidad paradójica, la unidad de la desunión” (*Ibid.*). Y lo que parece ser la característica más clara de esta “unidad” es antes que cualquier otra cosa la fuerza y la conciencia de la permanente desintegración: “la unidad de la desunión nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” (*Ibid.*). Es con estas ideas en mente con las que Berman recupera una imagen de la modernidad que se manifiesta, según él, ya en la famosa frase de Marx: “Todo lo sólido se desvanece en el aire”.

¿Cuándo empieza la modernidad entonces? Según Berman deberíamos decir ahora, en el momento en el que se empiezan a instalar las experiencias de pérdida y de “amenaza radical a [la] historia y a [las] tradiciones”. Sin lugar a dudas, si la modernidad se mide desde estas experiencias de la pérdida, de la erosión de los mundos “tradicionales”, a las que no responde ninguna oferta de un mundo nuevo sino que se reproducen más bien una y otra vez, entonces podemos decir que la otra frase famosa, esta vez la de Shakespeare quien dice a través de su Hamlet “The time is out of joint”, es tan moderna como la preocupación por la pérdida de las tradiciones que experimentan aun hoy en día las comunidades indígenas de este lado del Atlántico.

Lo que a Berman le interesa, entonces, es comparar todas estas experiencias; poner en una suerte de diálogo a los diferentes testimonios de estas experiencias modernas que se encuentran en las herencias literarias y artísticas pero también en las formas académicas de pensar y escribir. Si partimos de la presuposición de que la modernidad es realmente algo que compartimos a pesar de todas las diferencias, el trabajo de Berman invita a “explorar y trazar el mapa de estas tradiciones [modernas, o.k.], comprender las formas en que pueden nutrir y enriquecer nuestra propia modernidad” (*Ibid.*).

El proyecto que Berman anuncia en su libro sigue siendo un “proyecto inconcluso” (Habermas). Pero no se trata de un proyecto olvidado. Encuentro en algunas de las propuestas académicas más interesantes de nuestros días indicios para actualizar el programa de Berman, de estudiar a la modernidad a partir de las experiencias de las personas. Un caso ejemplar es el sociólogo alemán Peter Wagner. Ya hace muchos años a Wagner le preocupaba que la “filosofía y la teoría social demuestran poco interés en los seres humanos reales” (Wagner 2001: 61). Es en este texto en el que Wagner menciona a Berman: “En contraste, en la literatura y en las artes la experiencia de la modernidad está en el centro del interés; la experiencia que concierne en primer lugar al ser humano como individuo” (Wagner 2008: 4). Wagner aboga hoy por una sociología de la modernidad en la que modernidad es entendida como experiencia.

Hace dos años organizamos un gran congreso con el título *Modernidad, Crítica y Humanismo* en la California State University en Los Ángeles.¹ Decidimos que uno de los conferencistas magistrales debía ser Marshall Berman. Él expresa en su obra, como pocos, un interés permanente en los tres temas que se anuncian en el título de nuestra conferencia. En su intervención Berman admitió que todavía hoy en día le sorprende el éxito que tuvo su libro de 1982 en casi todo el mundo. Pero también nos hizo entender que su libro no solamente tuvo un impacto importante en mucha gente, sino que de hecho también ha influido considerablemente en su propia vida. *Todo lo sólido se desvanece*

en el aire es más que un libro, es un medio a través del cual el autor entrelaza su propia vida con la de muchos otros.

Marshall Berman falleció el pasado 11 de septiembre, pero su obra desató un espíritu que estará con nosotros por mucho tiempo.

Notas

¹ Existe un blog del congreso con un video de la conferencia de Berman: <http://conferencemodernitycritiquehumanism.blogspot.mx/>

Bibliografía

BERMAN, Marshall (1982), *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York: Simon & Schuster. Aquí citamos: Marshall Berman (1991), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, D.F.: Siglo XXI.

WAGNER, Peter (2001), *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*, London/Thousand Oaks/New Dehli: Sage.

_____ (2008), *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge/Malden: Polity.



Reseñas

Gerhart Muench, *Metaphysische Marginalien und andere Schriften – Marginalia metafísica y otros escritos*, editado por Tarsicio Medina Reséndiz, prólogo y traducción: Maria Brumm, Morelia: Fimax, 2013.

DETLEF R. KEHRMANN

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Seguramente fuera del ámbito musical el nombre de Gerhart Muench es poco conocido. Muench fue sobre todo un gran músico, nacido el 23 de marzo de 1907 en Dresde, Alemania y muerto en 9 de diciembre de 1998 en Tacámbaro, Michoacán. Dejó sus huellas a lo largo de toda su vida: como pianista concertista y compositor de más de 120 obras –primero en Europa hasta finales de los años cuarenta del siglo pasado y después sobre todo en México– y como docente en importantes instituciones musicales mexicanas.

Casi desconocido, salvo por algunos amigos y discípulos de Muench, es el hecho de que su legado al morir contenía, aparte de una gran cantidad de obras musicales hasta entonces inéditas, también muchos poemas y ensayos sobre diversos temas musicales y no musicales. En 2007, en el marco de un homenaje a Gerhart Muench por motivo del centenario de su natalicio, se presentó el libro titulado *Labyrinthus* con la mayor parte de sus poemas en alemán y traducidos al español,¹ y ahora, a unos meses de cumplirse el vigésimo quinto aniversario de su muerte se dan a conocer, en forma del libro aquí reseñado, varios escritos que dan testimonio de la “polifacética personalidad de Gerhart Muench” (prefacio, ix) y que “son difíciles de definir o describir en términos de una tipología de textos o de un género literario”, conteniendo “rasgos de todos: ensayo, cuento, narración, prosa poética, poesía épica; imágenes, sueños, mitos, pero también definiciones, comparaciones, análisis y estudios” (prólogo, 27).

El más largo de esos escritos, con el título *Marginalia metafísica*, representa una especie de colección de comentarios, algunos con citas en diferentes

lenguas (latín, griego, inglés, francés), con referencia a temas mitológicos, cuentos, ocultismo, el origen de las religiones, antropología y arqueología, alfabéticamente ordenados. En este texto –seguramente aún no acabado sino en proceso de completar por el autor– hay una abundancia de información no sólo de la antigüedad greco-romana sino también del judaísmo y cristianismo, de los pueblos nórdicos, celtas, germánicos, eslavos, del Cáucaso, de Etiopía, Egipto, Persia, India, Tíbet, China, el continente americano, etc.

Es impresionante el rigor con el que el artista Muench trata los diversos temas en *Marginalia metafísica*, de ninguna manera escatima detalles comparativos entre diferentes culturas, religiones, mitologías. Nos parece evidente que en este texto de Gerhart Muench se expresa no sólo una afición, un interés perseguido al margen de una vida artística, sino más bien una pasión, obsesión de buscar el por qué y para qué de su existencia en el mundo, de encontrar su identidad (re)construyendo la dimensión simbólica, “metafísica”, el sentido de ese mundo. Esa obsesión necesariamente tiene que trascender los límites del pensamiento moderno occidental, cuya orientación fundamentalmente epistemológico-científica “no apunta ya hacia el sentido sino hacia la *verdad*”.² Para Muench, la tarea de reconstruir el sentido es metafísica, “poner de relieve el contenido metafísico” (139) del mundo, lo que le conduce al estudio de su “significación simbólica” (121 y 133), que se nos presenta en los mitos, las religiones, los cuentos de hadas y otros productos y formas de un pensamiento pre-moderno y arcaico, cuya comprensión queda fuera del alcance del pensamiento meramente conceptual.

Muench hace suya la crítica que desde el Romanticismo se viene articulando contra una modernidad “racional”, “logocéntrica”, “deshumanizada”, “desencantada”. De acuerdo con Muench, el hombre llamado “primitivo” aún estaba más cerca del “misterio” de la vida (121), de su contenido metafísico, una cercanía que daba origen a los mitos y religiones y que el hombre moderno occidental ha perdido, llegando a ser la religión moderna, la iglesia en su alianza con la “razón”, instrumento de control para la represión, suprimiendo y controlando los lazos aún existentes con un pasado “biocéntrico” (Klages) en países como México con sus herencias prehispánicas (cf. 143).

En el acercamiento del hombre al “misterio” de la vida (121) para Muench el lenguaje tiene una importancia primordial. Rebaso su función como medio de comunicación, “puente” entre hombres, llega a ser metafísica, lenguaje de los “elementos”, de los animales, de las plantas, el cual es comprensible en sus expresiones para los hombres sólo en los cuentos de hadas (cf. 109). El lenguaje “debe entenderse como un ser propio, con virtudes secretas que sobreviene al hombre y le sugiere palabras que contienen el sentido de la imagen del mundo” (111), procreando mitos y cuentos de hadas que reflejan la esencia del entorno del hombre. “Cualquier fenómeno habla [...]. Todo arte es lenguaje, música, imagen mental, jeroglífico” (*Ibid.*). Es el lenguaje que posibilita la unidad entre micro y macrocosmos; el cuerpo del hombre como microcosmos, “la totalidad de los sentidos interiores percibe el mundo y lo interpreta” (*Ibid.*).

Es obvio que la metafísica del lenguaje para Muench no se refiere al idioma convencional hablado a diario, sino al lenguaje simbólico, *i. e.*, “un lenguaje en el que las experiencias internas, los sentimientos y los pensamientos, son expresadas como si fueran experiencias sensoriales, acontecimientos del mundo exterior. Es un lenguaje [...] que es preciso entender si se quiere conocer el significado de los mitos, los cuentos de hadas y los sueños”.³ Expresión del lenguaje simbólico son también las artes, entre las cuales, según Muench, la música tiene la particularidad de su tardanza en percatarse de la contradicción de su modernidad: ser parte de la vida y a la vez, para poder transmitir la verdad sobre ella, separada de ella, arte autónomo. La creciente racionalización del “material musical”⁴ que implica su progresivo carácter intelectual de poca comprensibilidad para los no expertos, no deja de ser asociada con la añoranza de “aquello de lo cual está separado y aislado” (255). La soledad es el precio que paga el arte moderno, incluyendo la música, por su autonomía.

