



Directorios



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
Rector

L.E. Pedro Mata Vazquez
Secretario General

Dr. Orépani García Rodríguez
Secretario Académico

M.E. en M.F. Silvia Hernández Capi
Secretaria Administrativa

Dr. Hector Pérez Pintor
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Juan Carlos Gómez Revuelta
Secretario Auxiliar

Dr. Marco Antonio Landavazo Arias
Coord. de la Investigación Científica

Dr. Rodrigo Gómez Monge
Tesorero

Mtro. Rodrigo Tavera Ochoa
Contralor

Lic. Luis Fernando Rodríguez Vera
Abogado General

Dr. Alejandro Bravo Patiño
Secretario Particular

Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”

Lic. Carlos A. Bustamante Penilla
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Mtra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

C.P. María Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto
*Jefa de la División de Estudios
de Posgrado de Filosofía*

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo
*Coordinador Académico responsable
del Consejo Editorial de Publicaciones*

Lic. Cristina Barragán Hernández
*Coordinación, corrección de estilo
y cuidado de la edición*



Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Eduardo González Di Pierro
Director

Dra. Marcela García Romero
Coordinadora del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

Consejo Editorial de *Devenires*

Mario Teodoro Ramírez Cobián

Eduardo González di Pierro

Ana Cristina Ramírez Barreto

Federico Marulanda

Luis Álvarez Falcón

José Jaime Vieyra García

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián

Directores: Víctor Manuel Pineda Santoyo

y Alfonso Villa Sánchez

Coordinación, corrección y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández

Forros, maquetación y responsable de la página en línea:

Olga Libia Santana Ramos

<http://devenires.umich.mx/>

Devenires, Año XIX, Núm. 38, Julio-Diciembre 2018, 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. Reserva 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 Silla vacía Editorial, Miguel Cabrera Núm. 88-A, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 15 de abril del año 2019 con un tiraje de 200 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

AMBROSIO VELASCO 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

MARÍA ROSA PALAZÓN

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

GUILLERMO HURTADO PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Université Lyon III Jean Moulin

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

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
Universidad de Alcalá

JOSEP MARIA BECH
Universitat de Barcelona

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XIX, NÚM. 38, JULIO-DICIEMBRE 2018

Índice

Artículos

- Luis Villoro: filósofo mexicano universal*
MARIO TEODORO RAMÍREZ 13
- Algunos comentarios sobre filosofía y construcción de la nación*
JOSÉ LUIS MORA GARCÍA 33
- De la metafísica de lo sensible*
SERGIO ESPINOSA PROA 63
- Capitalismo contemporáneo y producción de subjetividades
desde la perspectiva de Deleuze*
CARLOS ALBERTO NAVARRO FUENTES 81
- Walter Benjamin y la crítica romántica de la obra de arte*
EMILIANO MENDOZA SOLÍS 113
- Dossier: Algunas reflexiones
en torno a la crítica postcolonial**
- Hacia una crítica de la crítica postcolonial*
OLIVER KOZLAREK 139

Sobre el pensamiento poscolonial. Una aproximación crítica
AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL Y PALOMA SIERRA RUIZ 153

*Inconsistencias teóricas y políticas del Giro Decolonial en una época
de auge de las extremas derechas en América Latina*
MIGUEL ÁNGEL URREGO 193

Algunas consideraciones sobre el “orientalismo” de Edward W. Said
ARTURO PONCE GUADIAN 229

Miscelánea: In memoriam/Conmemoración

In Memoriam: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Amigo, profesor, colega
ADÁN PANDO MORENO 253

Conmemoración: Ser y tiempo *a noventa años de su publicación*
LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN 259

Reseñas

Adriana Sáenz, Cándida Elizabeth Vivero, Gerardo Bustamante
(coords.), *Nuevas miradas sobre el género desde los estudios culturales /
Cuerpos transformaciones y deseos*, Ciudad de México: Universidad Mi-
choacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017
MARGARITA FUENTES VELÁZQUEZ 269

Guido Ceronetti, *Los pensamientos del té*. Trad. de José Ramón Monreal
Salvador, Barcelona, Ed. Acantilado, 2018 (1º Edición)
JOSUÉ BUSTOS LÓPEZ 275

Néstor Luis Cordero, *El descubrimiento de la realidad en la filosofía
griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*, (Colihue
Universidad/Filosofía), Buenos Aires, Colihue, 2017
LUIS ALFONSO PRADO HURTADO 279

*A la memoria de nuestro querido colega y amigo
Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo*



Artículos

LUIS VILLORO: FILÓSOFO MEXICANO UNIVERSAL

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Presentamos aquí una exposición sucinta de los aportes del pensamiento filosófico de Luis Villoro que consideramos más relevantes y que creemos tienen un alcance universal. Partimos precisamente de una reflexión sobre las relaciones entre lo universal y lo particular en el acto filosófico (como acto que ha de sintetizar ambos polos) y, de ahí, en la experiencia ética y en el concepto de cultura. Posteriormente exponemos los tres ámbitos en los que la filosofía de Villoro hizo aportes significativos: 1) el aporte epistemológico, centrado en los conceptos epistémicos de “conocer” y “sabiduría”; 2) el aporte ético, centrado en el concepto de vida comunitaria, inspirado en la comprensión de las culturas indígenas mexicanas; y 3) el aporte metafísico, relacionado con las reflexiones villorianas sobre lo “sagrado” y sus implicaciones para una perspectiva ontológica y un concepto de Razón no meramente escéptico y relativista.

Palabras clave: particular, universal, cultura, conocer, sabiduría, comunidad, sagrado.

Luis Villoro: universal Mexican philosopher

We present a succinct exposition of Luis Villoro's contributions to philosophical thought that we consider most relevant and that we believe have a universal scope. We start precisely from a reflection on the relations between the universal and the particular in the philosophical act (as an act that has to synthesize both poles), and from there, in the ethical experience and in the concept of culture. Afterwards, we expose the three areas in which Villoro's philosophy made significant contributions:

1) the epistemological contribution, centered on the epistemic concepts of “knowing” and “cognizing”, and “wisdom”; 2) the ethical contribution, centered on the concept of community life, inspired by an understanding of Mexican indigenous cultures; and 3) the metaphysical contribution, related to the villorian reflections on the “sacred” and its implications for an ontological perspective and a concept of reason that is not merely skeptical and relativistic.

Keywords: particular, universal, culture, know, wisdom, community, sacred.

Mario Teodoro Ramírez Cobián

Doctor en Filosofía por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Fue presidente de la Asociación Filosófica de México, en 2012-2014. Es autor entre otros libros de: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013; *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Editorial Siglo XXI, 2012; *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Ed. UNAM, 2010; *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México, Editorial Siglo XXI, 2016; *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, México, Editorial Siglo XXI, 2014.

Introducción

Luis Villoro, la figura filosófica más relevante del México contemporáneo,¹ nace el 3 de noviembre de 1922 y fallece el 5 de marzo de 2014. Inicia su actividad académica e intelectual hacia fines de la década de 1940, en el contexto del gran impacto que produjo la Revolución mexicana de 1910 en todos los ámbitos de la vida nacional. Junto con otros jóvenes filósofos –Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla– participa en la fundación del grupo *El Hiperión*, que se propuso aplicar a la situación del país las ideas de las corrientes filosóficas europeas en boga, el historicismo y el existencialismo particularmente.² En general, el grupo se propuso pensar filosóficamente la problemática mexicana y produjo, en su breve existencia –1948-1952–, algunos de los ensayos más memorables de la filosofía mexicana del siglo xx, como el “Análisis del ser del mexicano” de Emilio Uranga,³ o la “Fenomenología del relajo” de Jorge Portilla.⁴ Villoro publicó dos libros que expresaban sus preocupaciones básicas sobre el país: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de 1950,⁵ y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, de 1952,⁶ en los que mostró una magnífica y original combinación de dotes filosóficas y de historiador. Es claro para Villoro que la pregunta sobre el ser del mexicano debía ser contestada bajo una perspectiva histórico-crítica y no de manera puramente filosófico-conceptual o atendidos al análisis psicológico o sociológico.

No obstante, inconforme con ciertas derivaciones y significaciones ideológico-nacionalistas de las cuestiones abiertas por *El Hiperión*, Villoro puso en suspenso por un tiempo estas temáticas y se dedicó a buscar, a construir en realidad, una concepción filosófica adecuada a sus inquietudes y propósitos. Realizó, así, reflexiones e investigaciones sobre la filosofía oriental,⁷ la fenomenología de Husserl,⁸ la filosofía clásica moderna

(Descartes, en particular⁹), la filosofía analítica, el marxismo, la filosofía de la cultura, etc., instrumentos teóricos que le permitieron trabajar y hacer aportes a las más diversas cuestiones y disciplinas filosóficas como la antropología filosófica, la teoría del conocimiento, la crítica de la ideología, la ética, la filosofía política, la filosofía de la religión y otras. Pero más allá de temáticas específicas, corrientes y doctrinas, Villoro fue y quiso ser ante todo un filósofo, es decir, alguien que se proponía pensar la totalidad de lo existente en su complejidad y en su concreción. Él tuvo la capacidad y el interés para ocuparse de los temas universales del pensamiento, con todo el rigor que la disciplina filosófica exige y, sin embargo, tuvo también la sensibilidad para atender las problemáticas de su realidad histórico-social concreta, de la realidad mexicana. En la tensión entre lo universal y lo particular –tensión que atraviesa toda la filosofía mexicana del siglo XX–, Villoro supo encontrar y moverse en el ámbito de lo concreto, esto es, de lo universal-particular o de lo particular-universal, donde no cabía negar ninguno de los dos polos. No se trataba para el filósofo mexicano de encontrar simplemente una solución dialéctica al dilema sino, en todo caso, de saber moverse con inteligencia y sensibilidad de un polo a otro, de una dimensión a otra.

La concepción que Villoro hace jugar sobre la relación entre cultura y valores puede permitirnos entender mejor su concepción del sentido y el *lugar* de la práctica filosófica –que es también una práctica valorativa–. En principio, el filósofo mexicano cuestiona, respecto a la naturaleza del valor, tanto la concepción universalista como la particularista, es decir, tanto la postura que considera que los valores tienen un carácter universal sin más, como la que considera que los valores son relativos a un contexto o un mundo particular, histórica y geográficamente situado.¹⁰ Para Villoro no existe aprehensión directa de los valores sino mediada por una cultura, por el mundo cultural concreto en el que el sujeto humano se desenvuelve y existe propiamente.¹¹ Esto porque –podemos precisar por nuestra cuenta– los valores no son conceptos o definiciones formales que se puedan captar mediante un proceso puramente intelectual.

Los valores son cualidades que se dicen de objetos, actos o personas y son comprendidos –valorados– en el contexto de un mundo socio-cultural concreto. No obstante, esto no significa que los valores como tales sean algo particular, que cada cultura tenga sus valores propios o distintivos y, por ende, que las culturas sean incomparables o inconmensurables en cuanto a sus concepciones axiológicas. Lo que es particular es *la manera* como aprehendemos y comprendemos los valores, no estos como tales. Si los valores son valores valen universalmente.

Ahora bien, si no existe aprehensión directa de los valores, no existe, por ende, *cultura universal*, que es la suposición más cuestionable del universalismo axiológico y que conduce a ese vicio que llamamos etnocentrismo, y más precisamente eurocentrismo, es decir, la suposición de que la cultura europea (y occidental-moderna, en general) es la cultura universal, la cultura que tiene una aprehensión no culturalmente mediada de los valores –lo cual es, simplemente, una contradicción– y que, por ende, se arroga el derecho a imponer su concepción a las demás culturas. Según Villoro, el universalismo axiológico es una ideología que legitima la dominación. Pero el relativismo axiológico no es una solución, pues desarma a las culturas de su capacidad crítico-racional: pues si todas las culturas son iguales, como sostiene el relativista, no tenemos bases entonces para criticar a las culturas dominantes, hegemónicas o etnocéntricas.

Para nuestro filósofo son ciertas las dos cosas: los valores son efectivamente universales pero no existe cultura universal, cada cultura particular es un modo de aprehender, comprender y realizar los valores universales. De este modo, tampoco existe inconmensurabilidad entre las culturas, pues todas ellas, en su compleja diversidad, apuntan de un modo u otro a esos valores. En la medida que toda cultura es capaz de aprehender valores –valores universales–, toda cultura tiene la capacidad de trascender su cerrada particularidad y abrirse a lo Otro, a lo distinto de ella. Ciertamente, una cultura puede negarse a esa apertura y permanecer en una auto-afirmación identitaria, pero esto significa, precisamente, que

esa cultura se niega a los valores universales, es decir, al *valor*. Una cultura así termina por negarse a sí misma, deja de ser, propiamente, cultura. Lo anterior implica, y Villoro así lo sostiene, que la dimensión esencial de lo que llamamos cultura está constituida por sentidos o posibilidades valorativas (autonomía, autenticidad, sentido, eficacia).¹² Cada cultura es un modo de valorar, de realizar valores: justicia, libertad, igualdad, dignidad, solidaridad, veracidad, belleza, etc., y, a la vez, los valores nada son y nada significan –nada valen– si no se les realiza, si no se les lleva al espacio vivo de su aplicación práctico-social.

De acuerdo con el modelo anterior pasamos ahora a definir la concepción villoriana de la actividad filosófica.¹³ Podemos decir, igualmente, que para él no hay filosofía universal sino acceso particular y culturalmente mediado a lo universal filosófico. No se trata meramente de hacer filosofía particular, identificada con un contexto cultural específico y sus rasgos peculiares, alejada de los grandes temas del pensamiento universal. Pero tampoco se trata de negar toda referencia a la particularidad cultural propia e identificarse sin más con una actividad filosófica abstracta y general, la misma para todos. Lo que nuestra particularidad cultural determina es *la manera* como tratamos lo universal filosófico: el orden de relevancia de los temas, el sentido o matiz que damos a los mismos, las consecuencias que extraemos de nuestro tratamiento y el contexto al cual dirigimos en primera instancia nuestras propuestas y aportes teórico-filosóficos. Accedemos a lo universal no negando nuestra particularidad cultural sino profundizando en ella, pensando radicalmente sus condiciones y rasgos esenciales, y constatando que estos no son contrarios ni muy lejanos al fin a lo que todo ser humano pensante se plantea en cualquier parte del mundo.

Para Villoro, filosofar consiste en construir ese espacio de concreción cultural donde lo universal y lo particular lejos de oponerse resuenan entre sí y configuran un pensamiento que siendo universal no deja de mostrar signos de particularidad socio-cultural, y siendo particular no deja de abrir horizontes y vectores de significación universal. Esta mu-

tua determinación, este movimiento de doble reversibilidad es lo que constituye la forma de la práctica filosófica que Villoro ejerce y, de algún modo, se constituye en un referente o incluso un modelo para los filósofos de México y otras latitudes.

En el horizonte de esta interrelación entre universalidad y particularidad explicamos en seguida los que consideramos los tres aportes filosóficos básicos de la reflexión de Villoro: 1) el aporte epistemológico, como teoría pluralista del conocimiento; 2) el aporte ético en cuanto filosofía política de la comunidad desde la experiencia de los pueblos indígenas de México; y 3) el aporte metafísico u ontológico, en cuanto anticipación del realismo filosófico actual, nueva y a la vez añeja perspectiva filosófico-universal.

1. El aporte epistemológico

Como decíamos hace un momento, Villoro concibe al filosofar como un proceder esencial e integral. Su actividad como filósofo no se agota en alguna disciplina filosófica ni en la adscripción a ninguna corriente o doctrina de pensamiento. Para Villoro no se trata de pensar teorías o filosofías sino la realidad como tal y los problemas que ella nos plantea. La filosofía no es un fin en sí mismo sino un medio para comprender lo que es y para saber actuar y vivir en el mundo. La filosofía posee un *telos* que apunta más allá de sí misma, no es el puro pensar por pensar.

Desde esta perspectiva debemos ubicar la valiosa teoría del conocimiento que nuestro filósofo elabora y presenta en su libro *Crear, saber, conocer*.¹⁴ Nos interesa dejar claro, en primer lugar, que el propósito de Villoro no estriba en construir una teoría del conocimiento *per se*, sino que ésta debe entenderse en el contexto de una problematización general propia de su búsqueda filosófica. El problema que Villoro se plantea como trasfondo de su exposición, y considerando el contexto mexicano de su reflexión, es si podemos tener una teoría adecuada de la relación

entre conocimiento y vida práctico-social o, de forma más general, entre pensamiento y vida, entre razón y praxis. Es decir, ¿podemos tener una vida práctica racional o filosóficamente orientada? ¿Puede el conocimiento ayudarnos a vivir mejor, permitirnos superar la violencia, la dominación, la injusticia? Este punto es el que nos permite observar que el aporte específico y propio de la teoría del conocimiento de Villoro se encuentra en la tercera categoría epistémica analizada por él, el llamado *conocer*, es decir, el conocimiento personal y la sabiduría.¹⁵ De alguna manera Villoro considera que la tradición de la teoría del conocimiento ha olvidado o ignorado esa tercera posibilidad del conocimiento, quedándose únicamente en el análisis de las dos primeras: el *creer* (la creencia, la ideología) y el *saber* (la creencia válida, la ciencia), y obligándonos a elegir entre una u otra: la práctica social sólo puede ser, bien ideológica, fundarse en una ideología más o menos válida pero racionalmente insuficiente, o bien científica, fundarse en un saber científico-técnico, es decir, en el conocimiento de los expertos y en una racionalidad puramente metódico-objetiva. Ninguna de estas opciones resulta aceptable para Villoro, pues cualquiera de las dos ha tenido consecuencias cuestionables e incluso desastrosas en el mundo de la vida práctica.

Cabe recordar las definiciones que nuestro filósofo proporciona de los términos epistémicos que dan título a su libro. Entiende por *creer* una disposición del sujeto a comportarse de una determinada manera bajo la asunción de que algo es el caso. Esta asunción, la *creencia*, puede encontrarse justificada en motivos o en razones que el sujeto puede aducir. Los *motivos* son los móviles puramente subjetivos de la creencia, y pueden remitir a deseos, intereses, conveniencias, estadios emocionales o convicciones religiosas o de algún otro tipo; negativamente dicho: son condiciones de la creencia que no tienen ningún fundamento objetivo y racional. Por el contrario, las *razones* de una creencia son los argumentos que un sujeto puede aducir para sostenerla. Ahora bien, la creencia se convierte en *saber* cuando las razones que la sostienen tienen un carácter objetivamente suficiente y metódicamente sustentado. Las razones

permiten afirmar que el objeto de la creencia es el caso y, por ende, que existe independientemente de lo que el sujeto particular crea. Villoro precisa que las “razones objetivamente suficientes” son aquellas que una *comunidad epistémica* determinada da por aceptadas de acuerdo con los criterios epistemológicos que rigen esa comunidad. De esta manera se explica el carácter intersubjetivo que para el filósofo mexicano posee el saber científico.

En cuanto a la definición del *conocer* es importante señalar en principio la diferencia fundamental que tiene con el creer y el saber. Mientras estas últimas funciones epistémicas remiten al mundo de las creencias, el conocer remite a la realidad tal como es aprehendida a través de la experiencia personal y vivencial. “Conocer” es tener una experiencia de la cosa o situación, es un conocimiento acerca del ente y sus cualidades reales. Hay mucha diferencia en español entre decir “conozco a Carlos” y decir “creo que Carlos es michoacano” o “sé que Carlos es michoacano”. La primera fórmula expresa un conocimiento que puede justificarse en experiencias reales o bien en datos o pruebas que dan cuenta de que esa experiencia es real. La segunda fórmula se sustenta en motivos o en razones probables, más o menos ciertas –otras creencias, ciertas suposiciones–, mientras que la tercera fórmula se sustenta en razones que se consideran objetivamente válidas –su acta de nacimiento, su carnet de identidad u otras pruebas objetivas–. Se da el caso, incluso, de que puede expresar la tercera fórmula pero no la primera; por ejemplo: puedo decir “sé quién es Donald Trump pero no lo conozco” (ni quiero conocerlo). De esta manera, queda claro que el “conocer” constituye un tipo de conocimiento original e irreductible a las otras dos formas.

El “conocer” remite a todas las formas de conocimiento que tenemos de la realidad o del mundo humano a través de la experiencia y que no pueden reducirse ni a ideología ni a ciencia. Cabe aquí no solamente el conocimiento personal, sino también el conocimiento interpersonal, el conocimiento estético, el conocimiento emocional –la religión en cuanto forma de experiencia y no en cuanto doctrina ideológica–, y

el conocimiento ético-axiológico, la comprensión de los valores. Según Villoro, el “conocer” se puede conformar en un conjunto de concepciones consistente y compartidas comunitariamente que es lo que designa con el término de *sabiduría*, que no es mera creencia ni mero saber, sino un modo de ser y de vivir que puede implicar creencias y saberes, pero siempre vinculados a una experiencia o praxis. Dice nuestro filósofo: “un científico no es necesariamente un hombre sabio. Porque un sabio no es el que aplica teorías, sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas”.¹⁶

Ahora bien, de la misma manera que la ideología puede remitir, aunque de forma vaga o extrínseca, a cierto grupo o clase social, y que el saber científico se sostiene en las reglas y procedimientos de una comunidad epistémica, la sabiduría remite a lo que el filósofo mexicano llama *comunidades sapienciales*, o bien, podríamos nombrarlas por nuestra cuenta, “comunidades culturales”, es decir, un conjunto de sujetos que concreta y vívidamente comparten ciertos conocimientos, experiencias, valores, modo de actuar y de vivir, de sentir, etc. Así tenemos, por ejemplo, una comunidad de artistas, o de educadores, una comunidad profesional, o una comunidad religiosa; en fin, una comunidad étnica o que existe en un espacio geográfico determinado y comparte una tradición común de nociones, valores y prácticas sociales, como los pueblos indígenas de México.

Para Villoro la sabiduría constituye una forma de conocimiento propia y posee también un tipo de racionalidad específico que estriba en que las creencias propias (las convicciones) de la sabiduría se fundamentan en la praxis real o, más precisamente, en la consistencia entre lo que un sujeto cree o piensa y lo que hace y vive. Aunque esta consistencia puede ser objeto de justificación teórica, normalmente se trata de una “justificación” práctica, es decir, se muestra en la acción, la obra o la conducta de un individuo. Naturalmente, esto requiere la existencia de otros individuos que pueden dar testimonio de esa justificación.

En fin, respecto a la discusión epistemológica moderna, Villoro propone una alternativa: recuperar y observar el valor de la sabiduría como

forma específica pero a la vez fundamental del conocimiento y del ejercicio de la razón humana. Contra las visiones que reducen la razón a su forma científica y que dejan para la vida práctica el dominio de las formas no racionales, ideológicas, del pensamiento, el filósofo mexicano encuentra que la posibilidad para la vida humana está por otro lado, en otra instancia, en otra dimensión: la de una racionalidad arraigada, práctico-vital y comunitaria. En general, Villoro ve en la sabiduría, en cuanto forma de pensamiento distinta tanto de la ciencia como de la ideología, la alternativa para la vida social-humana.¹⁷

2. El aporte ético

En la trayectoria intelectual de Villoro ocurre un giro o cambio de perspectiva hacia principios de la década de los 90 del siglo pasado. Este giro consistió, en la línea de la misma preocupación por la praxis y la dimensión vital de la existencia, en pasar de una crítica epistemológica a la ideología y una propuesta general de conducir la vida bajo parámetros epistémico-rationales, a la crítica política de la ideología y a la propuesta más específica de fundamentar éticamente la praxis social. De la misma manera que debemos encontrar en el pensamiento filosófico y en la sabiduría una alternativa a la dicotomía ideología-ciencia, en el campo práctico debemos encontrar una alternativa a la dicotomía entre la moralidad ideológica y el utopismo racionalista: ésa es precisamente la alternativa del pensamiento ético. Es en el libro *El poder y el valor*¹⁸ donde mejor queda reflejado el giro ético-político del pensamiento de Villoro.

En ese libro nuestro filósofo se ocupa de diversos temas de teoría ética y filosofía política, bajo la tesis de que ambas temáticas deben encontrarse estrechamente vinculadas. Pensar la ética en términos políticos y pensar la política en términos éticos es la propuesta que nos permite superar los atolladeros tanto de una teoría ética pura –su idealismo inveterado– como de una teoría política pura –su pragmatismo incorregible–. Entre

el idealismo ideológico de la moralidad establecida y el inmoralismo de una política sometida al poder, se encuentra, para Villoro, la doble mediación entre ética y política: una ética que no es tal si no se plantea el asunto de su realización social efectiva, y una política que es signo del fracaso humano si no sabe dejarse guiar por valores éticos. La ética, es decir, una vida conforme a los valores básicos y universales —justicia, igualdad, libertad—, sólo es plausible si se plantea en el contexto social y en la lucha por la realización del *bien común*, es decir, si sabe ligarse comprometidamente a una praxis política, a una acción social racionalmente coordinada. A la vez, la vida política ayuna de orientaciones éticas queda reducida a un puro mecanismo para la reproducción del orden social establecido, pierde toda posibilidad crítica y emancipadora. Para Villoro no hay ética puramente individual, sino que todo compromiso ético involucra a los demás, a los otros. Y no hay política o acción social colectiva relevante sin la asunción de valores y principios éticos.

A partir de la pregunta por la posibilidad de una vida social éticamente orientada, conforme a los valores universales de la libertad, la autonomía, la igualdad, y particularmente conforme al valor de la justicia solidaria, Villoro se remite al análisis crítico de las formas de organización socio-política o Estado que han existido. Básicamente discute tres tipos: el Estado para el Orden, el Estado para la Libertad y el Estado para la Igualdad.¹⁹ El primero es la forma que prioriza el valor del orden —la seguridad, la sobrevivencia del grupo social, etc.— y funciona bajo el principio del sometimiento de los individuos y grupos sociales a un Poder autárquico que supuestamente garantiza la buena marcha de la sociedad. El segundo tipo de Estado, que es producto de las revoluciones modernas, se propone garantizar los derechos individuales y el ejercicio de las libertades; pone límites a las formas autoritarias del Estado para el orden. El tercer tipo de Estado, que en realidad es un complemento del segundo, es el Estado que busca garantizar derechos sociales o colectivos bajo el propósito de lograr la mayor y más justa igualdad y condiciones adecuadas de vida para todos sus integrantes.

Villoro considera que los tres tipos de Estado han sido incapaces de crear una vida social justa, libre, armónica y creativa. Pues la naturaleza del Estado conlleva el convertirse en una estructura de dominación sobre el cuerpo social, es decir, en regirse por una política que subordina siempre los valores al poder, la vida social a los intereses de clase o grupo. En general, Villoro cuestiona las diversas ideologías políticas modernas. Ni el liberalismo ni el socialismo, ni el nacionalismo ni la socialdemocracia le resultan planteamientos atractivos, no sólo en función de las condiciones particulares de México sino también en función de una concepción universal de justicia. Por ello, se propone interpretar y asumir la perspectiva de los grupos indígenas de nuestro país, particularmente los grupos indígenas chiapanecos organizados en torno al EZLN y que surgieron a la luz pública mundial en 1994.

La filosofía política indígena –zapatista– que Villoro reivindica se sostiene en los siguientes principios o ideales normativos: a) la construcción de una vida social orientada por principios éticos, donde el poder se encuentra sometido al valor; b) la práctica de una democracia directa y participativa, que vigila y evita que la representación política se enajene de la comunidad y se conforme en un poder aparte y “sobre” la comunidad –este es el principio zapatista del “mandar obedeciendo”–; c) la prioridad *libremente asumida* –aspecto en el que el talante crítico de Villoro se permite insistir– de la comunidad sobre el individuo, es decir, el cuestionamiento a las formas del individualismo egoísta y antisocial que caracteriza a la modernidad, pero también a las formas de integración social autoritaria e impositiva; d) el reconocimiento de los valores de la tradición cultural como fuente de sentido para la vida actual, una relación respetuosa con la naturaleza, y una concepción holística y descentrada de lo sagrado en cuanto sentido total de la existencia, como comunión universal de todos los seres.²⁰

Así pues, Villoro encuentra en el mundo indígena una alternativa –un modelo ético-político-cultural– con el cual hacer frente a los desórdenes e insuficiencias de la sociedad moderna. Debemos aclarar dos

puntos importantes: 1) el filósofo mexicano sostiene también que no debemos abandonar los logros valiosos de la modernidad, como el espíritu científico bien entendido, es decir, sin dogmatismos ni reduccionismos, la defensa de la libertad y el valor de la libertad individual –sin el exceso del individualismo egoísta y hasta nihilista–; 2) además, Villoro está consciente de que el modelo ético-político indígena no se puede extrapolar simplistamente a la vida moderna: se trata, más bien, de tener sus principios como referentes orientadores para la conducción de la transformación social y política de nuestro tiempo.²¹ En todo caso, lo que sí debe cambiar es nuestra percepción y valoración de las culturas indígenas bajo una perspectiva generosamente multicultural. Más allá del reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas, debemos tener también, y quizá esto es lo más importante, la disposición a aprender del pensamiento y la praxis indígena, a ver lo que *ellos* pueden enseñarnos a *nosotros*.