En el escrito *Marginalia metafísica* hay pocas indicaciones de fuentes bibliográficas, lo que dificulta la posibilidad de ubicar el texto con más certeza en un contexto más amplio de las investigaciones mitológico-antropológicas comparativas, sin embargo llama la atención que entre los autores que se mencionan —aparte de los clásicos greco-latinos o autores clásicos alemanes

como Goethe— se encuentran los nombres de Bachofen, Schuler, Klages, Frobenius, Kerényi y Layard, nombres que se relacionan con la investigación sobre el matriarcado, en el caso de Bachofen, la interpretación simbólica de los mitos, la teoría de los arquetipos de C. G. Jung y el Círculo de Eranos.

Una cercanía de Muench a Jung se muestra en su crítica al psicoanálisis. Muench lo llama “pseudociencia”, critica “la importancia exagerada” que presta a la sexualidad (143), sustituyendo “Eros, el más grande Misterio que los dioses regalaron a los hombres” por el “crudo sexo” (127), así como su teoría de un “pecado original”, “que ignora el estado primordial de la ‘Inocencia de todo Acontecer’” (*Ibid.*). También C. G. Jung, fundador de la *psicología profunda*, colaborador de Freud antes de su separación en 1914, refuta las concepciones freudianas del origen y destino sexual de la libido, de la interpretación de los sueños y del inconsciente. Los conceptos desarrollados por Jung, de inconsciente colectivo y arquetipo, opuestos en gran parte a consideraciones antropológicas centrales de Freud, han llegado a tener gran influencia en la antropología y los estudios mitológicos y del origen de las religiones y a nuestro juicio son compatibles con las ideas de Muench expuestas en *Marginalia metafísica*.

Una palabra acerca de la influencia del pensamiento de Ludwig Klages sobre Muench. Hay testimonios de que Muench lo tenía en alta estima personal.⁵ También en el libro *Marginalia metafísica y otros escritos*, dentro del prólogo, se hace alusión a Klages y se cita una carta entre ambos (44). Teniendo en consideración además el canto LXXV de los *Cantos Pisanos* de Ezra Pound, el cual habla de su amigo Muench como alguien que trae a Klages en su mochila, tal vez podamos considerar a Muench como un klagesiano. Pero ¿qué significa eso? ¿Quién fue Klages?

A fines del siglo XIX el joven Klages creó juntamente con Alfred Schuler y otros amigos en el barrio bohemio de Munich, en medio de diferentes tendencias anti burguesas y ocultistas, el círculo esotérico *Blutleuchte*, en español “luminaria de sangre”, denominado también “ronda cósmica”. Los cósmicos rechazaron la unión del cristianismo con la Ilustración, el racionalismo y la desmitologización como traición a la “sangre” –las fuerzas cósmicas, la vida auténtica–. Diagnosticaron lo negativo de la cultura occidental moderna en

comparación con culturas anteriores, puesto que las innovaciones técnicas y la apropiación industrial de la naturaleza han llevado a la caída de la humanidad y a la separación de sus condiciones naturales y originarias. Si bien en el curso de unos pocos años, hasta mediados del primer decenio del siglo XX, ese círculo dejó de existir como agrupación firme debido a las rivalidades internas de sus protagonistas y su enfrentamiento, después de una fase de acercamiento con el círculo del poeta Stefan George, las conferencias y charlas de algunos “cósmicos”, sobre todo de Schuler, mencionado también por Muench varias veces en *Marginalia metafísica*, llegaron a ser famosas y a tener una gran influencia mucho más allá de su sede local en la vida intelectual y artística de Alemania hasta principios de los años veinte.

El tema básico del pensamiento de Klages más allá de su participación juvenil en la “ronda cósmica” sigue siendo la crítica de la relación del hombre natural con su entorno natural, del dominio de la técnica y las ciencias, instrumentalizadas por intereses económicos sobre la naturaleza y el hombre. Ese dominio es resultado de la separación entre espíritu y naturaleza que se ha dado en el marco de toda una tradición logocéntrica del pensamiento occidental, empezando con la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles. La vida moderna, de acuerdo con Klages, está caracterizada por la alienación del hombre de la naturaleza y los demás hombres, el desencantamiento y la indiferencia, la violencia y la represión y la angustia por el sinsentido existencial. La única posibilidad para el individuo de salir de la desolación de la existencia moderna sería su entrega pasiva al mundo, su participación en la vivencia inconsciente del destino. Sin embargo, lo perdido para siempre está perdido, los “tiempos de cambio vitales”⁶ se han agotado. Como tales tiempos en el pasado, emanaciones de las fuerzas cósmicas, como pequeñas islas del pensar “bio-céntrico” dentro de todo un entorno “logo-céntrico”,⁷ Klages considera en particular el siglo V a. C. con Lao-Tsé, Confucio, Buda, Pitágoras y Heráclito, las primeras décadas del siglo XIX con el Romanticismo (“ola romántica del alma”) así como los últimos años del mismo siglo con Bachofen y Nietzsche.

El pensamiento de Klages ya en su tiempo y posteriormente ha sido calificado en forma contradictoria. Se ha visto en él el posnietzscheano, heredero del Nietzsche dionisiaco, “el exponente más radical” de la filosofía

vitalista (*Lebensphilosophie*), de un irracionalismo, antimodernismo, predecesor ideológico directo del nazismo.⁸ En cambio, su crítica del poder en cualquier forma ha sido considerada como contraria a la ideología fascista y nazi y perteneciente más bien a una tradición anarquista, anti-autoritaria.⁹ Su crítica del proceso de civilización basado en la creciente destrucción de la naturaleza ha sido apreciada como la primera expresión de ideas básicas del movimiento ecológico contemporáneo.¹⁰ Se ha destacado que “su crítica del pensamiento logo y antropocéntrico si bien en mucho sólo da continuidad a Nietzsche, a la vez anticipa motivos decisivos de la crítica de la razón como ha sido desarrollada mucho más tarde bajo diferentes signos por Heidegger, por la Teoría Crítica o por el neo estructuralismo francés”.¹¹

¿Podemos considerar a Muench como klagesiano, como posnietzscheano? Creo que sí. Lo muestran sus ideas expresadas en varios escritos compilados en el libro *Marginalia metafísica y otros escritos*. Pero lo muestra también su propia vida. ¿Es sorprendente que en la biblioteca de Muench se encontraban las obras completas de Klages y las de Nietzsche (23)? ¿Cómo más se puede explicar la decisión de Muench de abandonar en 1953 a Estados Unidos después de seis años de estancia en ese país, sino por la huida de un mundo “materialista y mercantilista, en el que predomina el dinero, el tamaño y la cantidad” (19)? ¿De qué otra manera se puede entender la disposición de Muench de permanecer en México, sino por su identificación con una cultura que se refleja para él sobre todo en el “realismo mágico” de literatos-poetas como Arreola, Paz, Gorostiza, en cuyas obras se pueden descubrir las “imágenes de lo que nos han confiado Bachofen, Klages, Schuler [...] en reflexiones pensativas” (235)? ¿Qué otra explicación habría para el retiro de Muench hacia la vida rural (en Tacámbaro) durante muchos años, sino por la búsqueda de un refugio de una “vida sencilla”, para escapar de la sociedad occidental altamente industrializada, tecnificada y determinada por la satisfacción de necesidades falsas creadas por la industria cultural?

Coincido con la traductora del presente libro que “Muench sigue siendo un enigma” (61). Sin embargo, creo también que la lectura de este mismo libro nos permite hacer un paso importante en nuestras aproximaciones a Gerhart Muench, a su vida, su obra musical-poética y su pensamiento.

Notas

¹ Gerhart Muench, *Labyrinthus. Gedichte – poemas*, editado por Tarsicio Medina Reséndiz y Detlef R. Kehrman, Morelia: Fimax, 2007.

² Pantxi Lanceros, “Al filo de un aforismo”, en K. Kerényi *et al.*, *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona: Anthropos, 1994, pp. 415-423, p. 416.

³ Erich Fromm, *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*, Buenos Aires: Hachette, 1972, p. 14.

⁴ Theodor W. Adorno, *Filosofía de la nueva música*, Obras completas, vol. 12, Madrid: Akal, 2003, p. 41.

⁵ Cf. Uwe Frisch, *Gerhart Muench o de la poética y la metafísica de un compositor*, Morelia: Instituto Mexicano de Cultura, Morelia, 1985, p. 45, nota a pie 4.

⁶ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929), Bonn: Bouvier, 6a. ed., 1981, p. 915.

⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁸ Cf. Steven E. Aschheim, *The Nietzschean Legacy in Germany, 1890-1990*, Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1992, pp. 80-82.

⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰ El libro *Hombre y tierra (Mensch und Erde, 1913)* de Klages “anticipó casi todos los temas del movimiento ecológico contemporáneo. Censuró la acelerada extinción de las especies, la alteración del equilibrio ecosistémico, la deforestación, la destrucción de pueblos aborígenes y del hábitat silvestre, la expansión urbana y la creciente alienación del hombre de la naturaleza. [...] En 1980 *Hombre y tierra* fue republicado [...] para acompañar el nacimiento de los Verdes alemanes” (Janet Biehl y Peter Staudenmaier, *Ecofascism: Lessons of the German Experience*, Oakland: AK Press, 1995, pp. 11-12).

¹¹ Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 106.



Héctor Sevilla Godínez, *Contemplar la nada: un camino alternativo hacia la comprensión del ser*, México, Plaza y Valdés, 2012.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*Aquí. Trepado en la cima de la nada
de pronto recibo la llamada de la muerte.
Que por demás me avisa pasajera que no es nada.
Nada más que la ausencia de la nada.
Nada más que la ausencia de la misma palabra.
Nada más y simplemente que la nada.
Giannina Braschi, El Imperio de los Sueños.*

*La música es el espacio entre las notas.
Claude Debussy.*

Me permito iniciar la reseña de este libro, pro-vocador, con-vocador, invocador y e-vocador, parafraseando a Ortega y Gasset en su *Origen y epílogo de la filosofía* diciendo, “¿y ahora qué más? Héctor Sevilla ha acabado de hacer pasar ante nosotros la accidentada película que es la historia de la nada. Ha cumplido su tarea ejemplarmente”. Claro, Ortega se refería a Julián Marías, que era su discípulo, yo me refiero a Héctor que es colega y amigo; Ortega habla de una película accidentada, ésta, sin duda, también lo es, pero el tema fílmico, el de la historia de la filosofía, en el caso orteguiano, es más conocido, mientras que el caso “sevillano”, desde luego, es un tema infinitamente menos tratado y, *stricto sensu*, el libro que ahora comentamos no es *solamente* la historia de la Nada —aunque también lo es— como tendremos ocasión de ver.