3. El aporte metafísico

Junto a los grandes temas filosóficos que hemos referido, el epistemológico y el ético-político, Villoro llegó a interesarse por las cuestiones últimas acerca del sentido de la existencia, el Ser, lo Sagrado, lo Divino, etc.²² Este interés lo expresó de manera un poco lateral y discreta, pues enmarcado dentro de las grandes líneas del pensamiento del siglo xx –la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo– nuestro autor era consciente de que sus intereses metafísicos, ontológicos o teológico-filosóficos no tenían cabida, y no iban a ser bien vistos, bajo aquellos paradigmas teóricos, todos coincidentes en el rechazo a la metafísica y en la asunción de alguna forma de ateísmo. No obstante, la crisis reciente de los paradigmas teóricos referidos –y de otros más–, así como la emergencia de nuevas concepciones filosóficas en lo que va de este siglo, como el giro ontológico del realismo especulativo, permiten recuperar y valorar

las intuiciones metafísicas de Villoro y otorgarle su justo y esencial lugar en el conjunto de su pensamiento.

Primeramente cabe recordar el *realismo ontológico* que Villoro mantuvo como tesis última en su teoría del conocimiento. Contra las epistemologías de corte formalista o pragmático, es decir, contra la suposición de que el análisis de los procesos del conocimiento agota cualquier cuestión ontológica o, en otras palabras, contra el supuesto de que la epistemología elimina la necesidad de la ontología, Villoro apunta en *Crear, saber, conocer* que la asunción de que existe una realidad independientemente del sujeto y de sus marcos de conocimiento es una condición para la posibilidad de objetividad y verdad del saber. “La existencia de una realidad independiente de los sujetos –explica–, a la que pueden adecuarse sus juicios, es la única explicación racional, tanto de la coincidencia de las justificaciones objetivas de una pluralidad de sujetos, como del progreso del saber”.²³

No obstante, reacio a cualquier retorno al pensamiento metafísico al modo clásico –por dogmático e infundado–, Villoro no encuentra los medios teóricos para poder sustentar su afirmación de la primacía de lo real y de la posibilidad de una ontología. En su postrero ensayo sobre “La verdad”²⁴ estira, creemos que infructuosamente, las concepciones fenomenológicas y la pragmática lingüística para buscar justificar la definición clásica de la verdad como “correspondencia” o referencia a una realidad transubjetiva mediante el análisis rigurosamente intencionalista, referencialista, de los actos y actitudes cognitivas. Independientemente de los asuntos de método, queda claro que nuestro filósofo rechaza convencido cualquier postura idealista, aunque a la vez nunca se conformó con las directrices objetivistas y demasiado restrictivas de la filosofía analítica y el cientificismo ideológico, por lo que su reflexión de alguna manera apunta –o puede apuntar, según nuestra interpretación– al *realismo especulativo* –que también se opone tanto al idealismo como al realismo empirista o positivista– que ha sido propuesto recientemente por diversos pensadores, como Quentin Meillassoux, Graham Harman y Markus Gabriel.²⁵

Claramente, Villoro es consciente de que una postura ontológico-realista es necesaria para poder escabullirse de las implicaciones escépticas y relativistas del pensamiento moderno y posmoderno. En esa búsqueda encontró la vía mística, como la posibilidad de acceder a una realidad totalmente otra, absolutamente otra, respecto al sujeto humano y todas sus determinantes y relatividades. Así, en sus escritos de filosofía de la religión, Villoro defiende una concepción holística de lo divino, como un sentido silencioso e irreductible a ninguna conceptualización o fijación ideológico-religiosa o intelectual. Aunque no toma una postura definitiva, se entiende que no hay vía racional sino mística a lo Divino. Creemos que este juicio puede ser problematizado. Como Wittgenstein, el filósofo mexicano encuentra también la manera de “hablar de lo que no se puede hablar”. Su concepción de lo Divino está sustentada, en realidad, en una reflexión fenomenológico-racional más que en una postura puramente emotiva o fideísta, irracional sin más. En su bello texto “La mezquita azul”²⁶ nos presenta, más que una disquisición teórica acerca de Dios y lo sagrado, la descripción de una experiencia mística en primera persona, esto es, la experiencia que el propio Villoro dice haber tenido visitando la famosa iglesia de Estambul. Ahora bien, esto no implica anular la posibilidad de un discurso metafísico –ontológico-racional– sobre lo Divino y, en general, sobre la existencia de una realidad absoluta y más allá de las determinantes humanas. Esta posibilidad, la de un discurso crítico-racional sobre Dios –o sobre la noción de Dios–, es lo que el nuevo realismo ha propuesto en este siglo, particularmente en la versión del pensador francés Quentin Meillassoux. Lo que este autor plantea es la posibilidad de una demostración racional –lógico-especulativa– de la existencia de una realidad en-sí independientemente de la conciencia y la vida humana, es decir, absoluta.²⁷ Esta vía no sería inconsistente con la defensa de la racionalidad que Villoro asume en su filosofía, aunque ciertamente obligaría a abrir la discusión sobre la posibilidad de un pensamiento metafísico, ontológico y especulativo, en el ámbito de la filosofía mexicana y la filosofía latinoamericana en general.

De alguna manera, las líneas epistemológicas de la filosofía analítica o las corrientes ideológico-políticas del latinoamericanismo han mostrado sus insuficiencias e incapacidades para responder a las ingentes necesidades de la vida y el pensamiento de nuestros países, donde la filosofía bascula normalmente entre la forma de un pensamiento ajeno totalmente a nuestras realidades concretas y la forma de un pensamiento fuertemente comprometido con esas realidades pero desde posturas ideológicas y a veces meramente simplistas y esquemáticas. La ausencia en general de interés de los filósofos latinoamericanos por las cuestiones filosóficas básicas de la metafísica o la ontología se revela como una incapacidad de nuestras filosofías para fundamentar racionalmente una comprensión consistente de la realidad y una orientación para la praxis sólidas y efectivamente vinculantes en nuestras comunidades.

Consideramos, finalmente, que mientras nuestra filosofía no arribe a ocuparse directamente de las cuestiones metafísicas básicas, el proyecto de una filosofía mexicana y latinoamericana autónoma y creativa seguirá estando pendiente en cuanto a su realización efectiva. La línea abierta por la rigurosa, congruente y sistemática elaboración filosófica de Villoro puede ser retomada y desarrollada, ciertamente bajo nuevos contextos y nuevas disposiciones, y en función de nuevos retos teóricos y práctico-sociales.

Notas

¹ Cf. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México: UNAM, 2010.

² Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *Filosofía y Letras*, vol. 18, Núm. 36 (1994): 233-244.

³ Cf. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato: Gobierno del Estado, 1990.

⁴ Cf. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, México: FCE, 1984.

⁵ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: El Colegio de México, 1950.

⁶ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México: UNAM, 1953.

⁷ Cf. Luis Villoro, “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India”, en *Id.*, *Páginas filosóficas*, Jalapa: Universidad Veracruzana, 2006, pp. 81-100.

⁸ Cf. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, México: UNAM, 1975.

⁹ Cf. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE, 1965.

¹⁰ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE, 1997.

¹¹ Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, en *Id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós/UNAM, 1998, pp. 141-154.

¹² Luis Villoro, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en León Olivé (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, México: FCE, 1993, pp. 109-140.

¹³ Expuesta en un diálogo polémico pero respetuoso con Leopoldo Zea, relevante figura del “latinoamericanismo” filosófico y de la reivindicación de una filosofía “propia”. Cf. Luis Villoro, “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *Id.*, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México: FCE, 1995, pp. 90-118.

¹⁴ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.

¹⁵ *Op. cit.*, ver particularmente cap. 9: “Conocer y saber”, pp. 197-221.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 226.

¹⁷ *Op. cit.* Cap. 10. Tipos de conocimiento, pp. 226.

¹⁸ *Op. cit. Ibid.*

¹⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, *op. cit.* Ver particularmente: Cuarta parte. La asociación política, pp. 251 y ss.

²⁰ *Op. cit.*, Cap. 16. La comunidad, pp. 359 y ss.

²¹ Cf. Luis Villoro, *De la función simbólica del mundo indígena*, México: UNAM-Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 1979.

²² Cf. Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México: Verdehalago/El Colegio Nacional, 2006.

²³ Luis Villoro, *Crear, saber, conocer*, op. cit., p. 195.

²⁴ Luis Villoro, "Verdad", en *Id.* (compilador), *El conocimiento. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 20, Madrid: Trotta, 1999, pp. 213-232.

²⁵ Cf. Mario Teodoro Ramírez (coordinador), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.

²⁶ Luis Villoro, "La mezquita azul", incluida en: *Id.*, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., pp. 49-86.

²⁷ Cf. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: La caja rota, 2015.

Referencias

- MEILLASSOUX, Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: La caja rota, 2015.
- PORTILLA, Jorge, *Fenomenología del relajo*, México: FCE, 1984.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México: UNAM, 2010.
- RAMÍREZ Mario Teodoro (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato: Gobierno del Estado, 1990.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: El Colegio de México, 1950.
- VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México: UNAM, 1953.
- VILLORO, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE, 1965.
- VILLORO, Luis, *Estudios sobre Husserl*, México: UNAM, 1975.
- VILLORO, Luis, *De la función simbólica del mundo indígena*, México: UNAM-Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 1979.
- VILLORO, Luis, *Crear, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.
- VILLORO, Luis, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en León Olivé (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, México: FCE, 1993, pp. 109-140.
- VILLORO, Luis, "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y Letras*, vol. 18, Núm. 36 (1994): 233-244.

- VILLORO, Luis, “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *Id.*, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México: FCE, 1995, pp. 90-118.
- VILLORO, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE, 1997.
- VILLORO, Luis, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, en *Id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós/UNAM, 1998, pp. 141-154.
- VILLORO, Luis, “Verdad”, en *Id.* (Comp.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 20, Madrid: Trotta, 1999, pp. 213-232.
- VILLORO, Luis, “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India”, en *Id.*, *Páginas filosóficas*, Jalapa: Universidad Veracruzana, 2006, pp. 81-100.
- VILLORO, Luis, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México: Verdehago/El Colegio Nacional, 2006.



Recepción: 10 de octubre de 2018
Aceptación: 24 de noviembre de 2018

ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE FILOSOFÍA Y CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN¹

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

*A los niños españoles que llegaron a
Morelia (1937). “México vida mía”,
“la tierra de Pancho” ,
“el país donde hay la libertad”,
como cantaban los exiliados españoles en
los campos franceses.
A los entrañables amigos mexicanos que
les acogieron y les proporcionaron una nueva vida.*

Resumen/Abstract

La filosofía es un saber que nació con pretensiones de legitimar el orden sobre la base de la unidad. Necesitó refundarse cuando el mundo se ensanchó y la organización política mayoritaria fueron los estados/nación, asentando el orden sobre criterios etnocentristas como respuesta a la multiplicidad. Se mantuvieron las formas de dominación. En la actualidad el reto viene dado por la necesidad de articular la pluralidad sin renunciar a la universalidad pero superando las formas de dominación y creando modelos que regulen relaciones desde posiciones sustentadas en la emancipación.

Palabras clave: filosofía, nación, unidad, multiplicidad.

Some comments on philosophy and nation-building

Philosophy was born with the pretension of legitimizing order on the basis of unity. A new foundation became necessary when the world widened and the nation state emerged as the preeminent political organization, establishing order based on ethnocentric criteria in response to multiplicity. Thus, forms of domination were maintained. The present challenge is given by the need to articulate plurality without renouncing universality, but overcoming forms of domination and creating models that regulate relationships from positions based on emancipation.

Keywords: Philosophy, Nation, Unity, Multiplicity.

José Luis Mora García

Profesor Emérito de la Universidad Autónoma de Madrid. Enseña *Historia del Pensamiento español e iberoamericano*. Fue cofundador del Máster en *Pensamiento español e iberoamericano* y promotor del programa de Doctorado en Estudios *Hispánicos: Lengua, Literatura, Historia y Pensamiento* en la universidad en la que es profesor. Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico (2004-2017), dirigió la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento iberoamericano* durante ese mismo periodo. En 2015 recibió el Reconocimiento de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional Autónoma de México por su trayectoria en la docencia e investigación de las Humanidades. Ha investigado preferente sobre pensadores españoles de los siglos XIX y XX y de manera creciente sobre las relaciones entre las tradiciones de España y de las naciones americanas. Sobre estos temas ha enseñado en muy distintas universidades, ha promovido cursos, y es autor de numerosos libros y artículos.

La filosofía nació no en el origen de la humanidad sino cuando esta tenía ya un largo recorrido realizado. No así la literatura que habría surgido casi al mismo tiempo que el hombre hablante. Cuando los griegos de hace dos mil quinientos años se dieron cuenta de que no habría sociedad sin orden, es decir, sin unidad, tuvieron la genialidad de construirla sobre un anclaje seguro. María Zambrano, en un breve y preciso artículo, publicado durante su primera estancia en América, previa al exilio (Chile, 1937), titulado “La reforma del entendimiento”, nos lo dejó explicado con mucha sencillez: “La razón y el ser son descubiertos al mismo tiempo por el hombre griego, y su descubrimiento es el comienzo mismo de la filosofía”. Para ello sometieron a la propia razón y a la realidad a un proceso de reducción que, sin dejar de tener en cuenta “la realidad fluidiza e incaptable por su misma variabilidad”, se atuviera “a otra realidad inmutable, permanente y absoluta, sustraída al tiempo y a toda relatividad y que esta realidad verdadera coincidía con la esencia misma de la razón”.² Hablamos de una doble reducción: de las distintas formas de realidad a *ser* y de las formas de conocimiento a *entendimiento*. Quedó así construida la herramienta que permitía crear la lógica del conocimiento y del orden del mundo, tanto del cósmico como del social. El politeísmo como legitimación del poder quedaba bajo control y lo mismo sucedía con el lenguaje que habría de atenerse –Aristóteles su hacedor– a los que conocemos como tres grandes principios de la lógica, principalmente el de no contradicción. La retórica quedaba fuera de este canon y quienes no se atuvieran a ese principio eran excluidos de la Academia. Había nacido un instrumento de conocimiento muy poderoso, base ni más ni menos que de toda la civilización occidental y su apuesta lo era por someter a la multiplicidad y a favor de la unidad. No quiere decir que no hubiera resistencias o que los propios griegos no se dieran cuenta de que no era tan fácil someter esa realidad “fluidiza”. Hace al-

gunos años Ignacio Gómez de Liaño escribió un lúcido libro, *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*, en el que dedicó a Platón el segundo de sus capítulos: “La doble pedagogía”³ para demostrar que el filósofo griego no renunció en su propuesta educativa a reconocer el “poder *vital* de las imágenes, la música y la facultad imaginativa en general, pero [que], al mismo tiempo, fue el primero en señalar con el dedo la herida del inevitable conflicto que opone a esa esfera con la racionalidad”.⁴ Cierta pesimismo antropológico le habría hecho pensar a Platón que no es tan fácil alcanzar el estadio en que se halla esa realidad inmutable. Dicho de otra manera: superar el ámbito de las apariencias exige que el educador utilice cuantos medios “didácticos” tenga a su alcance pues no se puede, en puridad, ser *alguien* a menos que esté revestido de los papeles y máscaras con que transitar por la existencia. Este “bajar a tierra” no rebaja la enorme importancia del descubrimiento pero muestra, ya en su inicio, las limitaciones con que habría de encontrarse ese nuevo saber llamado filosofía en la consecución de los objetivos máximos, trazados ya en el momento mismo de su nacimiento. Más adelante habremos de poner el nombre a esa limitación radical: la historia. Mas, nunca mejor dicho, habría de pasar tiempo para que llegara ese giro radical a aquella incipiente concepción.

Mas habría de ocurrir un hecho que vino a potenciar aquella herramienta, ideada por Platón y tecnicada por Aristóteles, y la haría perdurar hasta que el mundo se ensanchó definitivamente. Me refiero al famoso edicto de Milán promulgado por Constantino en 313 que certificó “la síntesis –tras el conflicto– entre la concepción greco-romana del orden y la teología cristiana”. Las consecuencias de esta potenciación de la inicial unidad las ha explicado muy bien un sociólogo español, bien poco conocido por cierto, Narciso Pizarro Ponce de la Torre, quien afirma: “La sacralización del Estado y la estatalización de la Iglesia, la tan celebrada ‘inteligencia’ entre ambos poderes, transforma en *cuestión teológica* todo cuestionamiento del orden social”.⁵ El orden medieval basado en la unidad de la fe y la razón terminó por asentarse en este reforzamiento

to del paradigma clásico griego aunque fuera *contra natura* pues, como nos recuerda el propio autor de este libro, “la concepción cristiana del hombre es *individualista* y conlleva un concepto del individuo difícil de asimilar para el pensamiento clásico”.⁶ De nuevo aquella herramienta epistemológico-política imponía su poder y el modelo de orden, pero con un precio alto: ya no solo había poetas irresponsables a los que expulsar por enseñar cosas inconvenientes para el orden al favorecer la doblez en el comportamiento sino que ahora habría herejes. Desde Nicea (año 325) quedó claro que el cumplimiento del dogma era la garantía del orden. Mas, ¿hasta cuándo podría mantenerse esta ecuación? Si la pluralidad nunca dejó de acechar la propuesta griega apoyada en el viejo materialismo de Demócrito y Lucrecio que sostuvo la libertad de los átomos tal como mucho más adelante sostendría Gassendi contra Descartes, incorporar al Dios de la tradición cristiana, y a la Iglesia poseedora de esa tradición, creó un modelo de racionalidad cerrado al servicio de la unidad, tan potente y monolítica que obligaría a la pluralidad, pronto renaciente, a buscar alternativas fuera de ese canon. Estamos ya en el siglo XIV camino del Renacimiento. Es el tiempo de Ockam pero, sobre todo, de Marsilio de Padua, quien en el *Defensor de la paz* abogaba por declarar hereje al propio Papa si osaba por usurpar el poder civil.

La forma de escritura que llamamos “literatura” no tuvo un nacimiento tan llamativo ni tan académico. Nació con la necesidad misma del hombre por expresarse, por dar cuenta de las necesidades de la vida y buscar cómo satisfacerlas. Estuvo, pues, vinculada a la multiplicidad desde sus comienzos y difícilmente podía renunciar a ella sin dejar de ser inútil. No tuvo pretensiones de legitimar ningún orden sino de mediar entre los distintos planos de la vida y fue desarrollándose a medida que surgían nuevas necesidades que exigían ser cumplidas. Digamos, con nuestro lenguaje, que tuvo un origen funcional y estuvo en posesión de los individuos que necesitaban poner nombres a las cosas, a las situaciones y a los propios estados interiores de los hablantes para poder entenderse. En este sentido, claro está, en su propio desarrollo tuvo que

ver también con el orden, mas no impuesto de arriba abajo sino realizado horizontalmente, tanto en términos espaciales como temporales pero sin someter –reducir– a estos dos componentes esenciales para la vida, sino dando cuenta de ellos en su extensión y en su discurrir. Saber, pues, no de dominio sino de acompañamiento, sin prescindir del instante ni del lugar mismo donde la vida discurre.

Así pues, la filosofía nació con pretensiones de universalidad, y como única forma de garantizar, de verdad, el orden del cosmos y el de la *polis*, apoyado luego por el espíritu “católico” de la Iglesia. La literatura, por su parte, tuvo como finalidad dar cuenta de las circunstancias –aunque aún no se llamaran así– y, si tuvo pretensiones de superar el espacio propio donde se producía, solamente lo podía llevar a cabo compartiendo la información sobre las experiencias. Su expansión desde la escritura, al menos tres siglos anterior a la filosofía, se produjo a través de los lectores, no de los discípulos. Es esta una diferencia muy relevante.

La doble dimensión de lo “práctico” y lo “teórico” quedó pronto establecida así como sus planos de actuación; cada una privilegió sus formas de expresión: épica, lírica y drama fueron las expresiones de la forma de escritura que llamamos literatura; el diálogo y la sobria exposición argumentada las que corresponden a la filosofía. Pero ya estaban ahí incubadas las propias deformaciones o los excesos de ambas que han ido, a lo largo de los tiempos, produciendo acercamientos o distanciamientos sobre la base inicial de la filosofía, asentada en la lógica –solidez de la argumentación– y la literatura haciendo lo propio en la retórica –capacidad de transmitir el contenido de la escritura–; sobre dos contenidos diferentes: la búsqueda de la unidad en una y la atención a la multiplicidad en la otra según se priorizara el pensamiento o la vida, por así decir, aunque sea de una manera un tanto simple. Pues en sus formas simples apenas han podido sostenerse.

El siguiente paso fue su ordenación social: lo que hoy llamaríamos sociología de las profesiones comenzó por su institucionalización, jerarquización, fijación de reglas, etc. En este proceso la filosofía llevó

ventaja y su incorporación a las estructuras políticas le dio un poder del que los escritores carecieron pues su lugar en la sociedad dependía casi en exclusiva de su propio prestigio o, en muchas ocasiones, de vivir a contracorriente del propio poder. Iniciado el proceso, todo adquiere una nueva dimensión pues accedemos al ámbito de la ortodoxia/heterodoxia en cualquiera de las variantes que se concreta en el estar dentro/fuera del grupo (miembro o extraño) como bien estudia la Psicología Social. Ya no solo hablamos de la legitimación del orden general sino del poder dentro del propio grupo. Digamos, en este sentido, que la filosofía nació como una forma de conocimiento conservadora y, en general, salvando excepciones, la lógica ha quedado del lado del poder y, cuando no ha sido así, ha necesitado abandonar sus formas clásicas de expresión, “literaturizándose”, a cambio de ser ejercida en la periferia de la academia. Podríamos recordar bastantes nombres ilustres, marginados en su tiempo, luego recuperados, una vez los intérpretes privilegiados les han reconducido tras lecturas rehabilitadoras. La literatura lo hizo como crítica del poder, mostrando las contradicciones de la lógica que adquiriría el estatus de supuesta, pero no ha dudado tampoco en buscar su lugar en la respetabilidad, incorporando contenidos y hasta géneros de la propia filosofía. Hasta existe, como es sabido, la literatura filosófica con autores privilegiados por los propios filósofos. Hoy, tanto la organización del conocimiento como el juego de aproximaciones y distanciamientos entre filosofía y literatura han recorrido un largo camino con sucesivas refundaciones, lo que indica que ambas fueron ingenuas al pensar que podían cumplir sus objetivos por sí solas.

Fue en torno al Renacimiento cuando se produjo la primera gran crisis del paradigma clásico (por utilizar la denominación del aquí citado Narciso Pizarro en línea con Thomas Kuhn). Muchas cosas habían ocurrido: viajes de largo recorrido que comenzaron a mostrar una pluralidad mayor de la conocida (en torno al Mediterráneo, se entiende), la llamada revolución de los astrónomos, crisis del realismo aristotélico, las nuevas formas de ejercer el poder producto del comercio, el proceso de urbani-

zación, cierta secularización de la sociedad (solo cierta pero importante aunque tuviera dificultades de manifestarse en los usos sociales) al tiempo que la pluralidad religiosa se proyectaba sobre el ámbito político y... América, un continente entero cuyos orígenes no eran griegos ni romanos, lo que añadía nuevos interrogantes a los que, hasta ese momento, se creía tener las respuestas adecuadas.

No fue casual que la renovación viniera también del sur de Europa, ahora un poco más hacia Occidente, de Italia y de la propia España (con Portugal), y que, enseguida, tuviera repercusión en la Europa naciente (recuérdese el discurso de Andrés Laguna en la Universidad de Colonia, 1543⁷), que, no tardando mucho, lo sería de los nuevos estados y que, desde la Península Ibérica se proyectara al otro lado del Atlántico. En definitiva, una multiplicidad social, política y de todos los órdenes no conocida hasta entonces que sometía a profunda revisión los intentos de mantener la unidad política desde la unidad del conocimiento que habían formado la física/metafísica aristotélica y la dogmática católica. Fue necesario volver a las fuentes clásicas pero para ser leídas en otra clave; al tiempo, se hallaron nuevas formas de escritura: primero en Italia; en España después. Se comenzaba a gestar la construcción del sujeto moderno como ha probado Rosa Rossi⁸ y ello con mucha anticipación a la propuesta cartesiana bien que en una línea muy diferente. Lo importante era constatar que se había gestado una importante crisis del concepto de objetividad sobre el que se había construido el pensamiento y el orden político hasta entonces.

Fueron tiempos de literatura, tras los cuales ya nada ha sido igual a la propuesta del orden del conocimiento y de la realidad tal como se había heredado de los griegos. No deja de ser significativo que haya sido un italiano, Ernesto Grassi —tan vinculado a Chile—, quien, como él mismo señala, decidió “abandonar Italia y emprender el descubrimiento de Alemania con Scheler, Nicolai Hartmann y Jaspers”, confesando a continuación que su “encuentro con Heidegger, en aquel entonces aún desconocido, fue meramente casual”.⁹ No es casual, en cambio, que recuerde sus encuentros con Ortega y Gasset de quien dice que “asistía de manera

esporádica a las clases de Heidegger entre 1919 a 1931”; y, sobre todo –nos recuerda–, con quien “comenté en repetidas ocasiones este rasgo ‘germánico’ fundamental en Heidegger”. A este punto se refiere algunas líneas antes cuando comenta lo siguiente: “Heidegger (al igual que, por cierto, la mayor parte de la tradición alemana) dirigió todo su esfuerzo al *redescubrimiento* del pensamiento griego, tradición esta que puede percibirse desde Hölderlin, Hegel y Schelling hasta él. Ello incluía un rechazo –casi siempre formulado polémicamente– del pensamiento latino como carente de importancia especulativa”.¹⁰

Todo esto no tendría más importancia si no fuera por las consecuencias derivadas de esta estrategia y bien es verdad que ni mucho menos toda la tradición alemana ha sido recelosa del pensamiento latino, pues buena parte de la filosofía germánica de los años centrales y hasta el final del XIX guarda una deuda notable con los países del sur de Europa, en reciprocidad con la influencia que luego ejercería Nietzsche en los intelectuales del fin de siglo, en el grupo de Ortega y en discípulos como Zambrano. Al igual sucedió con el naturalismo alemán de esos mismos años que tanta influencia tendría en España en los campos de la biología y la medicina como recordaba Santiago Ramón y Cajal en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (1897).¹¹

En definitiva, lo que nos importa ahora es que Grassi ha sacado a la luz una visión fundamental para la cuestión que aquí nos ocupa: el nuevo estatus de la filosofía a partir del Renacimiento y el surgimiento de dos líneas o tradiciones que, sin oponerse frontalmente, suponen dos maneras de cultivar la filosofía y dos maneras de afrontar la vida y legitimar el poder. Sería muy prolijo aquí resumir la media docena de libros que Grassi ha dedicado al análisis de la propuesta latina acerca de la filosofía emergida en este sur de Europa que Grassi reflexionó en Chile y que había tenido a los humanistas como primeros protagonistas y a Giambattista Vico como su teórico más importante. Desde *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, creo que el primero de los editados en español (1993),¹² hasta los últimos, aunque en la producción de Grassi fueran

anteriores, el ya citado de *Retórica como filosofía* y *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*¹³ y *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica*¹⁴ suponen una profunda revisión de las relaciones entre filosofía y literatura, con la ventaja que da escribir sobre un tiempo transcurrido desde un acontecimiento determinado. Claro está, esas relaciones repercuten de manera directa en la construcción de los discursos que han legitimado las naciones modernas. Adelantemos ya la diferencia que supone regirse por conceptos o identificarse con tipos: desde *El Quijote*, en España, al *Facundo* o al *Martín Fierro*, en Argentina, con Octavio Paz, Rulfo o Carlos Fuentes al fondo, desde la perspectiva mexicana.