Pero a los nihilistas más radicales y amargos de las postrimerías del siglo veinte, que siguen entre nosotros en estas primeras décadas del veintiuno, desde ahora les digo que no esperen del libro de Sevilla una apología de un nihilismo desencantado, al menos no de ese depositario del sinsentido

que ante una supuesta “afirmación de la nada” por una inexplicable fobia a la metafísica y a cualquier forma de trascendencia, llevó a varios de los intelectuales de la postguerra a extender certificados de defunción a diestra y siniestra de todas las formas de la cultura que se les vinieron a la mente, desde la religión, desde luego, hasta la propia filosofía, pasando por el arte, la historia, el sujeto, etc. Desde luego, en toda la primera parte del grueso volumen, hasta la página 97, esto es, más de una cuarta parte, efectivamente, se da una reconstrucción histórica de las diversas concepciones de la Nada, no sólo en la tradición de la filosofía occidental, y esto hay que subrayarlo muy bien, sino también en el recorrido del pensamiento oriental, enfáticamente la escuela de Kioto; lo que es particularmente interesante es que el itinerario histórico es, digámoslo así, un *excursus* pretextual que Héctor Sevilla elige para dar cuenta de cuáles son, de cuáles han sido las principales fuentes de que se nutre su propia comprensión de la Nada y el concepción que él mismo nos ofrecerá generosamente en su escrito.

Ahora bien, desde luego que la posición de Sevilla es nihilista. Pero es mejor decir, ya desde ahora, y adoptarlo así, con el neologismo que él mismo utiliza, que su posición es *nadante*. No es lo mismo. Y es que de este modo se desmarca de una tradición en que el término tradicional *nihilista* expresa una posición que, me parece, no es a la que se adscribe nuestro joven autor *stricto sensu*, al menos no en el sentido ya descrito de nihilismo, porque, aun cuando se declara abiertamente de acuerdo con la posición de Vattimo, me parece que es respecto de cierta interpretación sobre el nihilismo que el propio Vattimo ha declarado y que, justamente, no es la que normalmente se considera como ese nihilismo al que no corresponde ningún tipo de análisis filosófico que desemboque, como es el caso de Sevilla, en ese camino alterno hacia la comprensión del Ser, tal como reza el importante subtítulo porque, efectivamente, no se trata de Contemplar la Nada a ultranza hasta que esta contemplación se convierta en idolatría, tal como sucedió en el caso del concepto de razón en la filosofía occidental que, una vez instaurada prudentemente por la Antigüedad clásica y el propio encuentro con la filosofía cristiana, se fue ensoberbeciendo cada vez más con el advenimiento de la modernidad, en donde fue paulatina e insidiosamente deviniendo

de razón teórica hasta razón absoluta, todavía en ámbito filosófico, pero transmutándose teratogénicamente en razón instrumental, pasando hacia un campo que ya no era el matricial que le dio nacimiento y que le ha hecho, entonces, incluso, renegar de él, siendo ésta una razón usurpadora, la racionalidad tecno-científica. Igual podría pasar con la Nada, y no es, seguro estoy luego de leer su libro, lo que Héctor Sevilla se augura.

Por eso, es para él muy importante establecer la diferencia entre la concepción de la Nada y términos derivados que le son asimilables, semejantes, cercanos, pero nunca sinónimos; y en este sentido me parece importante destacar el excelente excursus de nuestro autor para distinguir entre Nada y Nihilismo, a propósito de lo que señalábamos líneas arriba. Desde luego que la relación es estrecha, pero aun concediendo el que, como lo señala Sevilla, el Nihilismo es una “forma de apreciar la Nada”, habría que decir, además, que hay de Nihilismos a Nihilismos, es decir buenas y malas formas de apreciación de la Nada, diría yo. Porque los agoreros contemporáneos de la negatividad por la negatividad misma no le hacen ningún favor a la Nada, al contrario, se encuentran en las antípodas de la propuesta que aquí emerge poderosa, pues Sevilla, luego de completar su distinción entre la Nada y otras concepciones análogas de una manera finísima, casi tejiendo con sutilísima filigrana el fundamento de lo que luego vendrá y, dicho sea de paso, con gran coherencia, porque esta filigrana resultará prácticamente invisible, casi una nada..., luego de esto, decía, procede a la que, a mi juicio, es la parte más filosófica de esta obra, el núcleo y la parte central de la propuesta, además de ser –y esto podría ser fortuito, no lo sé– aquella con la que tengo mayores afinidades y filias, aunque también con límites. Anticipo que las provocaciones mayores en el sentido de disensión se me agolparon a partir del estudio de la última parte, esto es los últimos dos capítulos.

Así, el hermoso título del capítulo III, *El Ser de la Nada y la Nada del Ser*, medio sartreano, en su enunciación, medio heideggeriano en su contenido, kitariano en su profundidad, pero a mi juicio fenomenológico en su trasfondo –quizá a pesar del autor mismo– constituye ya la propuesta central sobre la Nada sevillana. Deseable, desde luego, pero imposible detenernos aquí

en cada uno de los subapartados del capítulo que corresponden a sendos “atributos” de la Nada (no, no es paradójico que, bajo la óptica de Héctor, la Nada tenga atributos), de tal manera que me detendré en alguno que he elegido por ser de mi preferencia teórica y haberme parecido también fecundo y aportativo en relación con las discusiones filosóficas de relevancia contemporánea.

Así, aunque la caracterización de “la Nada como No Deidad” es, desde luego, muy interesante y provocativa, tendré ocasión de discutir un poco sobre esto a propósito de cierta discrepancia que mencionaré en la parte final de esta presentación. Importantísima la consideración de “la Nada que contiene al Ser”, porque aunque el apartado es breve, podría muy bien representar la síntesis no sólo del capítulo sino del libro mismo, de la propuesta, de la posición de mi colega y amigo. Y es que la Nada es, nada más ni nada menos (!), el fundamento ontológico. El Ser no es posible sin la Nada, de acuerdo con la tesis expuesta por Sevilla. Por eso su visión no es la del nihilismo, digámoslo así, “tradicional”, desencantado. Por eso se trata de un camino alternativo a la comprensión del ser. El camino alternativo se pavimentará a partir de este principio, esto es, en palabras del autor mismo: “Esta Nada, si es el fondo en el que surge el Ser, también sigue siendo el fondo en el que el Ser es, una vez originado” (p. 149). Claro, esto debe suponerle, pienso, no pocos dolores de cabeza a Héctor, como lo reconoce, y no tan implícitamente tanto en este propio apartado, así como en el anterior al que hacíamos referencia “la Nada como no Deidad”, que ya comentaremos luego. Otro interesante rasgo definitorio que destaca magistralmente Sevilla es “la Nada atemporal”. Yo sintetizaría la atemporalidad de la Nada como un atributo inmanente de ésta. Sevilla lo considera una consecuencia de un carácter que ya había él destacado precedentemente, el de su no contingencialidad. Tal vez, pero yo creo que no es una consecuencia de ello. La Nada es atemporal por su propia Naturaleza de Nada. La insistencia de Sevilla a relacionar esto con el problema de Dios y la creación, desde la primera lectura del libro, en su versión electrónica, me empezó a despertar suspicacias y, a mi juicio, me pareció innecesaria pero, otra vez, sobre ello hablaremos un poco al final, pues no es mi propósito, al menos no inicial,

establecer un debate al respecto sino, efectivamente, presentar y comentar un texto inteligente, que es a lo que se me ha invitado, pero un texto que da qué pensar y abre vías para debates y diálogos ulteriores, uno de los cuales es el que suscitó en mí alguna de las consideraciones finales.

Un reconocimiento muy interesante y autocrítico del joven filósofo, dentro de este nuclear tercer capítulo se ilustra con esta cita: “finalmente, en ánimo de congruencia con lo expuesto hasta ahora, hay que reconocer que la Nada es más que lo dicho. Debo asumir que los párrafos anteriores no son más que un fallido, de por sí, intento por nombrar lo innombrable, por desentrañar lo que sólo es entraña y que no es nunca sacado a la luz” (p. 162). Quizá el juicio crítico dirigido a sí mismo por parte de Héctor es demasiado duro, pero a mí me da la ocasión de, en todo caso, señalar que, por ello, en la parte histórica, inicial, aun reconociendo que, por supuesto, es imposible incluir a todos los autores o corrientes de pensamiento, se extraña en el subapartado correspondiente al Pseudo-Dionisio Aeropagita, donde creo que, luego de Plotino y antes del Meister Eckehart, que es objeto de un estupendo tratamiento por parte de Sevilla, podemos encontrar un rico filón para pensar el concepto de Nada en la Antigüedad, asociado directamente a su apofática, su célebre teología negativa y los *Nombres de Dios*.

Volviendo al momento en que nos quedamos un poco antes, el tercer capítulo concluye con una propuesta muy concreta, que es la aplicación, en ámbito antropológico, de esos rasgos definitorios de la Nada. ¿Qué concepto de ser humano surge luego de comprender y, por así decir, “aplicar” esta perspectiva de la Nada que Héctor Sevilla ha reconstruido, asumido y propuesto? Estamos de acuerdo con él en que, inevitablemente, supone un cambio de paradigma antropológico. En lo que podemos discrepar es en este cambio de paradigma, pero de que lo supone, lo supone. O podemos discrepar, como en mi caso, en algunos puntos.

Concordamos, por ejemplo, en el hecho de que la asunción de la Nada bajo esta perspectiva implica la imposibilidad de un conocimiento “verdadero” y un contacto real y de supuesta objetividad con nuestro entorno; por supuesto que esta imposibilidad ya había sido formulada, pero que la fundamentación sea cierta concepción de la Nada aplicada al ser humano

es algo verdaderamente novedoso; lo mismo que el lúcido subapartado titulado “el hombre finito”, ejemplo preclaro y límpido, lo digo con estas palabras y creo no exagerar, de síntesis, claridad y profundidad: en tres breves párrafos de siete líneas en promedio expone el problema de la finitud humana, problemática, lo sabemos, central en buena parte del pensamiento del siglo XX, a partir de su concepción de la Nada, destacando de ésta su atributo de eterna permanencia como trasfondo que enfatiza, por tanto, la ya de por sí fuerte característica de la finitud humana. Esta posición, además, no se contrapone con quienes disintimos con la posición de Sevilla que niega una trascendencia absoluta referida a Dios. Es decir, concuerdo plenamente en que todo lo humano es finito, como él escribe, y que lo único que permanece es la Nada, aunque yo sí creo en el “Santa Claus de los adultos” como llama Sevilla a Dios más adelante. No hay contraposición. Al menos no aquí, en este apartado. Porque los seres humanos, sea Héctor Sevilla, Nadante, o Eduardo González, creyente-en-“Santa-Claus-de-los-adultos” (es más, el “Santa Claus de los filósofos”), se saben completamente finitos y conscientes de que “no hay algo más seguro para el hombre que su propia muerte”; ya qué pase después de eso, ni Héctor ni Eduardo lo saben, aunque Héctor quizá haga trampa y diga: “No pasa Nada, hombre...”

Y ya voy hacia el final. Sevilla concluye su libro con dos capítulos, el IV y el V donde, por decirlo de algún modo, “lleva agua a su molino”, en el sentido de que pone en juego su formación integral que no se limita al puro campo conceptual del filósofo, que ya demostró con creces en toda la parte inicial, destacándose, como dije, en el capítulo III. Aterrizo todo el bagaje conceptual expuesto con su formación en Desarrollo Humano, su competencia amplia en investigación que involucra cuestiones de aplicación con acompañamiento de grupos, sugerencias metodológicas para estudiantes que realizan trabajo de campo en ámbitos muy diversos y que, requieren, por lo tanto, de una perspectiva teórica y conceptual sólida, y, efectivamente, un paradigma antropológico que rebase lugares comunes, repeticiones massmediáticas, modas pasajeras, etc. Interesantísimo es su planteamiento de una posible liberación humana a partir de la Nada. Y aunque Sevilla justifica muy bien el que no se enfrenta directamente ni

contradice la posibilidad de una vida espiritual ni de una fe, su recalcitrante ataque a la idea de Dios, como idea, raya en lo visceral. Y es que, en las densísimas cavilaciones del colega, de gran profundidad, sin duda, alcanzo a entrever una contradicción porque deplora, por un lado, la religión porque “puede envenenarlo todo, pues implica una idea univocista por excelencia: la de Ser Absoluto” (p. 228), aunque luego se confiesa seguidor de Pannikar, matizando que “siempre y cuando aceptemos que la afirmación de la Nada *es* una relación con ella (o el reconocimiento de esa relación innegable) y, en ese sentido, es un volver a ligar al hombre con la Nada y no con la idea de Dios” y finaliza diciendo “despidámonos de nuestras figuraciones de Dios para dar la bienvenida a lo Absoluto de la Nada” (p. 231). El caso es que, sea el Ser o la Nada, hay un absolutización metafísica, inevitable, innegable, que es un impulso humano. Es una re-ligación. El ateísmo religioso es religión. Es verdad que no se adscriba al filón de las religiones positivas y quizá no incurra tan fácilmente en los vicios en que históricamente éstas han caído. Muy bien. Pero no veo por qué no se pueda transitar de la propuesta crítica de Sevilla a un “fanatismo Nadante” que tenga sus fundamentalismos, sus radicalismos, sus malinterpretaciones, sus herejías, etc.

Igualmente, sólo para señalar algunos puntos de discrepancia y apuntalar lo que yo al principio expresaba respecto del carácter provocador y otros derivados de la forma vocativa de este libro, lo cual quiere ser un elogio al fruto de un pensamiento verdaderamente crítico, fecundo y creativo, no estaría muy de acuerdo con el subapartado denominado “La Nada y la liberación del esquema familiar”, donde la tesis esencial se enuncia inmediatamente al señalar el autor que “La familia es una estructura sobrevalorada”. Si bien sus argumentaciones son muy interesantes y no están exentas de puntos de razón, se van debilitando en lugares comunes o afirmaciones temerarias que parecen el producto de vivencias personales que se vuelven generalizaciones. Por supuesto que no es aquí la sede idónea para polemizar con puntos de concordancia o divergencia (ya tendremos ocasión de dialogar y discutir profusamente él y yo, espero, los interesantes y profundos contenidos de este libro), me interesa sólo mostrar la riqueza de un libro que es filosófico porque permite diferentes niveles de apreciación,

donde lo importante es que, siguiendo a Ricoeur a propósito del símbolo, “nos da qué pensar”. Conuerdo con la valoración de otros colegas que han tenido la fortuna y el gusto compartido de leer esta misma obra en el sentido de constituir un trabajo comprometido que permite una visión distinta, alterna, justamente, como enuncia el subtítulo, para acceder al Ser. Quien, como yo, es admirador de la fenomenología, y en particular del trabajo filosófico de la gran pensadora Edith Stein, discípula preclara de Husserl, no puedo más que asociar la idea que hay detrás del texto de Héctor Sevilla con el de la obra cumbre de la filósofa, *Ser finito y Ser eterno*, cuyo subtítulo es, nada menos, “una ascensión al sentido del ser”. Héctor hace lo mismo, sólo que lo hace de una manera nada fácil, como lo dice Jorge Luis Borges en uno de los sonetos que le dedica a Spinoza: “desde su enfermedad, desde su Nada, sigue erigiendo a Dios con la palabra, el más pródigo amor le fue otorgado: el amor que no espera ser amado”.

¿Y qué más? Pues nada más. O mejor dicho, “más nada”. Concluyo con las palabras de un proverbio español que dice: “Nada con Nada, total, Nada”.



J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010; y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011.

RAFAEL CUEVAS RUIZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Este comentario tiene el objetivo de presentar la edición castellana de unos textos de Herbert Marcuse, anteriores a su ingreso en el Institut Sozialforschung en 1933, que hasta el momento estaban inéditos en nuestro idioma. Están agrupados en dos volúmenes independientes, ambos introducidos y traducidos por José Manuel Romero, profesor de la Universidad de Alcalá (Madrid). El primer volumen se titula *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Madrid, Plaza y Valdés, 2010) e incluye dos artículos de Marcuse: “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y “Sobre filosofía concreta” (1929). El segundo volumen, *Entre hermenéutica y teoría crítica* (Barcelona, Herder, 2011), recoge los artículos filosóficos publicados entre 1929 y 1931 por Marcuse.

¿Qué podemos encontrar de importancia filosófica en estos primeros escritos? En primer lugar, engrandecen y completan la figura de Marcuse. La imagen de este filósofo está muy determinada por su freudomarxismo (sobre todo, por su obra *Eros y civilización*, de 1955) y por su papel como figura del movimiento estudiantil en las revueltas de los años sesenta. Un tercer elemento muy conocido sería su trabajo en el “Institut” junto a Max Horkheimer, en el marco de la articulación de los fundamentos de la teoría crítica. Como fruto de aquel periodo cabe referir su importante libro *Razón y revolución* (1941).

Centrándonos en estos primeros textos, ¿qué novedades aparecen respecto al Marcuse conocido? Creemos ver aquí la génesis filosófica del posterior desarrollo crítico-marxista del trabajo realizado en el Instituto de Investigación Social. El joven Marcuse estaba ante todo preocupado por

el anquilosamiento del marxismo vulgar u ortodoxo en los años veinte del siglo pasado. Tomó conciencia de que si esta doctrina quería sobrevivir era necesario complementarla y contrastarla con la filosofía más avanzada de la época. Una vez claro el impulso motivador de esta primera inquietud radical, había que elegir, entre las diversas escuelas de pensamiento contemporáneas, aquella cuyo momento de verdad fuera tan ineludible que obligara al marxismo a posicionarse frente a ella y, en su caso, a apropiarse de aquellos elementos que fueran útiles para la praxis. Marcuse va a encontrar en la fenomenología, fundamentalmente en el concepto de historicidad (con fuerte impronta de Dilthey) y en la figura del “Dasein” del Heidegger de *Ser y tiempo*, los elementos esenciales para reconstruir un marxismo que estaba abocado a convertirse en una pieza de museo por su cientificismo teórico alejado de la acción revolucionaria y su nefasto uso de la dialéctica. No queremos adelantar el contenido concreto de los textos sin antes destacar el espíritu que unifica todo este periodo en la obra de Marcuse y que es el de dar una legitimidad filosófica a la praxis entendida como acción revolucionaria. Para ello el sistema filosófico elegido será el marxismo, entendido como materialismo histórico, pero un marxismo renovado con las aportaciones ya comentadas. Vamos ahora a desglosar lo más significativo de ambos volúmenes y dejaremos para el final el asunto del acierto de dicho proyecto de renovación o el cuestionamiento del mismo por alejarse en demasía del proyecto originario de Marx.