Resumiendo mucho diremos que la complejidad renacida con aquel ensanchamiento del mundo, y la complejidad política en ciernes, fue producida por el nacimiento de la imprenta, la vida cortesana y sus múltiples estrategias, las clases o nuevos grupos sociales emergentes, la progresiva incorporación de nuevos sujetos a la vida social (no solo como seres pasivos sino como agentes), el nacimiento de los Estados seguido de las naciones progresivamente, los mestizajes sociales, como principales factores. Todo ello creó (dicho literalmente) un conjunto de situaciones que exigió fijar la legitimación del poder sobre bases nuevas. A su manera lo expresó Zambrano con las siguientes palabras: “Es en el Renacimiento cuando se siente de nuevo la angustia de los días de Grecia. La situación del hombre ha cambiado, ya no es el sentirse perdido en medio del enigma de los fenómenos naturales, sino que el hombre siente la duda intelectual”.¹⁵ En esos dos siglos, XVI y XVII, para tratar de superar esa duda, la literatura se demostró imprescindible porque se había puesto en primer plano que el hombre era responsable de sus acciones. El pensamiento cristiano recuperaba así aquel fundamento diluido en las categorías griegas diez o doce siglos atrás, pero esta situación exigía nuevas formas de expresión y conllevaba, inevitablemente, la crítica de las antiguas. Mas no podía prescindir de la mirada racional compartida con el pensamiento clásico durante esos mismos siglos por los resultados

obtenidos. Hablamos de una nueva forma de instalación en el mundo y la revisión de su relación con la naturaleza desde dos experiencias radicales, no desconocidas de los griegos ciertamente, que estaban convencidos tenían que controlar con nuevas herramientas.

La experiencia del tiempo, no ya como accidente sino como la sustancia misma del ser humano que se venía incubando desde las últimas décadas del XVI, se presentó en su radicalidad a comienzos del XVII; y, junto con esta primera constatación, la más radical aún de la dualidad en que el hombre se debatía: experimentó de manera igualmente radical que no había correspondencia entre su pensamiento y el funcionamiento del mundo. Es más, que este se dotaba de su propia “lógica”, o ilógica más bien, puesto que las imágenes que comenzaron a funcionar fueron: el mundo se ha vuelto loco, o el mundo es un laberinto o un teatro, etc. Una “realidad” que podía ser objeto incluso de una ensoñación creadora pues recuérdese que Dulcinea es quizá la protagonista de la famosa novela y aunque es fruto del encantamiento de don Quijote, no por ello es menos real que su hacedor.

En definitiva, había que aprender a vivir en un nuevo estado de cosas y construir un orden nuevo. Y a ello se prestó una amplia literatura. No olvidemos que el XVII es el siglo de los manuales, devocionarios y toda clase de literatura pedagógica. Estaba a punto de producirse un desplazamiento radical hacia una nueva racionalidad, nacida de la constatación de que el marco donde actúa el hombre no es propiamente, o al menos no solo, la naturaleza sino la historia. Habían pasado siglos desde el origen de la filosofía. Aquella unidad de entendimiento y ser se había resquebrajado definitivamente y hacía aguas también la que habían firmado la fe y la razón. Con ello el concepto de Providencia se situaba en el centro del debate y se marcaban caminos diferentes para las distintas filosofías (ahora en plural) cuyo desarrollo llega hasta nuestros días. Era un fenómeno nuevo: la filosofía misma se diversificaba según quedara adscrita a tradiciones religiosas o a los distintos Estados. Progresivamente se fue escribiendo ya en lenguas vernáculas.

Aún faltaba tiempo para que se crearan las repúblicas americanas, la del Norte hacia el final del XVIII y las emancipadas de España a partir de 1810 y, con más continuidad, desde los años veinte del siglo XIX con ritmos bien diferentes. Para entonces Europa había dibujado dos estados sobre bases nuevas: las de una iglesia nacional que asentó un nuevo modo de racionalidad no exento de violencia pues en el patíbulo murió Carlos I y fue en la revolución de 1688 cuando se legitimó la monarquía constitucional de Guillermo de Orange en la que rey y parlamento compartían soberanía. A este cambio había antecedido la Reforma protestante de la cual la iglesia anglicana era una de sus modalidades. Los ingleses se hicieron una iglesia y una monarquía a su medida. No la primera pero sí la segunda terminó por adquirir dimensión de universalidad con el apoyo teórico de John Locke y sus *Tratados sobre el Gobierno Civil* publicados en 1690 donde argumenta contra la monarquía como institución de derecho divino y pone las bases de la monarquía constitucional sobre la base del respeto a los derechos del individuo.¹⁶ Francia se consolidó como monarquía absoluta con la casa de Borbón, tras la Paz de los Pirineos en 1658 y Luis XIV como rey, y adquirió rápidamente un peso enorme en la política, la economía y la cultura. La Europa de las naciones-estado iba desarrollándose desde 1648, año de la paz de Westfalia. Se convirtió en el modelo dominante que sería la base de la Ilustración. La filosofía que conocemos como modernidad está asociada a este modelo político que alcanzaría su madurez en el XVIII y sus desarrollos posteriores: racionalismo y positivismo en el XIX, justo cuando llegaban las leyes de Reforma.

Estos modelos rehicieron el ideal de unidad de la vieja filosofía desde el poder de esos Estados, deductivamente, homogeneizando no los modelos políticos sino la cultura política sobre la base de una filosofía que Zambrano llamaría reduccionista y orgullosa al no tener en cuenta la multiplicidad¹⁷ que, como señalábamos, se refugió en la literatura y aun este refugio quedó sometido a las reglas del neoclasicismo. Basta pasear por las ciudades francesas para darse cuenta del barrido que hicieron de la historia

anterior. En Bordeaux apenas quedan unos restos del anfiteatro romano frente a la ciudad ilustrada de Montesquieu que luce ordenada con las reglas y cartabones del siglo XVIII. Fue la construcción de una universalidad de la cual ya había advertido la profesora norteamericana Catharine MacKinnon y con estas palabras lo hace la escritora argentina Graciela Maturo:

En nombre de una pretendida universalidad científica, insostenible al examen de lúcidos pensadores que vienen señalando su relativismo y sus limitaciones, han sido fijadas ciertas nociones reductivas sobre el hombre, la cultura, el lenguaje y las artes, que entran en abrupto contraste con el legado sapiencial de distintas culturas, incluida la occidental, de rica y plural formación. El Occidente que privilegió en los últimos tiempos una *ratio* científica, objetivante, y un impulso nihilista que sobrepasa sus propios límites, ha desarrollado también una tradición humanística que hoy se expresa en la voz de pensadores europeos y americanos.¹⁸

Efectivamente, al ser una filosofía construida dentro del Estado, de los nuevos estados, y serlo en coherencia recíproca, su éxito como discurso político dominante ha estado ratificado por la historia de los últimos siglos. El problema radica en lo que ha quedado fuera del discurso y las dificultades de otras culturas para constituirse como estados desde otras diferencias cuando los triunfantes han impuesto su dominio. Efectivamente, la filosofía anglo/francesa, luego con la alemana, han fijado los conceptos y su significado. Lo demás era periferia.

Claro, para eso hubieron de negar que España y, por extensión, los pueblos de lo que se llamaría América y la tradición católica en general hubieran tenido Renacimiento, esa primera modernidad, problemática ciertamente, pero aún confiada en el hombre como agente regenerador y no degenerador, previa a la razón del XVII, desconfiada de los sentidos y dispuesta a poner una barrera epistemológica, y por ende política, al genio maligno. Tener iglesia propia, es decir, nacional, se mostró factor decisivo para la construcción de la nueva organización política, pues bastó cambiar los clérigos por funcionarios del estado y someter a las iglesias (ahora en plural) al poder civil. Los imperios coloniales, principalmente el que puede llamarse segundo imperio británico, son hijos de este modelo, diferente

del que se ha llamado imperio español que aún se regía por factores y criterios de procedencia diferenciada. En este caso se realizó desde la experiencia medieval del proceso de colonización basado en la reconquista, lo que presenta diferencias con Portugal (estado independiente desde 1143 y unificado ya en 1249 tras la conquista del Algarve), cuyo proceso colonizador ha tenido diferencias con el español; y la unificación sobre la idea católica de los reyes de Castilla y Aragón. Pero, claro, la catolicidad no era una religión nacional sino universal. Eso marcaría el propio siglo XVI desde la llegada de Colón a las islas caribeñas, desconocedor absoluto de una realidad cultural plural como lo era la América prehispánica. Esto es bien conocido también y sus consecuencias se extienden hasta el proceso de las independencias si no lo hace hasta nuestros días.

A partir de aquí se ha interpretado en términos de Modernidad y No Modernidad lo que ha sucedido en los países anglosajones y en los países latinos, entre los países de las iglesias reformadas y los países católicos cuya iglesia es la que tiene estado propio frente a las reformadas que están, por así decir, nacionalizadas. Y esto ha condicionado, en todos los órdenes, la construcción de los Estados de nuestros países y del lugar que la filosofía ha tenido en este proceso, pues lejos de la coherencia antes mencionada, esta relación ha estado distorsionada, produciendo discontinuidades e interrupciones y hasta dictaduras o guerras civiles —que Francia e Inglaterra tuvieron al comienzo de la llamada Modernidad pero no después ya que la Revolución Francesa fue otra cosa—. Las fracturas producidas han llegado hasta fechas recientes del siglo XX.

La pregunta pertinente es si fue imposible la continuidad de un discurso filosófico político, a fuer de epistemológico y moral, que hubiera tenido continuidad en la construcción del Estado/Nación cuya estructura aún es problemática y que provocó que la monarquía española borbónica, precisamente la borbónica, no se diera cuenta del anacronismo que significaba querer mantener un imperio sobre las bases de construcción de un Estado/Nación, es decir, la homogeneidad. El tiempo que fue del grito de Hidalgo al programa radical de Morelos, ya no pronunciado

en defensa de Fernando VII que comprendía el reparto de tierras y la integración plena de los indígenas y mestizos a la sociedad, coincidió en el tiempo con la vuelta del propio Fernando VII quien restauró la monarquía absoluta en España. Todo este proceso se conoce bien en México como es natural. Todavía en 1825 Blanco White advertía en un artículo titulado “Consejos importantes sobre la intolerancia dirigidos a los hispanoamericanos”¹⁹ de los riesgos que tenía incluir al catolicismo como religión de Estado, pues eso favorece, precisamente, la intolerancia que se extiende a la lucha entre naciones y al odio entre individuos. Debía referirse Blanco White al Plan de Iguala de 1820 cuando Ruiz de Apodaca envió a Agustín de Iturbide a luchar contra los insurgentes, cuando en España había sido destituido Fernando VII, lo que hizo cambiar de opinión a Iturbide y le llevó a proclamar la independencia de México sobre las bases de la Constitución española de 1812, precisamente la constitución que sostenía al catolicismo como religión de estado. El papel de la religión que había sido resuelto en la construcción de las naciones anglosajonas distorsionaba la creación de las que estaban dejando de pertenecer a la corona española. La otra gran cuestión fue el centralismo contra la concepción federal. No me corresponde dar muchas más explicaciones sobre esta cuestión. Solo se trataba de responder a la pregunta antes formulada sobre las relaciones entre filosofía y construcción del estado en México y otros países como, con las diferencias que se consideren, ha sucedido en España. Solo tras el derrocamiento de Santa Anna en 1855 la ley Juárez abolió los privilegios clericales y restringió los militares. La ley de Reforma daba a México la estructura legal de un estado moderno pero no eliminaba los problemas de una sociedad plural para la cual ni la monarquía de los Austrias ni menos la de los Borbones, más centralizadora, había contribuido a reconocer aportaciones que hubieran sido muy importantes y que son precisamente aquellas que los amigos del Seminario de Historia de la filosofía mexicana, en la UNAM y en otras universidades mexicanas, portuguesas y españolas, vienen estudiando desde hace años. Me refiero a la Escuela de Salamanca o la Escuela ibérica

y luego la cultura criolla del XVIII mexicano con hombres como Alzate, cuyos textos son del mayor interés, así como los textos de los jesuitas que ha estudiado el grupo de Carmen Rovira. Puede verse, por ejemplo, el libro de Hugo Ibarra, *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1848)*, que estudia las Instituciones elementales de filosofía cuya apuesta estaba abierta a la razón moderna en perfecta sintonía con los intereses de Verney, para quien la razón era clave como cultivo propio y, no menos, para la construcción de las nuevas repúblicas.²⁰ En España, por esos años, los liberales moderados, tras la primera guerra civil entre liberales y carlistas, intentaban también la reconstrucción de la nación y la construcción del estado cuyos avatares son bien conocidos y cuyas posiciones ambiguas o contradictorias con las jóvenes repúblicas americanas también. Se importó la filosofía alemana del krausismo, una filosofía de fuerte componente moral que desarrollaba una teoría organicista de la sociedad, en detrimento del positivismo francés como base. Aunque tuvo, sin duda, efectos beneficiosos en el campo cultural y en el educativo no fue capaz tampoco de contribuir a consolidar el estado por completo.

En México coincidió con el gobierno de los *científicos* de Porfirio Díaz, probablemente cuando supuso la incorporación al modo capitalista y al liberalismo económico. Son bien conocidas las consecuencias de este periodo y en España se conocen, igualmente, las consecuencias generadas por los gobiernos tecnocráticos que tuvieron su expresión durante la dictadura de Primo de Rivera y a partir de finales de los cincuenta con Franco. Consisten en dejar en suspenso la pregunta por el sentido y apostar por la eficacia a cambio de renunciar a las singularidades y diferencias. En definitiva, ha sido la apuesta por el positivismo, que se ha tenido por progresista en nuestros países siendo de por sí una filosofía bien conservadora. La cuestión radica en que hemos identificado conservadurismo con el tradicionalismo católico y hemos llamado progresismo a todo lo demás.

Podríamos seguir repasando nuestras historias a lo largo de xx, pero quiero llegar a los efectos políticos que tiene el *déficit* de conocimiento

de la propia tradición filosófica, pues eso determina su desubicación en la construcción del Estado al tiempo que condiciona negativamente este proceso, ya que no hay Estado bien construido sin proyecto filosófico al tiempo que la propia filosofía no tiene el lugar adecuado sin proyecto político definido. Esto se manifiesta en los planes de estudio tanto de la universidad como de la enseñanza secundaria. No es casual que en España un gobierno conservador haya querido suprimir no la filosofía que puede ser utilizada como púlpito, sino, precisamente, la historia de la filosofía que desvela el proceso de construcción del conocimiento como “legitimación” de un estado cuyos avatares quedan ocultos, lo mismo que sus anacronismos cuando los hay.

Hemos aprendido que cuando se vive de préstamos filosóficos o de procesos miméticos hay el riesgo de que nos entendamos con dificultad respecto del significado de los conceptos políticos, mismos que utilizamos para la construcción del Estado o de la Nación dado que cuando el pensamiento de un autor es trasvasado de una tradición a otra sufre mutaciones a veces profundas que no son explicadas. Pensemos en dos pares: universalismo-particularismo y tradición-progreso. Ambos han marcado la historia de nuestros países y podríamos hacerlos extensivos a otros.

Sobre los conceptos de universalidad y particularidad –que no deseo considerar antinómicos– recuerdo la entrevista que le hizo a Luis Villoro la revista *Concordia* el 3 de marzo de 1984 con preguntas de Raul Fornet y Alfredo Gómez-Muller, reproducida en el volumen homenaje que ha coordinado el profesor Raúl Alcalá.²¹ Resumiendo, podríamos decir que Villoro sostenía entonces que la apuesta del grupo Hiperión lo fue por la “autenticidad”: autonomía del pensamiento y “lucha contra la tendencia inveterada a la importación indiscriminada de modas filosóficas y a la imitación”; “adecuación del pensamiento a los motivos que inducen a filosofar, esto es, adecuación a los intereses y necesidades propias”. Hechas estas afirmaciones aborda la que considera “paradoja” entre la universalidad de la filosofía –considera que toda filosofía es una reflexión que trata sobre temas universales, con métodos y argumentaciones que

son compatibles universalmente— y “la especificidad que pudiera suponer un programa de autenticidad en la reflexión filosófica”, y concluye esta primera parte de sus respuestas sosteniendo que “la autenticidad no implica en modo alguno un tipo de pensamiento de lo peculiar, de lo distintivo, de lo que nos separa de otros pueblos”. Villoro, en aquella entrevista, se refugió en defender que “las circunstancias peculiares que condicionan al filósofo latinoamericano no son ellas mismas el tema sobre el cual debe reflexionar el filósofo latinoamericano”, en referencia a Zea, pues eso llevaría a centrarnos en lo que “nos separa y distingue” o en que el tema de nuestro filosofar sean “nuestras particularidades circunstanciales”. La entrevista es mucho más compleja de lo que pueden mostrar estas breves frases y, además, no sé si Villoro estuvo cómodo durante el transcurso de la misma.

En todo caso, tomemos el reto de que el debate filosófico debe centrarse en lo universal para, a partir de ahí, defender conceptos como la “dignidad del hombre” o el “universal humano”, tal como lo defendió también el humanismo renacentista que sostuvo la igualdad esencial al margen de estamentos, razas o religiones. Como señala Javier García Gibert en un excelente libro titulado *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*,²² esa idea “tuvo notable proyección histórica en la admirable apuesta de la teología moral española del siglo XVI por defender la igualdad esencial de los indígenas...” Y añade más adelante: “sobre este suelo de universalismo, el pensamiento humanista edificó su antropología y colocó como clave de bóveda, desde el comienzo de la época renacentista, el asunto de la universal dignidad del hombre, hasta el punto de que ese tema llegó a constituir casi un subgénero filosófico entre los humanistas del momento, apareciendo en innumerables obras, e incluso originando tratados o discursos específicos...” que no quedaron en la mera reflexión teórica sino que se estudiaron “sus implicaciones y sus causas” que conducían, podemos añadir, a una determinada forma de organización de la sociedad y a una determinada legitimación del poder. De tal manera que esa dignidad que se orienta a comprender la

bondad de la creación ya que cada cosa creada “era buena” se asienta en el “libre arbitrio” y, a partir de ahí, puede “regenerar” o “degenerar”. No es propio del hombre, pues, ser esclavo. Hay un proceso de dinamicidad que conduce a la regeneración o a la degeneración. “No es la suya –señala García Gibert– una centralidad ontológica sino “una centralidad estratégica para mejor examinar el mundo y tener opción de tomar con juicio las decisiones que le competen para constituirse”.²³ Ese constituirse es la “humanitas”, construida por el libre albedrío consistente en la acción de la voluntad para decidir lo que se quiere ser. Esta voluntad de ser quizá llegó hasta Cervantes y es el tema de *El Quijote*.

Como la historiografía nos ha negado el Renacimiento en su tercer estadio, tras los anteriores, de carácter no meramente filológico y retórico, o filosófico/teológico como el de Marcilio Ficino, sino ético, pedagógico y político que sería el propiamente español y también americano, el que Ambrosio Velasco ha llamado el “humanismo republicano”,²⁴ nos hemos quedado filosóficamente sin alternativa en los modelos políticos de la modernidad.

Podríamos comparar esta universalidad orientada a la concordia con los ideales del poshumanismo contemporáneo que se basan en el libre examen (frente al viejo concepto del albedrío) y la distancia entre los ideales y sus realizaciones agravada ahora en tiempos no de liberalismo sino de neoliberalismo. Así pues, lo que quiero decir con estos breves y apresurados apuntes es que el problema es más complejo que plantearlo en términos de universalismo/particularismo si se desea interpretar en clave antinómica, pues más bien se requiere una reflexión completa en términos de naturaleza e historia, que son los referentes, pues la bondad es un universal como lo es la libertad, pero como dijo Ferrater Mora, no hay “valores universalizables que no provengan de una cultura particular” o, dicho de otra manera, que “las formas de universalidad se alcanzan a partir de una cultura particular”.²⁵

El talón de Aquiles de cierta forma de comprender la filosofía ha sido siempre la pluralidad, y de esta consideración hemos partido; al igual

que de otras formas de conocimiento lo es el particularismo. De la primera ha nacido un universalismo vacío; de la segunda, los nacionalismos o localismos. Cuando hablamos de “unidad y pluralidad” estamos optando por una forma de filosofía no excluyente sino por una transversal y mucho más difícil de hacer que la filosofía de escuela, pues no puede quedarse en el análisis en la lógica del discurso sino que debe incluir la valoración de las consecuencias. Hoy sabemos cómo han operado los principios ilustrados, y cuando se lee la *Antropología* de Kant que tradujo, por cierto, Gaos,²⁶ o su *Pedagogía* que tradujeron Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual,²⁷ se entienden muchas cosas que la historia ha superado. Y eso aunque Kant sea un filósofo imprescindible.

Así pues, no se trata de universalidad *versus* particularidad o de unidad *versus* pluralidad sino de cómo se relacionan y cómo se construye una universalidad no negativa que supere el déficit que denunciaba Catharine Mackinnon, es decir, una universalidad que no deje a nadie fuera. Este modelo de racionalidad está por construir y apunta al sujeto intercultural que no trace de antemano un abismo –por utilizar la metáfora de Boaventura de Sousa al que puede seguirse con medida– para diseñar un discurso de regulación/emancipación frente a otro basado en la apropiación/violencia.²⁸ Paradójicamente estamos observando que el monopolio de verdad/falsedad concedido a la ciencia –en este caso a las ciencias sociales– nos está conduciendo a formas de neautoritarismo, por un lado, y a lo que se ha venido en llamar la post-verdad, por otro, es decir, a un relativismo no esperado que está minando las bases de las democracias. La globalización construida sobre la base exclusiva del libre-cambismo económico, impuesto por lo demás, está produciendo efectos nocivos por reducción y no afronta el problema real de cómo ordenar la diversidad o diversidad cultural.

En este sentido América es un laboratorio a cielo abierto donde se están jugando muchas bazas. Su buen o mal final puede arrastrar no solo a esta parte del mundo sino a otras. Mucho ha llovido desde el famoso lema de “civilización o barbarie” (Sarmiento) para saber que ya

no sabemos dónde radica cada una de ellas y en qué consisten. Mucho ha llovido también desde Martí, desde Rodó, desde los debates sobre “Nuestra América”, desde las propuestas históricas de Gaos, León Olivé, el último Villoro... Si hacemos caso a los mapas filosóficos de la América de lengua española y portuguesa trazados por Carlos Piñeiro, por Carlos Pereda, por Gabriel Vargas, por los trabajos que contiene el más reciente libro coordinado por Margarita M. Valdés titulado *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*,²⁹ podemos comprobar el difícil encaje de la reflexión sobre México en el marco de las orientaciones canónicas. A la pregunta que se hace Guillermo Hurtado: “¿Qué se requiere para consolidar una filosofía mexicana?”, se responde que “una filosofía mexicana tendría que partir de una reflexión acerca de su realidad. Para que vayamos más allá de la mera repetición de filósofos extranjeros, para que a partir de ellos hagamos nuestra propia filosofía, tenemos que repensar lo leído a la luz de nuestras circunstancias”.³⁰ Está bien; desde España se haría una afirmación similar. Pero nos falta decir qué aportación es imprescindible de la filosofía mexicana, o de la española, para esos “filósofos extranjeros” si quieren hacer una filosofía universal. Cuando los organizadores del Congreso de la Asociación Filosófica de México³¹ lo titularon “Filosofía: Razón y violencia” creo que incluyeron, más explícita que implícitamente, una interpelación radical a la función desarrollada por los filósofos profesionales en la construcción de la actual nación mexicana, de los Estados Unidos Mexicanos. Y esta interpelación la hacían extensiva a los filósofos de las naciones iberoamericanas, incluidas Portugal y España.

Parafraseando a Masson de Morvilliers, autor de aquella tan retórica como lapidaria pregunta, “¿qué se debe a España?”,³² podríamos preguntarnos ahora, después de dos siglos, ¿qué debe México, qué deben las naciones iberoamericanas a la filosofía y a sus filósofos? Si hacemos caso al diagnóstico en que se basó la propuesta de reflexión para el Congreso, la respuesta sería básicamente negativa o pesimista, muy problemática, al menos, en lo que concierne a la construcción del Estado, pues se trataba de analizar, precisamente, la razón (o razones) de la violencia,

sin excluir la relación que pudiera haber entre la propia razón y la violencia. Por consiguiente, la respuesta que estarían obligados a dar muchos ciudadanos a la pregunta formulada sobre quienes, por profesión, administran una parte importante de esa razón no podría ser favorable. No porque los filósofos sean especialmente violentos, más bien son seres pacíficos, sino porque la filosofía mexicana, y otras por extensión, no habrían elaborado un discurso capaz de legitimar un orden justo y, por consiguiente, no violento. No se olvide que la filosofía es un saber que nació de la necesidad de legitimar el orden y que esa ha sido su función. No hay, por este motivo, ninguna filosofía –de ahí la alusión plural en el título de este texto– que pueda ser considerada ingenua o neutra.

Nos quedaría incluir una breve reflexión sobre los conceptos “tradicción/progreso”, que no es menor. Hace unos años publiqué un texto en la revista *Valenciana* (Universidad de Guanajuato) que titulé “De *El Discreto* de Gracián a *El Hombre Mediocre* de José Ingenieros: tres siglos de ‘modernidad’ olvidada”.³³ Algunas referencias a este tema hacía ya entonces pues, al quedar circunscrito el concepto de tradición a la herencia católica sobre la que se asentó la primera unidad de los reinos de Castilla y Aragón en España y su exportación a las tierras con las que se encontraron, hemos conceptualizado como progreso las filosofías nacidas de los países reformados, lo que hoy llamamos genéricamente el mundo anglosajón. Hasta el punto de considerar al positivismo como una filosofía de esta naturaleza. Y con ello el rechazo a lo desarrollado en los ámbitos de los “frailes” polarizando los análisis y no viendo, como ponen de manifiesto los análisis realizados por Valentina Favaro, Manfredi Merluzzi y Gaetano Sabatini en su reciente libro *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*,³⁴ que los procesos han sido mucho más complejos y no han respondido a una sola polarización sino, en muchas ocasiones, a la creación de nuevas redes jerárquicas no polarizadas por un solo centro. Así lo hace el trabajo, “El imperio de los Austrias y el Atlántico. Propuesta para una nueva historia”, de Alejandra Ossorio de la Universidad de Massachusetts, quien sostiene lo siguiente:

El análisis de lo moderno desde la cultura política imperial *de lo nuevamente hecho en la autoridad de lo antiguo* permite cuestionar una amplia historiografía que caracteriza a una “Latinoamérica colonial”, y de forma más amplia al Imperio español, como índice de todo lo que *no es* moderno, y que conecta el nacimiento histórico y la expansión de lo moderno con el protestantismo en Occidente. Sin embargo, en lugar de entender la modernidad del mundo hispano de los Austria como una modernidad periférica colonial, y como ya he sugerido en otro lugar, una forma más productiva pasa por reformularla como una instancia barroca del *moderno metropolitano*, contemplando dónde tuvo esta modernidad (así como el Barroco, con el cual estuvo estrechamente conectada) sus múltiples orígenes, y cómo tomó diferentes formas en la medida en que su desarrollo respondió a condiciones y desafíos políticos, económicos y sociales, y emergieron simultáneamente en diversos puntos y regiones del imperio. Este moderno imperial, por lo tanto, fue metropolitano, ya que desde sus inicios las ideas, formas, y estructuras, así como sus influencias, no emanaron o fluyeron desde un solo centro hacia una periferia distante, sino que transitaban a través de múltiples espacios y lugares transformándose y regenerándose en formas que no siguieron una clara evolución progresiva y lineal.³⁵

Hasta el punto de que algunas ciudades como Perú podían mirar más, por ejemplo, hacia Filipinas que hacia España. Esta visión multilateral corrige la tradicional visión que hemos tenido y que no ha permitido ver las relaciones que se establecieron entre ciudades tejiendo una red jerárquica entre ellas. Esta autora habla de una “modernidad distintiva” con base en lo que denomina “una relación condicionada o gobernada por una *interdependencia* entre centros metropolitanos organizados jerárquicamente”.³⁶ Sea como fuere esto supondría revisar si el modelo respondió al concepto de imperio como lo indica Edward Said:

Usaré el término “imperialismo” como definición de la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante; “colonialismo”, casi siempre consecuencia del imperialismo, como la implantación de un asentamiento en esos términos distantes. Como dice Michael Doyle: *El imperio es una relación, formal o informal. Puede lograrse por la fuerza, por la colaboración política, por la dependencia económica, social o cultural. El imperialismo es, sencillamente, el proceso o política de establecer o mantener el imperio.*³⁷

A la filosofía le molesta bastante cuando no es capaz de analizar los procesos en términos lineales pues se ve obligada a retomar géneros que considera literarios. Esto vale, también, para la relación tradición/progreso si lo vemos desde las obras del Barroco peninsular o del Barroco americano. El riesgo es no llegar a conocernos adecuadamente, con las consecuencias tan negativas que esto, ya lo sabemos, tiene para una correcta ubicación de la filosofía en su papel fundamental para la construcción del Estado. ¿Por qué ha sido el positivismo la filosofía que se ha presentado como alternativa a la salida de periodos que se han considerado tradicionales cuando esta, por sí misma, es una filosofía profundamente conservadora? ¿Qué consecuencias tienen los gobiernos tecnócratas? ¿Por qué solo es considerado progreso el trazado de una autovía y no tanto el reconocimiento de la pluralidad o cómo desarrollar modelos de racionalidad capaces de organizar la diversidad? ¿Por qué hemos quedado fuera del debate sobre lo que debe considerarse progreso?