El artículo “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” es clave para entender la influencia fundamental del Heidegger de *Ser y tiempo* en el primer Marcuse. Aquí, nuestro autor defiende que el marxismo debe ser una teoría de la acción histórica, donde es ineludible la unión de teoría y práctica. Adopta como válida la concepción heideggeriana de la historicidad como determinación fundamental del Dasein y apunta a la realización de una “fenomenología del materialismo histórico” a la luz de tal historicidad. Se trataría de determinar la situación fundamental de la acción radical revolucionaria. Aquí aparece también la historicidad como categoría central de tal situación, y la toma de conciencia de la misma como factor incentivador de una acción radical. En tal acción el Dasein

alcanzaría su forma de existencia auténtica y apuntaría a la realización de sus posibilidades más propias. No es un proceso ciego y necesario. En Marcuse, el ser humano tiene un conocimiento esencialmente práctico que puede devenir en conciencia de clase. La teoría lleva a la praxis con la apelación a la historicidad, donde la libertad humana se cumple con la aprehensión de la propia necesidad, la cual, entiende Marcuse, se realizaría en la situación histórica revolucionaria. Aquí, la teoría se torna un camino para la acción, asumiendo la analítica del Dasein heideggeriano donde el mundo está ya dado originalmente y es “significativo”. En este ámbito reside la posibilidad de pasar de la existencia impropia a la propia. Marcuse criticará a Heidegger que la remisión de la resolución acontezca en el Dasein solitario en lugar de abrirla a la resolución de la acción colectiva. Apoyándose en Dilthey, Herbert Marcuse afirma que la fenomenología dialéctica hace hincapié en el contenido material de la historicidad (base material y económica de la sociedad), que define la situación del Dasein concreto. En la dialéctica el objeto es tomado en su transformación y toda la praxis humana entra en la definición del mismo. Lo venidero será siempre negación de lo existente. La fenomenología se aparta de toda metodología científica, convirtiéndose el método dialéctico en fenomenológico, en el sentido de una analítica existencial materialista del Dasein concreto en su situación concreta.

Finaliza Marcuse este ensayo estableciendo una fenomenología del materialismo histórico, capaz de establecer las estructuras de la historicidad en general. La producción y reproducción sería el primer modo de comportamiento del Dasein y el término ideología englobaría el ámbito de objetividades ideales identificadas con un Dasein histórico concreto. Sin embargo, la dirección del movimiento económico no es alcanzable para la fenomenología, es necesario un análisis económico histórico, el cual sí muestra al Dasein como histórico, identificando la praxis como comportamiento originario, que fundamenta la razón teórica.

En el artículo “Sobre filosofía concreta” Marcuse plantea, a partir del posicionamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, la posibilidad de una filosofía concreta, entendida como modo de la existencia humana que pregunta por su sentido y que quiere apropiarse de la verdad. Para nuestro autor la

filosofía fenomenológica se vuelve histórica al eliminar los paréntesis de la reducción, encontrando entonces al Dasein y su mundo en su concreción histórica. En el contexto del análisis marcusiano, la crisis del capitalismo es una crisis de la existencia y los fundamentos de la existencia son accesibles para la filosofía que los puede confrontar con la existencia amenazada. El autor berlinés pretende investigar al Dasein contemporáneo respecto a las posibilidades de apropiación de verdades que están abiertas para él, siendo dicho análisis fenomenológico. La filosofía concreta tiene que intervenir en la esfera de la acción y devenir pública. En este sentido, es para la filosofía un imperativo moral colocarse a la cabeza del cuestionamiento del *statu quo*.

En la colección de artículos publicados entre 1929 y 1931, *Entre hermenéutica y teoría crítica*, destacamos esencialmente cuatro núcleos temáticos. En primer lugar hay un interés específico del primer Marcuse con respecto a la relación entre la sociología y la filosofía, que en este volumen se traduce en tres ensayos que versan sobre K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer. Un segundo núcleo se estructura alrededor del problema de la dialéctica, tomando como punto de referencia a Siegfried Marck, del cual tenemos en esta colección dos artículos. En tercer lugar, destacamos la crítica marcusiana al intento de Max Adler de poner en conexión a Kant y Marx, y finalmente una reflexión sobre Dilthey y el problema de la historicidad.

En lo que hace referencia a los textos sobre la relación entre sociología y filosofía, vemos un interés por parte del autor berlinés en no subsumir la “ciencia sociológica” al método cientificista-positivista. Marcuse sostiene que el marxismo no debe reducirse a un método científico sin valores. Ahora bien, Marcuse afirma que la verdad sería trascendente a la dimensión ideológica, de manera que la situación histórica concreta no sería lo último, sino que estaría constantemente sujeta a crítica en relación con el modo en que realiza o desfigura lo que Marcuse denomina las estructuras fundamentales de la vida humana en común. La sociología necesitaría por ello de la filosofía, en cuanto tematización de tales estructuras fundamentales de la vida histórica. La sociología requiere para poder criticar las situaciones sociales concretas de un concepto normativo de vida histórica que sirva de criterio para valorar el modo en que tal historicidad esencial humana es realizada

en cada contexto histórico: tal concepto sería proporcionado por la filosofía, entendida como ontología fundamental de la vida histórica. Encontramos aquí la conexión más importante del trabajo teórico del primer Marcuse con el planteamiento de *Ser y tiempo*. El distanciamiento de Marcuse después de 1933 de este proyecto de ontología fundamental marcará su evolución hacia una teoría crítica de la sociedad de la mano de Horkheimer.

En cuanto a los artículos que tienen como eje central a la dialéctica, Marcuse toma como referencia para su análisis el texto de Siegfried Marck, *La dialéctica en la filosofía del presente* (1929-1931), donde pretendía investigar la filosofía de su tiempo desde la problemática de la dialéctica. Marcuse aquí critica el uso abusivo de la misma por parte de la nueva filosofía marxista, en el sentido de que servía para justificar cualquier situación, y reivindica una investigación de la génesis de la dialéctica a través de Platón y Hegel. Pone de manifiesto en Platón una concepción ontológica de la dialéctica, es decir, como afirmación de la movilidad y no-identidad esencial del ser. Con respecto a Hegel, su método dialéctico sería expresión del devenir necesario, pero Marcuse criticará que la absolutización de la dialéctica hegeliana, como en Platón, como movilidad esencial del ser en cuanto tal, deforma el sentido de la historicidad, la cual es propia de la existencia humana. Para Marcuse, de modo análogo a Lukács, el ámbito de validez de la dialéctica estará delimitado por la historicidad humana.

El siguiente artículo que queremos comentar, “¿Un marxismo trascendental?”, publicado en 1930, es un intento por parte de Marcuse de contrastación del pensamiento de Marx con el de Kant a través de la mediación de Max Adler. Marcuse entiende que el marxismo debe confrontarse con la filosofía, ya que ésta trasciende las formas de vida de la sociedad capitalista y verá en la figura de Adler un buen interlocutor para este propósito, con su intento de vinculación Marx-Kant y su visión de este último como nacimiento de la conciencia crítica. Marcuse cuestionará que la filosofía trascendental pueda fundamentar la experiencia social. La razón trascendental investiga las condiciones de posibilidad lógico-formales del mundo. Ello implica que el concepto trascendental de tiempo imposibilita la comprensión del ser social porque, por su carácter formal, excluye a la realidad. El concepto de “conciencia

en general” de Kant no puede fundamentar la experiencia social, porque el ser humano primero tiene que existir socialmente para tener conciencia. Éste es el fundamento de posibilidad de la experiencia social. El ser social no se puede fundar en la teoría del conocimiento. Por ello el único a priori del materialismo histórico es la propia historia.

Acabamos nuestra presentación del volumen *Entre hermenéutica y teoría crítica* con el artículo “El problema de la realidad histórica”. La figura que centra este artículo es W. Dilthey, el cual criticaba la pretensión de la sociología de convertirse en la “ciencia fundamental”, calificándola de metafísica. En contraposición ofrece como alternativa un método filosófico que busque la conexión entre las ciencias naturales, el lenguaje, la historia y la experiencia. Una conclusión importante será que la vida histórica determina la conceptualidad de una ciencia mediante el concepto de vida. Para Marcuse, Dilthey encuentra el sentido de la vida en la historicidad, cuestionando de este modo tanto al idealismo trascendental como al cientificismo de la sociología. Enlaza con Marx en la unidad del ser humano y del mundo. Su apuesta es por una filosofía que asuma su función concreta en la historia, a saber, elevar el ser humano hacia la “autonomía” y “la libertad”.

Hemos acabado nuestro recorrido y no queremos dejar de expresar nuestra posición respecto a todo el material comentado, que para nosotros también ha resultado novedoso. ¿Pueden resultarnos útiles estas reflexiones del primer Marcuse en la actualidad? ¿Hubo continuidad de estos primeros trabajos en su obra posterior? Con respecto a esta última cuestión parece razonable sostener que al menos la contraposición heideggeriana entre concepción tradicional de la teoría y hermenéutica posibilitó la convergencia entre la orientación del trabajo intelectual de Marcuse y el proyecto de Horkheimer para el instituto. Sin embargo, entendemos que la noción de historicidad que se trasluce en *Ser y tiempo* siempre estuvo presente en la obra de Marcuse aunque la figura del Dasein y su “espacio vital”, más cuando tomó la forma que se vio con la llegada de Hitler al poder, definitivamente fueron desterrados del universo conceptual marcusiano, sobre todo cuando nuestro autor desechó al proletariado como clase revolucionaria encargada de subvertir el sistema capitalista mundial. La colección de textos aparecidos

en el volumen *Entre hermenéutica y teoría crítica* nos parecen esenciales para entender una idea central siempre presente en el pensamiento de Marcuse, la necesidad de fundamentar filosóficamente todo pensamiento crítico y de carácter emancipatorio. Si en un primer momento todo este movimiento se articula alrededor del marxismo en contrastación con lo más avanzado de la “filosofía burguesa” del momento, luego se fue transformando en un humanismo crítico no necesariamente constreñido a Marx. Y con esto queremos intentar responder a la primera cuestión, la vigencia del pensamiento marcusiano en la actualidad. En la última obra publicada por Marcuse, *La dimensión estética*, se encuentra la clave para acercarnos al dilema último y que creemos acompañó siempre a este autor, el “interés” práctico que subyace a toda labor teórica entendida al servicio de una sociedad mejor, sin miedo a llamarla “emancipada”, para la cual hay en la tradición cultural occidental multitud de materiales conceptuales, estéticos, religiosos, que nos pueden ser de gran utilidad para un proyecto crítico siempre abierto. Entonces, ¿podemos hablar de “vigencia”?, dependerá de nuestro “interés”, si nuestro esfuerzo es puramente contemplativo, Marcuse está muerto. Pero si nuestra idea del ser humano y su sociedad es mínimamente perfectible convendremos que el pensamiento marcusiano no es sólo posible sino necesario. El marxismo pretendió ser a su manera un “proyecto de fin de la historia”, la fusión definitiva de teoría y praxis. Nosotros modestamente pensamos que *el humanismo* siempre presente desde los griegos (aún en germen) y a lo largo de toda la historia en Occidente antecedió y trascendió aquel proyecto marxista. Marx fue un eslabón más y no el final del trayecto. En este sentido, Marcuse tiene ganado un puesto de honor en el bando de los que desde tiempo inmemorial combaten por un mundo más humano y por tanto más libre.



DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XIV, NÚM. 28, JULIO-DICIEMBRE 2013

Resúmenes - *Abstracts*

ALEJANDRO PELFINI

Del cosmopolitismo “atlántico” al cosmopolitismo minimalista.

La subjetivación de América Latina en una Modernidad Plural

El objetivo de este artículo es demostrar el carácter restrictivo de las corrientes y experiencias usualmente consideradas como cosmopolitas en América Latina (de la Ilustración independentista al reciente Neoliberalismo) debido a su limitación a un cosmopolitismo que podríamos denominar “atlántico” por su vinculación con el Liberalismo y al Occidentalismo. Al mismo se le contrapone un cosmopolitismo más pluralista, contextual y minimalista que se abre gracias al recientemente protagonismo internacional de varias naciones latinoamericanas así como de un nuevo modo de encarar la integración regional asumiendo creativamente las condiciones de creciente interdependencia y simetría a nivel global. La intención es demostrar que el cosmopolitismo no se contrapone necesariamente al Estado-nación sino que a veces hasta puede fortalecerlo. Este cosmopolitismo minimalista no emerge entonces simplemente porque los estados nacionales se hayan supuestamente devaluado, sino que es pensable como proyecto universal justamente porque los Estados-nacionales y sociedades emergentes antes subalternas en la sociedad mundial desempeñan un rol cada vez más activo.

Palabras clave: Cosmopolitismo, minimalismo, Modernidad Plural, subjetivación, Estado-nación.

From “Atlantic” Cosmopolitanism to Minimalist Cosmopolitanism: The Subjectification of Latin America in a Plural Modernity

The aim of this paper is to demonstrate the restrictive nature of the currents and experiences usually deemed “cosmopolitan” in Latin America (from the Enlightenment of Mexican Independence to modern Neoliberalism) because they are limited to a cosmopolitanism we might call “Atlantic” due to its links to liberalism and westernization. Here, this concept of cosmopolitanism is contrasted to a more pluralistic, one contextual and minimalistic that develops with the recent international prominence of several Latin American nations and the emergence of a new way of dealing with regional integration that creatively assumes the conditions of growing interdependence and global symmetry. My intention is to demonstrate that cosmopolitanism is not necessarily opposed to the nation-state but may even strengthen it. This minimalist cosmopolitanism has not emerged simply because of the supposed devaluation of nation-states but, rather, is conceivable as a universal project precisely because nation-states and emerging –formerly subordinated– societies are playing increasingly active roles in world society.

Keywords: Cosmopolitanism, Minimalist, Plural Modernity, Subjectification, nation-state.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica

La noción de crítica inmanente (como crítica de una realidad a partir de parámetros ya explicitables en ella misma y no a partir de parámetros externos) fue conceptualizada en la obra de Hegel y en la de los hegelianos de izquierda, sobre todo en Marx, y llegó a constituir lo que podríamos denominar la

metodología de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. En este artículo se realiza una aproximación a la cuestión de la actualidad a modo de crítica en la filosofía social y en los debates políticos en marcha. Primeramente se expone, a partir de las consideraciones de Hegel, Marx y los autores de la teoría crítica, en qué consiste lo específico del procedimiento de la crítica inmanente. A continuación, se propone una clasificación de tres maneras de concebir la crítica inmanente en el seno de la teoría crítica, desde la posguerra hasta la actualidad, atendiendo a sus virtualidades y sus posibles problemas.

Palabras clave: crítica inmanente, Teoría Crítica, filosofía social, filosofía política.

Immanent Critique. On the Method of Critical Theory

The concept of immanent critique (understood as a critique of a reality based on parameters already elucidated within it, and not according to external parameters) was conceptualized in the works of Hegel and those of other leftist-thinking Hegelians, especially Karl Marx. It came to constitute what we might call the methodology of the Critical Theory associated with the Frankfurt School. This article presents an approach to the question of the current state of this mode of criticism in social philosophy and ongoing political debates. Based on considerations from Hegel, Marx and other authors in the field of Critical Theory, it first expounds the specific bases of the procedure of immanent critique, before continuing on to propose a classification of three ways of conceiving immanent critique in the context of Critical Theory from the post-war period up to today, focusing on its potentialities and possible problems.

Keywords: immanent critique, critical theory, social philosophy, political philosophy.

JULIO QUESADA MARTÍN

El cierre ontológico de Heidegger

El cierre ontológico es la consecuencia de la diferencia ontológica que Heidegger establece entre “existencia auténtica” y “existencia inauténtica”. Entre pueblos históricos y pueblos que no lo son ni lo pueden ser. Luego el cierre ontológico implica filosóficamente y políticamente la “destrucción” de aquella ontología basada en la pluralidad infinita de *Lebenswelt*. Esta postura ontológica no sólo separa a un tipo de existencia de otra a través de la historicidad del ser; sino que abre un abismo entre el *Dasein*=*Volk* y la vida abierta. Únicamente con base en esta dicotomía existencia/vida puede Heidegger exigir desde su “situación hermenéutica” los “certificados de nacimiento” de las categorías del pensamiento griego.

Palabras clave: racismo, metafísica, biopolítica, certificados de nacimiento, pueblo, transcendental.

Heidegger's Ontological Closure

Ontological Closure is the consequence of the ontological difference that Heidegger established between “authentic existence” and “unauthentic existence”; *i.e.*, between historical peoples and peoples that are not, indeed cannot, be. Hence, ontological closure implies, both philosophically and politically, the “destruction” of that ontology based on the infinite plurality of *Lebenswelt*. This ontological state not only separates one kind of existence from another through the historicity of being, but opens an abyss between *Dasein*=*Volk* and the open life. It is only on the basis of the existence/life dichotomy that Heidegger can demand, from his “hermeneutic situation”, the “birth certificates” of the categories of Greek thought.

Keywords: racism, metaphysics, biopolitics, birth certificates, people, transcendental.

SELNICH VIVAS HURTADO

Ñuera uaido: la palabra dulce o el arte verbal minika

Este artículo es la segunda aproximación a la teoría de los géneros poéticos de la cultura minika del río Kotue (Igaraparaná) en Colombia. Parte de la discusión en torno a la justicia cognitiva y la ciencia literaria en Colombia, luego presenta dos géneros desconocidos por los estudios literarios: el *jagagi* y el *ruaki*.

Palabras clave: Justicia cognitiva, canasto, *kirigai*, *minika*, *jagagi*, *ruaki*, *uitoto*.

Ñuera Uaido: Sweet Word or the Verbal Art of Minika Culture

This essay presents a second approach to the theory of the poetic genres of the Minika, an indigenous culture located on the Kotue River (Igaraparaná) in Colombia. Specifically, it examines the concept of cognitive justice and literary science in Colombia, ending with a discussion of two formerly unknown genres in literary studies: *Jagagi* and *Ruaki*.

Keywords: cognitive justice, baskets, *Kirigai*, *Minika*, *Jagagi*, *Ruaki*, *Witoto*.

ALFREDO RAJO SERVENTICH

Zapatismo e historia reciente

Este trabajo vislumbra una necesidad de dar cuenta de procesos que no han concluido o han dado lugar a otras construcciones. Con la dificultad que estamos muchas veces ante actores vivos, y con toda la carga de subjetividad que ello implica, es menester una revaloración de la historia de los últimos treinta años de la vida de las comunidades indígenas y sus circunstancias locales y globales, sin soslayar otros periodos y enfoques históricos.

Hoy se trata de reconsiderar las posturas de los protagonistas del complejo entramado local, nacional e internacional que tienen como sustento al za-

patismo. El proceso de etnización de la política trata de identificar las limitaciones políticas e ideológicas propias de un tiempo que no fenece.

Palabras clave: Zapatismo, historia reciente, continuidad, impacto.

Zapatismo and Recent History

This work envisages the need to develop means of explaining processes that have neither ended nor given rise to other constructions. Given the challenges inherent in dealing with living people and the burden of subjectivity this entails, a reevaluation of the history of the past thirty years regarding the life of indigenous communities and their local and global circumstances is needed; but one that does not ignore other periods and historical approaches.

Today it is necessary to reconsider the posture of the protagonists of the local, national and international complex structure sustained by Zapatismo. The process of the ethnicization of politics strives to identify the political and ideological limitations typical of a still unfinished period.

Keywords: Zapatismo, Recent History, Continuity, Impact.

GLORIA CÁCERES CENTENO

Homenaje a Carlos Lenkersdorf: filosofía en clave tojolabal

La inclusión del pensamiento indígena en la tradición filosófica es un asunto que ha permanecido excluido en gran medida a lo largo de nuestra historia, o al menos ha sido poco tratado. Entre los que han intentado cubrir este vacío podemos incluir a Carlos Lenkersdorf quien, después de convivir por más de 20 años entre los tojolabales, nos presenta una visión que incorpora algunos de los ítems de los que se ha ocupado la filosofía (de corte occidental) desde una perspectiva indígena, y nos muestra un espejo en el que pone a la luz algunos conceptos poco pensados por la filosofía occidental, como son la intersubjetividad (holística), el nosotros y el escuchar, por mencionar sólo algunos. Aquí se presentan algunas ideas centrales del filosofar en

clave tojolabal que giran en torno al concepto del nosotros, para mostrar posteriormente cómo en esta estructura de pensamiento subyace una lógica desde la dualidad, contrapuesta a la lógica dualista tan afianzada en Occidente.