Como el debate sería interminable podríamos remitirnos a los *Textos fundamentales de la Convención de 2005 sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* en el marco de la Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural firmado por la UNESCO en 2005.³⁸ En su punto 8, del artículo 4 del capítulo III, define el concepto de Interculturalidad de la siguiente manera: “La interculturalidad se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo”.

A partir de aquí, ¿es posible la creación de un sujeto intercultural al igual que lo fue crear un sujeto trascendental? Posiblemente ese es el reto pues supondría superar el modelo de apropiación/violencia, base de cualquier modelo colonial por uno basado en la regulación que incorpore diversos modelos de conocimiento y diversas formas de expresión. Proyectos como los que se están desarrollando en América son la esperanza de salir de ese modelo unifocal que nos ha impedido fijarnos en otros modelos y otros países para apreciar formas de racionalidad más

próxima a la poética, lo que en absoluto significa ceder a la irracionalidad. En este sentido me parecen del mayor interés proyectos como el que está llevando a cabo en la UNAM el Dr. Velasco sobre “Nación, democracia y pluralidad”, pues ha sido este un “déficit” cuyos efectos han sido muy negativos en los países que llamamos latinos (incluida España), como venimos sosteniendo aquí, por cuanto ha tenido repercusiones de ese mismo carácter tanto para la filosofía como discurso de legitimación del poder (dadas las dificultades de articulación de las tradiciones que hemos considerado universales con las que hemos considerado propias) como para la propia construcción del Estado que se ha resentido, al disponer de buenos discursos propios pero no bien ubicados en la Academia. No basta con tener intelectuales inteligentes, que los hay, sino que su pensamiento debe estar en el lugar adecuado. El profesor Ambrosio Velasco y su equipo investigan de manera seria la mejor tradición mexicana con la finalidad de clarificar las aportaciones del pasado, las bases teóricas desde las cuales analizar el proceso y los autores del último medio siglo. Si ya analizaron la época colonial (sobre todo el siglo XVI con investigaciones de referencia en el ámbito internacional) y el periodo de la independencia, proponen ahora hacer lo propio con textos contemporáneos de filósofos, historiadores, antropólogos mexicanos (todos ellos de dimensión internacional: Villoro, González Casanova, Portilla, Bonfil, Montemayor y Stavenhagen) que deben ser incorporados para una renovación de la sociedad mexicana, de su democracia (que denominan “euroamericana” siguiendo a González Casanova) sobre las bases teóricas de una nueva concepción de la diversidad cultural en el marco de la Nación y el Estado. Esta línea de investigación es imprescindible y me parece una línea interesante en la reconstrucción para nuestros países de las relaciones entre Filosofía y Nación, yo añadiría Estado democrático pleno. Con ello podemos contribuir a corregir los modelos de universalidad negativa que ha construido en demasiadas ocasiones la filosofía, sustituida ahora por modelos transversales, más complejos pero más humanos y que no favorezcan formas de poder puramente tecnocráticas.

Notas

¹ Una versión reducida de este texto sirvió de base para el Seminario que bajo este título se desarrolló en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) dirigido por el profesor Ambrosio Velasco el día 22 de noviembre de 2018, tras la celebración en Aguascalientes del XIX Congreso Internacional de la Asociación Filosófica de México bajo el lema: “Mundo. Pensamiento. Acción”.

² Cito por la edición de Jesús Moreno: Zambrano, María, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid: Trotta, 1998, p. 134. Inicialmente fue publicado en la revista *Atenea*, 140, Concepción (Chile), 1937, pp. 115-124. Con anterioridad a sus estudios universitarios María Zambrano tuvo oportunidad, en su propia casa, de apreciar la cultura griega: Pino Campos, Luis Miguel, *Blas José Zambrano García de Carabante. El arte de resumir: Resumen de la Historia del Pueblo Griego y Discurso de Apertura del Curso Académico 1910-1911*. Prólogo de José Luis Mora, Ediciones del Orto, Madrid, 2015.

³ Tecnos, Madrid, 1989, pp. 31-44.

⁴ *Ib.*, p. 41.

⁵ Pizarro Ponce de La Torre, Narciso, *Fundamentos de la Sociología de la Educación*, Murcia, Godoy, 1981, pp. 22-23.

⁶ *Ib.*, p. 21.

⁷ Laguna, Andrés, *Europa beaudentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*. Ed. de Miguel Ángel Manjarrés. Prólogo de Joseph Pérez. Valladolid, Junta de Castilla León, 2001.

⁸ Rossi, Rosa, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Tr. de Juan Ramón Capell. Madrid, Trotta, 1996 (ed. italiana de 1993).

⁹ Grassi, Ernesto, *Retórica como filosofía. La tradición humanística*. Nota al lector de Emilio Hidalgo-Serna; Prólogo de Massimo Marassi; Tr. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015 (la edición inglesa es de 1980), p. 4.

¹⁰ *Ib.* Las cursivas son mías.

¹¹ Ramón y Cajal, S., *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Espasa Calpe, 1991. Las referencias aquí señaladas pertenecen a los dos primeros capítulos.

¹² Edición alemana de 1986.

¹³ Presentación de Emilio Hidalgo Serna. Tr. de Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015. Ed. alemana de 1970. De este grupo forma parte también el libro del propio Grassi, *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Tr. de Joaquín Barceló. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2008.

¹⁴ Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2017.

¹⁵ Zambrano, M., *o. c.*, p. 134.

¹⁶ Rivero, A., “Jean Locke, el “*Traité sur le Gouvernement Civil*” y el nacimiento del liberalismo europeo” en Rivero, M., *La crisis del modelo cortesano. El nacimiento de la conciencia europea*, Madrid, Polifemo, 2017, pp. 241-264.

¹⁷ Sobre este tema publiqué un largo artículo: Mora García, J. L., “Filosofía y Literatura. Elogio prudente de la multiplicidad”, *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 18. Número especial, julio 2017: *El Mestizaje Imposible. Afinidades Electivas y Relaciones Peligrosas entre la Filosofía y la Literatura*, Cenaltes Ediciones (Chile), pp. 47-80.

¹⁸ Maturo, Graciela, *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 74. En general todo el capítulo titulado “La voz y las huellas”, pp. 73-101.

¹⁹ Recogido en Blanco White, J. M., *Ensayos sobre la intolerancia*, Ed. de Manuel Moreno Alonso. Sevilla, Caja San Fernando, 2001, pp. 195-203.

²⁰ Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde/Zezen Editores, 2016. Reseñado por Mora García, J. L., *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento iberoamericano*, Núm. 22, 2017, pp. 304-306.

²¹ Entrevista a Luis Villoro realizada por Raúl Fornet y Alfredo Gómez-Müller: “En torno a la posibilidad de una Filosofía Latinoamericana” en Alcalá, Raúl (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2015, pp. 187-199.

²² Madrid, Marcial Pons, 2010.

²³ Pertenecen estas frases al epígrafe “La genérica indeterminación del hombre y la conquista personal de la dignidad”, pp. 225-234.

²⁴ Velasco, A. (coord.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

²⁵ Están recogidas en la edición de Jordi Gracia, *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Ediciones do Castro, 2005, p. 48.

²⁶ Madrid, Alianza, 1991. La edición de *Revista de Occidente* es de 1935.

²⁷ Madrid, Akal, 1983.

²⁸ Sousa, B. y Meneses, M. P. (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014, p. 22.

²⁹ México, FCE/UNAM/IIF, 2016.

³⁰ *Ib.*, p. 114.

³¹ Ciudad de Toluca. Universidad Autónoma del Estado de México. 26-28 de octubre de 2011.

³² Masson de Morvilliers, N., “Espagne”, *Encyclopédie méthodiques ou par ordre del matières. Géographie moderne*, vol. I, Paris, Pandoucke, 1782, pp. 554-568.

³³ N. 11, enero-junio, 2013, pp. 207-236.

³⁴ México, FCE, 2016.

³⁵ *Ib.*, p. 42.

³⁶ *Ib.*, p. 52.

³⁷ Said, W. E., *Cultura e imperialismo*. Traducción de Nora Catelli. Barcelona, Anagrama, 2001, p. 43. El texto de Doyle citado por Said está en *Empires*, New York, Cornell University Press, 1986, p. 45.

³⁸ París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005.

Referencias

- BLANCO White, J. M., *Ensayos sobre la intolerancia*, Ed. de Manuel Moreno Alonso. Sevilla, Caja San Fernando, 2001.
- FAVARÒ, V., Merluzzi, M. y Sabatini, G., *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, México, FCE, 2016.
- FERRATER Mora, J., *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Edicions do Castro, 2005.
- FORNET, R. y Gómez-Müller, A., “En torno a la posibilidad de una Filosofía Latinoamericana” (Entrevista a Luis Villoro) en Alcalá, Raúl (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2015, pp. 187-199.
- GARCÍA Gibert, J., *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- GÓMEZ de Liaño, I., *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*, Tecnos, Madrid, 1989.
- GRASSI, E., *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2017.
- GRASSI, E., *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, Presentación de Emilio Hidalgo Serna. Tr. de Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015.
- GRASSI, E., *Retórica como filosofía. La tradición humanística*. Nota al lector de Emilio Hidalgo-Serna; Prólogo de Massimo Marassi; Tr. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015.
- GRASSI, E., *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Tr. de Joaquín Barceló. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2008.

- IBARRA Ortiz, H., *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1848)*, Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde/Zezen Editores, 2016. Reseñado por Mora García, J. L., *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento iberoamericano*, Núm. 22, 2017, pp. 304-306.
- KANT, I., *Antropología*, Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.
- KANT, I., *Pedagogía*, Trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Madrid, Akal, 1983.
- LAGUNA, A., *Europa heautimorumené, es decir, que miseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*. Ed. de Miguel Ángel Manjarrés. Prólogo de Joseph Pérez. Valladolid, Junta de Castilla León, 2001.
- MASSON de Morvilliers, N., “Espagne”, *Encyclopédie méthodiques ou par ordre del matiéres. Géographie moderne*, vol. I, Paris, Pandoucke, 1782, pp. 554-568.
- MATURO, G., *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- MORA García, J. L., “De *El Discreto* de Gracián a *El Hombre Mediocre* de José Ingenieros: tres siglos de ‘modernidad’ olvidada”, *Valenciana*, Universidad de Guanajuato, Núm. 11, enero-junio, 2013, pp. 207-236.
- MORA García, J. L., “Filosofía y Literatura. Elogio prudente de la multiplicidad”, *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 18. Número especial, julio 2017: *El Mestizaje Imposible. Afinidades Electivas y Relaciones Peligrosas entre la Filosofía y la Literatura*, Cenaltes Ediciones (Chile), pp. 47-80.
- PINO Campos, L. M., *Blas José Zambrano García de Carabante. El arte de resumir: Resumen de la Historia del Pueblo Griego y Discurso de Apertura del Curso Académico 1910-1911*. Prólogo de José Luis Mora, Ediciones del Orto, Madrid, 2015.
- PIZARRO Ponce de La Torre, N., *Fundamentos de la Sociología de la Educación*, Murcia, Godoy, 1981.
- RAMÓN y Cajal, S., *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- RIVERO, A., “Jean Locke, el ‘Traité sur le Gouvernement Civil’ y el nacimiento del liberalismo europeo” en Rivero, M., *La crisis del modelo cortesano. El nacimiento de la conciencia europea*, Madrid, Polifemo, 2017, pp. 241-264.
- ROSSI, R., *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Tr. de Juan Ramón Capell. Madrid, Trotta, 1996 (ed. italiana de 1993).
- SAID, W. E., *Cultura e imperialismo*. Traducción de Nora Catelli. Barcelona, Anagrama, 2001.
- SOUSA, B. y Meneses, M. P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014.

UNESCO, *Textos fundamentales de la Convención de 2005 sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005.

VALDÉS, M. M., (Coord.), *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, México, FCE/UNAM/IIF, 2016.

VELASCO, A. (Coord.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid: Trotta, 1998.