Palabras clave: nosotros, intersubjetividad, tojolabal, dualidad, dicotomía.

A Tribute to Carlos Lenkersdorf: Philosophy in the Key of Tojolabal

The inclusion of indigenous thought in the philosophical tradition is an issue that has remained largely excluded throughout our history, or at least been little discussed. Amongst those who have tried to fill this gap we may include Carlos Lenkersdorf who, after residing among the Tojolabales for over 20 years, presents a vision that incorporates some of the concerns that have formed part of the subject matter of philosophy (especially western) from an indigenous perspective. At the same time, it uncovers a mirror that reflects certain concepts that western philosophy has examined only superficially, such as (holistic) intersubjectivity, the us, and listening, to name just a few. This essay first presents some central ideas of philosophizing in a Tojolabal fashion that revolve around the concept of the us, before moving on to show how this structure of thought is underlain with a logic based on duality, opposed to the dualistic logic that is so deeply entrenched in the West.

Keywords: Us, Intersubjectivity, Tojolabal People, duality, dichotomy.

CARLOS A. BUSTAMANTE

Carlos Lenkersdorf. El tojolabal y la dimensión pragmática de los lenguajes

El trabajo de Carlos Lenkersdorf en torno al idioma tojolabal es especialmente relevante no sólo para los estudios específicos sobre la relación entre culturas distintas, sino para el campo de la filosofía contemporánea en general. A la luz del giro lingüístico de la filosofía, la obra de Lenkersdorf puede ser vista como un aporte a la perspectiva pragmática sobre los len-

guajes. Esto quiere decir que, más allá de los universalismos abstractos que resultan del énfasis en la sintaxis o en la semántica, debe prestarse más bien atención a la manera en que las prácticas sociales y culturales –expresadas a través de las estructuras gramaticales o los significados– constituyen el universo de lo humano. Tal es justamente el punto de vista que Lenkersdorf nos ha brindado a través de sus estudios sobre el idioma y el mundo de los “hombres verdaderos”.

Palabras clave: Lenkersdorf, tojolabales, lingüística, pragmática, intersubjetividad.

Carlos Lenkersdorf. Tojolabal and the Pragmatic Dimension of Language

Carlos Lenkersdorf's work on the Tojolabal language is particularly relevant not only to specific studies of the relationships among different cultures, but also to the whole field of contemporary philosophy in general. In light of philosophy's turn towards linguistics, Lenkersdorf's work can be understood as a contribution to the pragmatic perspective as it relates to languages. This means that, beyond the abstract universalisms that result from the emphasis placed on syntax or semantics, we must focus much greater attention on the way in which social and cultural practices –expressed through grammatical structures or meanings– come to constitute the universe of all that which is human. This is precisely the point of view that Lenkersdorf has bequeathed to us through his studies of language and the universe of “true men”.

Keywords: Lenkersdorf, Tojolabal People, linguistics, pragmatics, intersubjectivity.

MARÍA ISABEL DOMÍNGUEZ HERRERA

La concepción del tiempo en la cultura tojolabal

En este trabajo se presentan algunas de las concepciones del tiempo en dos de las culturas mesoamericanas más importantes: la náhuatl y la maya, dándosele especial atención a la descripción que hace Carlos Lenkersdorf acerca de la concepción del tiempo en los maya-tojolabales de la actualidad, en la cual destaca la exigencia que hacen los tiempos para que los individuos actúen de tal o cual manera, conforme a la determinación que ya está prevista en el orden del universo y en donde la visión occidentalizada de aprovechar o desaprovechar el tiempo no tiene cabida.

Palabras clave: visiones del tiempo, cultura maya, tojolabal, cultura náhuatl, sistema vigesimal.

The Conception of Time in Tojolabal Culture

This paper discusses concepts related to time characteristic of two of the most important cultures in Mesoamerica: Náhuatl and Maya. It gives special attention to the description offered by Carlos Lenkersdorf concerning the concept of time among modern-day Maya-Tojolabales, which highlights the ways in which time demands that individuals act in certain ways according to the determination already provided in the order of the universe; a space where the westernized visions of “optimizing” or “wasting” time simply have no place.

Keywords: visions of time, Mayan culture, Tojolabal, Náhuatl culture, vigesimal system

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XIV, NÚM. 28, JULIO-DICIEMBRE 2013

COLABORADORES

ALEJANDRO PELFINI

Es doctor en Sociología (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania) y licenciado en Sociología (Universidad del Salvador, Argentina). Es director del Módulo Latinoamericano del Global Studies Programme en FLACSO-Argentina y académico de jornada completa del Departamento de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado, del que fue director entre agosto de 2010 y marzo de 2012. Anteriormente se desempeñó como asistente de investigación del Instituto de Sociología de la Universidad de Freiburg (área “Instituciones globales y cultura europea”), del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina, y del área de Desarrollo Ambiental de la Universidad de Belgrano, Argentina. Sus temas de investigación son el aprendizaje colectivo, las relaciones sociedad/medio ambiente y los estudios sobre élites y globalización. Ha publicado el libro: *Kollektive Lernprozesse und Institutionenbildung. Die deutsche Klimapolitik auf dem Weg zur ökologischen Modernisierung (Procesos de aprendizaje colectivo y fortalecimiento institucional. La política frente al cambio climático global en Alemania hacia la modernización ecológica)*, Berlín, Weißensee, 2005, y diversos artículos en revistas regionales e internacionales.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Es profesor de Filosofía de la Universidad de Alcalá (Madrid). Anteriormente fue profesor de la Universidad de El Salvador, de la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador y de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia. Sus líneas de investigación son Teoría del Conocimiento, Hermenéutica y Teoría Crítica. Entre otros, ha publicado los libros *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Tb. W. Adorno y F. Jameson* (segunda edición: Madrid, 2012) y *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica* (Barcelona, 2010). Además, ha traducido y editado los primeros artículos filosóficos de H. Marcuse: J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Madrid, 2010) y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (Barcelona, 2011).

JULIO QUESADA MARTÍN

Actualmente es investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Heidegger de camino al Holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008; *Otra Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona, 4ª edición, 2011. Como coordinador y autor: *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Prólogo de Mauricio Beuchot, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013. Sus líneas de investigación son Filosofía, Literatura y Política. Es doctor en Filosofía por la UAM, en 1981 y doctor en Ciencias Políticas por la UAM-FUB, Alemania, en 2011.

SELNICH VIVAS HURTADO

Escritor y profesor de literaturas indígenas de Colombia y de literaturas en lengua alemana de la Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia. Doctor en literaturas alemanas y latinoamericanas de la Universidad de Friburgo, Alemania. Este artículo hace parte del proyecto

Yuaki rafue. Estudio de los géneros poéticos minika de la ceremonia de frutas inscrito a la Estrategia de Sostenibilidad 2013-2014 del GELCIL (Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana), además es una contribución al proyecto *Modernización, empresa y diversidad epistémica en la Universidad de Antioquia (1994-2012)* y cuenta con la dedicación exclusiva 2012-2013 recibida en la Facultad de Comunicaciones para el estudio de la diversidad epistémica en la enseñanza de las literaturas colombianas.

ALFREDO GUILLERMO RAJO SERVENTICH

Es maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y licenciado en Historia por la misma universidad. Realizó una estancia posdoctoral de un año (2007) en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en México, D.F. Es autor de los libros *Emilio Castelar en México. Su influencia en la opinión pública mexicana a través de El Monitor Republicano*, (2007), editado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, y *Democracia bárbara; apuntes para una ideología de exclusiones*, Pátzcuaro, UIIM, 2011, así como de diversos artículos. Sus líneas de investigación son: ideología y prensa escrita en América Latina en los siglos XIX y XX y movimientos sociales en América Latina en los siglos XIX y XX. Es profesor investigador de tiempo completo, categoría "C" en la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. En esa universidad está desarrollando dos proyectos de investigación sobre Historia contemporánea de los movimientos populares e indígenas en México y América Latina ante la prensa escrita.

GLORIA CÁCERES CENTENO

Realizó estudios de Antropología Social en el Colegio de Michoacán (1983-1985) y es maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía de la UMSNH (2008). Es profesora de la Facultad de Filosofía y

de Facultad de Historia del Arte en la UDEM. Ha impartido cursos sobre filosofía latinoamericana: filosofía náhuatl, tarahumara y tojolabal, así como arte prehispánico, arte popular, gestión cultural y seminarios de investigación. Entre sus publicaciones podemos mencionar las siguientes: “Cerámica Popular Mexicana” en *Artesanías de América*, Revista del CIDAP, Ecuador, 1991; “La escritura y el discurso del mito en la cultura” en *Devenires*, revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, año VII, núm. 14, julio 2006; Cáceres, G. y Malagón, Laura, “Educación artística como formación del ser humano” en: Ana Cristina Ramírez (coord.), *Prácticas, legislación y políticas culturales*, UMSNH, Morelia, 2007; “Ometiliztli: aproximación a la concepción náhuatl de dualidad”, en Ana Cristina, Ramírez (coord.), *Filosofía desde América, temas, balances y perspectivas*, (Simposio del ICA 53), Aya-Yala, Quito, Ecuador, 2011; “Una historia por-venir”, en Eduardo González Di Pierro (coord.), *Rostros de la historia y de la temporalidad*, UMSNH y Secretaría de Cultura del Gobierno de Michoacán, Morelia, 2011.

CARLOS A. BUSTAMANTE

Es licenciado en filosofía por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y egresado de la Maestría en Filosofía de la Cultura por la misma institución. Ha sido profesor en diversos bachilleratos de la ciudad de Morelia desde hace veinte años. Actualmente es profesor titular de las materias de “Seminario de Autores y Textos I: Platón”, “Seminario de Filosofía I: Paideia” y “Seminario de Autores y Textos II: Boecio” en la misma facultad. También imparte diversos cursos en el programa de licenciatura de dicha facultad. Ha publicado artículos y reseñas en *Devenires* y otras revistas especializadas, así como capítulos en obras colectivas bajo la dirección de Oliver Kozlarek, Rosario Herrera Guido y Rolando Picos Bovio. Sus intereses tienen que ver con la filosofía de la educación y la filosofía del lenguaje en la perspectiva de la teoría crítica.

MARÍA ISABEL DOMÍNGUEZ HERRERA

Es licenciada en Derecho por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, licenciada en Filosofía y maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, ambas instituciones de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Entre las actividades profesionales se destaca haber sido asesora de la Dirección de Seguridad Pública y Tránsito del Estado de Michoacán (2003-2005), así como asesora en la LXX Legislatura del Estado de Michoacán (2007); además de ser abogada postulante desde el año de 1997 en materia civil y familiar, principalmente. Desde el año 2000 ha impartido clases en diversas instituciones públicas y privadas en áreas vinculadas a la Filosofía y al Derecho, en nivel bachillerato, licenciatura y posgrado. Igualmente ha publicado varios artículos sobre dichas materias en la Revista del Colegio de Abogados de Michoacán, en la Revista *Sentidos* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana y en la Revista *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* de la Universidad Intercontinental.

NORMAS EDITORIALES PARA LOS/AS COLABORADORES/AS DE *DEVENIRES*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que contiene las siguientes secciones: Artículos, *Dossier*, Entrevista, Testimonio, In memoriam y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm., izquierdo y derecho: 3 cm.). Las citas serán al final del documento.

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

- a) Nombre completo del autor.
- b) Dirección de correo electrónico.
- c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).
- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.
- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).

- g) Resumen del texto (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del Consejo Editorial será inapelable.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. Las notas irán al final del documento bajo los siguientes formatos:

- a) Libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

- b) Capítulo de libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del capítulo entrecomillado, la preposición 'en', nombre y apellido

del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

- c) Artículos de revista: nombre y apellido del/de la autor/a, título entrecomillado, la preposición ‘en’, nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Oliver Kozlarek, “La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

- d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas especificadas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final “disponible en: <http://pegar el enlace>”, y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: Luis Villoro Toranzo, “El concepto de revolución”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-22/p7-15.pdf>, último acceso: 10 de agosto de 2012.

9. Para las secciones restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 20 cuartillas.
- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.

- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:
- Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
 - La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.
 - Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.
 - No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
 - El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as autores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

DE
REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DEVENIRES

AÑO XIV NÚM. 27
ENERO-JUNIO 2013
ISSN 1665-3319

NIREs

Nietzsche y el MacGuffin. Ensayo de Historiografía Cultural
LUIS ARTURO TORRES ROJO

*Hacia una estesiología del espacio mental: rudimentos
de una teoría merleau-pontyana de la mente*
ESTEBAN A. GARCÍA

*La filosofía latinoamericana como un discurso crítico de su
propio filosofar. Un acercamiento al diálogo de
Leopoldo Zea con Augusto Salazar Bondy y Luis Villoro*
GLAFIRA ESPINO GARCILAZO

El sonido como peculiar reino de la vida
NIKOLAJ LOSSKIJ

Entrevista

El nuevo Husserl. Entrevista a Javier San Martín Sala
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ
CINTIA C. ROBLES LUJÁN

Dossier: Filosofía intercultural

*El reto intercultural de la filosofía.
Aprender a dialogar en clave plural*
BERTOLD BERNREUTER

*El surgimiento de la filosofía en el Islam y al-Kindī,
el Filósofo de los Árabes*
ARTURO PONCE GUADIAN

China y la filosofía de las mutaciones
JOSÉ ANTONIO CERVERA

Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú
JEAN-BOSCO KAKOZI KASHINDI



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO TORANZO"



DIÁLOGOS DE ANIVERSARIO

1. LA OTRA EDUCACIÓN (La experiencia de "La otra escuela república")
Escudistas de la Facultad de Filosofía: Jorge Aicá, José Manuel Puerto y Roberto Landa.
Lunes 7 de octubre, 12:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

2. PERSPECTIVAS SOBRE LA REFORMA EDUCATIVA
Carlos Bustamante, Raúl García y Irán Arévalo.
Lunes 7 de octubre, 19:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

3. FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD
Mario Alberto Coma, Erik Avila y Juliana Sandoz.
Martes 8 de octubre, 12:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

4. FILOSOFÍA Y PUEBLOS INDÍGENAS
Gobernador Polígono Cruz, Gloria Cáceres, Laura Melgarejo y Catali Marín.
Martes 8 de octubre 17:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

5. FILOSOFÍA Y ARTE
Juan Álvarez-Camacho, Roberto Balcells, Marcos Edgardo Díaz Béjar
y Héctor Treviño.
Miércoles 9 de octubre, 12:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*

6. LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA.
Marco Arturo Toranzo, Adán Pando y Juan Velasco.
Miércoles 9 de octubre, 17:00 horas,
auditorio de la Facultad de Filosofía

Seminario "Evolución del pensamiento sobre la cooperación internacional. De la ayuda al desarrollo a la soberanía alimentaria". José Ramón González Parado.
del lunes 14 al viernes 27 de octubre, de 16:00 a 20:00 horas,
en el *auditorio de la Facultad de Filosofía "Vasco de Quiroga"*

Conferencia:
"Estado de los sabios: Género y Eros en Mesopotamia"
de Juan Marcos Tassara (UNAM)
del día miércoles, 11:00 horas
en el *auditorio de Investigaciones Filosóficas*.

Conferencia: "La transición y el símbolo como límite"
De María José Gálvez.
Martes 8 de octubre, 19:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*.

Seminario "La dimensión simbólica en Nicol, Cassirer y Ricoeur"
Roberto Samalín (Universidad de Colombia)
del miércoles 23 al viernes 25 de octubre, de 11:00 a 14:00 horas
auditorio de la Facultad de Filosofía

Presentación de libro:
"Tiempo, diáspora y modernidad en el pensamiento de Goethe"
de Juan de Juan Álvarez Camacho (Coord.) y Juan Antonio
Torres del 22 de octubre, 19:00 horas, *auditorio de la Facultad de Filosofía*
sala libre



Prototipos, cuerpo, género y escritura

Coordinado por:

Adriana Sáenz • Bernardo Pérez • Elizabeth Vivero

Tomo II

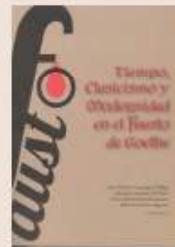


Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Nuevo León - Centro Universitario de Estudios de Género
Universidad de Guadalajara - Centro de Estudios de Género
Gobierno del Estado de Michoacán - Secretaría de Cultura y Secretaría de la Mujer



La UMSNH,
a través del Instituto de
Investigaciones Filosóficas,
de la Facultad de Filosofía,
de la Facultad Popular
de Bellas Artes y de la
Facultad de Lengua y
Literaturas Hispánicas.

**Invitan a la
presentación del libro:**



**Tiempo,
Clasicismo y
Modernidad
en el Fausto
de Goethe**

**29 de octubre de 2013 · 18:00 horas
Centro de Información Arte y Cultura
CIAC - CU**



Ante los retos que en estos inicios del tercer milenio hemos de afrontar los habitantes del planeta Tierra, ¿qué puede *decir* y *hacer* la filosofía? ¿Cómo pensar siquiera esa complejidad de innumerables descripciones del mundo interpuestas entre la observación y las teorías que cada cultura, nación y, a veces, cada individuo recaba para sí?

En un mundo tan cruzado, la revista *EIKASIA* toma la decisión de filosofar, pues la filosofía siempre exige una decisión, un corte, una ruptura, un enfrentamiento contra la violencia de los hechos y de las palabras que la justifican. La filosofía es una decisión, la de llevar la razón (*logos*) hasta sus últimas consecuencias, arremetiendo contra los sofistas que la ocultan, la enredan y la mezclan.

En el siglo XXI la *verdad* es múltiple y se dice de muchas maneras. El grupo *EIKASIA* no considera que haya verdades al margen de los significantes exteriores, de las operaciones de quienes las constituyen, de las huellas que abandona a lo largo del camino.

Uno de los grandes peligros que conlleva la filosofía es su transformación en dogma. La jurisdicción de la filosofía se traza y ejecuta en su propia realización: para ella pensar es hacer y hacer es pensar de modo recurrente más que recursivo. Por todo ello, *EIKASIA*, Revista de Filosofía, se enmarca como un espacio abierto de debate plural, lo cual no nos exime del rigor y de la tradición académica.

EIKASIA, Revista de Filosofía, fue fundada en el año 2005 y ha traspasado la barrera de sus primeros 50 libros, encontrándose ya entre las primeras y más prestigiosas revistas digitales indexadas de filosofía, méritos debidos a la accesibilidad, pluralidad y prestigio de nuestros colaboradores.



www.eikasia.es
Bermúdez de Castro 14
46100 Burjassot - España
T. +34 984 083 210



Ford y "El sargento negro" como mito (tras Las herólicas de Obama)



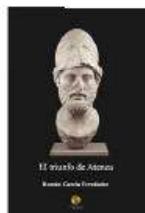
El nacimiento de Hera



El fin de la educación



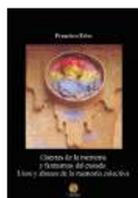
Escapando de Matrix. Cine con sentido. Sobre cine y filosofía



El triunfo de Ares



Manual de filosofía



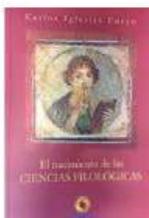
Guerras de la memoria y formas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva



Gilles Deleuze y el problema de la imagen



Manual de historia de la filosofía



El nacimiento de las ciencias filológicas

Más publicaciones en eikasia.es

INVITACIÓN

Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, invita atentamente a las editoriales y casas de estudios para que hagan llegar sus publicaciones a nuestra dirección postal.

El equipo editorial de la revista se compromete a convocar reseñistas y a publicar la reseña en la sección correspondiente a la brevedad posible siempre y cuando el material recibido cumpla con nuestros estándares de calidad.

Colofón

Favor de cuidar que diga
Devenires Núm. 28
se terminó de imprimir
el 25 de octubre de 2013... etc.