Recepción: 13 de diciembre de 2018

Aceptación: 4 de febrero de 2019

DE LA METAFÍSICA DE LO SENSIBLE

Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen/*Abstract*

Deleuze inicia sus cursos sobre pintura sin preocuparse por lo que la filosofía ha aportado a ella, sino, en un gesto antiplatónico característico, al revés: qué ha aportado la pintura a la filosofía. Parte así de un concepto-límite: la catástrofe. Utilizando a Turner y a Cézanne, plantea una primera noción metafísica: la pintura se planta ante un mundo anterior al mundo. Existe todo un trabajo pre-pictórico, un antes de que la pintura escurra. Un caos o catástrofe de donde sale el “armazón” del cuadro. Da lugar a la emergencia del color, que se produce en un elemento más aéreo que geológico. La pintura realiza una síntesis espacial porque primero lleva a cabo una síntesis en el tiempo.

Palabras clave: Estética, Metafísica, Deleuze.

Of the metaphysics of the sensible

Deleuze initiates his courses on painting without worrying about what philosophy has contributed to painting, but, in a characteristic antiplatonic gesture, the other way around: what painting has contributed to philosophy. He thus begins from a limit-concept: catastrophe. Using Turner and Cézanne, he proposes a first metaphysical notion: painting is rooted in a world before the world. There is a whole pre-pictorial work, a moment before the paint drains. A chaos or catastrophe where the “frame” of the painting comes from. It gives rise to the emergence of color, which occurs in an element more aerial than geological. Painting makes a spatial synthesis because it first makes a synthesis in time.

Keywords: Aesthetics, Metaphysics, Deleuze.

Sergio Espinosa Proa

Licenciatura en Antropología Social (ENAH, 1987).

Maestría en Filosofía e Historia de las Ideas (UAZ, 1990).

Doctorado en Filosofía (U Complutense de Madrid, 1997).

Profesor-investigador de la Unidad Académica de Docencia Superior.

Miembro del CA-232 Estudios de Filosofía y Antropología.

I

Hay quien vive de citarse a sí mismo y de escribir monografías de esas que se compran en La Parisina. Incluso viaja de lejos con gastos pagados. A este personaje, muy abundante por desdicha, no nos interesa interrogar. Habrá que dirigir la mirada en otra dirección. Miremos a quién: Gilles Deleuze inicia sus cursos sobre pintura sin preocuparse por lo que la filosofía ha aportado a ella, sino, en un gesto antiplatónico característico, al revés: qué ha aportado la pintura a la filosofía. ¿Conceptos? ¿Colores? Deleuze parte así de un concepto-límite: la catástrofe. Utilizando a Turner y a Cézanne, plantea una primera noción metafísica: la pintura se planta ante un mundo anterior al mundo. Es “un amanecer de nosotros mismos por encima de la nada”.¹ La frase es de Cézanne, citado por Joachim Gasquet, que continúa con la idea de la virginidad de las cosas. Existe todo un trabajo pre-pictórico, un antes de que la pintura escurra. Un caos o catástrofe de donde sale el “armazón” del cuadro. Da lugar a la emergencia del color, que se produce en un elemento más aéreo que geológico. En un movimiento inverso al título del relato de Lovecraft, el color no cae del cielo: asciende de la tierra. ¿Metáforas? En absoluto. Según Deleuze, es, rigurosamente, filosofía: dicho en un registro kantiano, la pintura realiza una síntesis espacial porque primero lleva a cabo una síntesis en el tiempo. Este paso permite dar el salto de Cézanne a Klee: para éste, el caos es un no-concepto, es decir, un punto. “No un punto real sino el punto matemático”.² El caos, en otras palabras, es lo absoluto. Todo esto significa que el cuadro ha de pasar por una suerte de cosmogénesis. El punto gris (el caos), el huevo (la matriz). La cosmogénesis involucra de modo general la cuestión de los clichés. Hay que desembarazarse de ellos; es la primera tarea antes de comenzar a pintar. El estilo didáctico del filósofo es cortante:

Comprenderemos entonces por qué la pintura es necesariamente un diluvio. Habrá falta ahogar todo eso, impedirlo, matarlo. Impedir todos esos peligros que pesan ya sobre la tela en virtud de su condición pre-pictórica. Es preciso deshacer eso. Esas especies de ectoplasmas que están ahí aun si uno no los ve. ¿Dónde están? En la cabeza, en el corazón, en todas partes. En la pieza. Es estupendo, esos fantasmas están ahí aunque uno no los vea. Si ustedes no hacen pasar vuestra tela por una catástrofe de hoguera o de tempestad, no producirán más que clichés. Se dirá ‘¡Oh! Posee un bello trazo de pincel, ¡está bien!’ Un decorador... ‘Está bien hecho, es alegre...’ O un diseño de moda, los diseñadores de moda saben dibujar bien. Y al mismo tiempo es mierda. No tiene ningún interés. Nada, cero.³

El pintor tiene que comenzar barriendo con sus (o los) fantasmas, seguir con un ascenso del ritmo o del color y desembocar en un diagrama (la palabra es de Francis Bacon) pero evitando que todo esto sature el espacio. No hay nada seguro. Cada pintor se sirve de diagramas, incluso tiene varios en activo. No es cuestión de ideas generales: el diagrama tiene fecha y nombre propio. El tránsito de la obra pictórica va del mundo de los objetos al del color y de la luz. ¡No es en modo alguno el mismo! Hay, pues, un mundo de la pintura como puede decirse que hay un mundo del ajedrez o del número o del tragafuegos. Es el objeto el que crea el mundo, no al revés. No se trata de llevar la lógica a la pintura, sino de saber si y en qué medida hay una lógica de la pintura. Deleuze no quiere llevar la filosofía al arte sin provocar en ella una pequeña pero fértil catástrofe. El concepto de diagrama se presta para eso: se emplea como instrumento de limpieza, como borrador. A la síntesis temporal –catástrofe, diagrama– se suma otro momento: en un raptó convencional, Deleuze le llama “acto pictórico”. Podría ser de otro modo. Lo importante es destacar el hecho de que no existe una “página blanca” antes de escribir o pintar, antes de la obra. Todo está saturado hasta el vómito. Uno no escribe sin describir, sin borrar, sin eliminar. Pintar es combatir lo que preexiste en la pintura: todo aquello que está dado y sobreabunda. Estamos “llenos de peligros”, muchos de ellos temibles. Porque tampoco se trata de encarnizarse contra los clichés. Un buen pintor no necesariamente está dotado; eso los vuelve falsos, fáciles, incluso predecibles. Lo que hace Deleuze, aquí tanto como

en prácticamente toda su obra, es des-platonizar las cosas: Cézanne no ha hecho, al decir de D. H. Lawrence, más que descubrir lo que es una manzana. En efecto, ¿qué hace el artista si no romper el concepto —el signo— por el cual se intercambian todas y cada una de las cosas del mundo? El pintor da expresión a una verdadera metafísica de lo sensible en un sentido preciso: no es ni una ciencia ni una religión; es en todo caso una fenomenología porque es la única forma de llegar a “las cosas mismas”. ¿Metafísica? Podríamos llamarla simplemente “física” haciendo los honores a la etimología. Pero con ello las confusiones no cesan: la física es una ciencia, la metafísica no. Aquello que Deleuze denomina cliché es una manera de referirse al concepto. En el pintor se establece una “lucha espantosa” contra él. Nunca está ganada de antemano, y las probabilidades de perderla son cada vez mayores. Las páginas donde Deleuze habla de Cézanne con el testimonio de Lawrence no tienen desperdicio: basta, para esta lógica, con comprender la manzana y un par de vasos. No como ideas platónicas: como cosas reales. Ahora, esta posibilidad no se realiza de inmediato; es preciso destrenzar el tiempo, y ello implica poner en juego a los tres momentos señalados: combatir el dato, instaurar el diagrama, dar paso al hecho pictórico. Cuando menos.

II

Uno quiere en cierto momento recapitular —por tedio, por deporte, por incordiar a la institución— pero descubre pronto que apenas está comenzando; lo único seguro, lo único adquirido, es una intensificación —más bien terrorífica— de la conciencia del tiempo. No, desde luego, del *quid*, un saber al cual es posible que se haya renunciado en etapas tempranas, o incluso tardías, sino de su verdadero sentido: en breve, que es irrecuperable. La memoria, que lo enrolla, es un recurso tampoco infinitamente renovable. Es, como la muerte, aquello que somos, pero serlo no inmediatamente equivale a saberlo; somos tiempo, somos mortales, pero de

súbito (no siempre) irrumpe la pregunta: ¿qué es aquello que muere en mí? Y, enseguida, ¿qué es lo que de mí –o del mundo– habrá de pervivir? Uno pregunta por la verdad con un secreto y normalmente informulado deseo en el pecho: ¡que no me decepcione conocerla! Quién sabe si la verdad sea objeto de un verdadero deseo; es más fácil interrogarnos por la belleza: menos aquello que uno desea que el origen de cualquier deseo. ¿De todos? Los griegos antiguos, para no ir demasiado lejos, plantearon y resolvieron sus dudas. La belleza es la manifestación sensible de una estructura inteligible. Asombrosa, apasionada, inteligente síntesis. De la belleza los sentidos se enteran, mas no la producen. ¿Es bella la verdad? No; es bella cuando aparece, cuando los sentidos la detectan o descubren *in fraganti* (o en su estela). La belleza se entrega a la vista, o al oído, o al tacto, o al olfato, o al paladar, lo que significa que no posee una existencia independiente de la sensibilidad. Sin embargo, no es algo que la pura sensibilidad reconozca, o que reconozca sin preguntarse por qué suena, sabe, huele, se palpa o se ve tan espléndidamente. Los griegos, está claro, son (eran) tremendamente testarudos. Uno se pregunta por qué no simple y llanamente dejaban ser a las cosas. No, se esmeraban en comprenderlas. Muy tarde, quizá, uno se va informando: “ser” (en prácticamente todos los idiomas) es la contracción del tiempo –y la expresión de un deseo–. “Ser” es una palabra –un verbo– que se troca en sustantivo. Ahora hay un aroma a albaricoque chamuscado (o algo que me lo recuerda) en la atmósfera –ahora ya huele a otra cosa, acaso a nada–. Ahora estoy lúcido –en breve estaré perdido o desinteresado o sonámbulo o de plano muerto–. Para los griegos, y con ellos para eso que aún llamamos filosofía, la belleza consiste en la manifestación de lo eterno en lo inestable, del “ser” en el “devenir”. El privilegio del uno sobre el otro es evidente: para el griego, la belleza es el esplendor sensible de lo inteligible. Pero el “fondo” de la belleza sólo puede ser la verdad (y ambas, con Platón, penden de lo supremo: la Idea del Bien). ¿Seguimos, en el siglo XXI, pensando y percibiendo como ellos? Porque, para ellos, lo sensible carece de cualquier originalidad: pertenece al campo de la re-presentación. ¿Es infe-

rior? Absolutamente: lo sensible no distingue la verdad de la mentira, ni lo lógico de lo absurdo, ¡ni lo bueno de lo malo! Lo inteligible es, para un griego como Pitágoras, lo divino: cuando en la belleza de la música un hombre es elevado al éxtasis significa que se le ha revelado una ley divina según la cual está construido el universo: “Los llamados pitagóricos usan principios y elementos aún más extraños que los de los físicos, en cuanto que no los toman de la esfera sensible, pues los objetos matemáticos no tienen movimiento excepto en la astronomía...”⁴ La verdad es que no sólo los griegos tienen esta percepción de lo sagrado o perfecto; que la sensibilidad es imperfecta es una asunción tan moderna como podría serlo la poesía de Fray Luis de León: el vulgo adora el oro y “la belleza caduca engañadora”, mezclada siempre con “lo accidental, extraño y peregrino”. “¡Oh desmayo dichoso! / ¡Oh muerte que das vida!, ¡oh dulce olvido! / ¡Durase en tu reposo /sin ser restituido /jamás a aqueste bajo y vil sentido!”. A lo divino no llegan los sentidos; el espíritu extasiado –poco importa si es griego o medieval o ilustrado o postmoderno– sabe que “todo lo visible es triste lloro”: la belleza tiene el poder de despertar a los sentidos –“quedando a lo demás adormecidos”⁵–. El problema, según podemos observar, es moral: abandonados por lo inteligible –por la Verdad–, los sentidos están abiertos y expuestos a cualquier cosa. Por querer verlo todo, oírlo, probarlo y experimentarlo todo, se hunden en la vileza y pierden de vista aquello que es preciso atender. Tal vez, pero ¿quién –por anticipado– sabría decidir qué y qué no experimentar? La filosofía nace en medio de una profunda desconfianza. Sin guía, la sensibilidad desbarra y extravía. El adversario de la razón, del *logos*, de lo inteligible, no es exactamente la sensibilidad, sino su propensión a entusiasmarse, es decir, a fundirse e indiferenciarse en lo divino. ¡Qué lejos estaríamos aquí de la sensibilidad moderna, que ha endiosado no al ser sino al pensar! Pero esta es con seguridad una impresión errónea. El moderno no se halla tan alejado del antiguo desde el momento en que experimenta la belleza como un fundamental estar fuera-de-sí. Que el griego asuma esa exterioridad como la revelación del orden geométrico-matemático del

mundo y el moderno como la manifestación de un Dios-Persona ocupado en nuestra salvación individual es una diferencia no demasiado grave o pronunciada. El moderno cree y confía en sí mismo como si fuese otro; el (griego) antiguo adivina que lo divino es un orden totalmente impersonal respecto del cual nosotros, mortales, podemos o no mantenernos atentos. Es posible, desde este ángulo, afirmar que la lucha griega contra el entusiasmo (el endiosamiento) significaba una oscura anticipación del fatal advenimiento del cristianismo.

III

Cada época conoce y produce cortes, reflujos y desvíos. De, digamos, 1880 a 2018, sobresalen varios y de distinta profundidad. En concreto, el mundo del arte es característicamente herético: si algo no soporta es la ortodoxia, la sumisión –y la dimisión–. No soporta, para empezar, que inercias de cualquier tipo le asignen su lugar; las manifestaciones estéticas nunca están de adorno (que es lo que las culturas establecidas acostumbran decidir). ¿Hay –más allá de la pose heterodoxa– algunas constantes? Durante buena parte del siglo XX, el arte se auto-reconoce como una singularmente aguda “conciencia crítica”. Luego, a mediados de la cuarta década, se torna más bien bostezante y nostálgico; por no decir: reaccionario. En poco tiempo se pasa de la denuncia a la colaboración, del espíritu incendiario a un conformismo no por fuerza desprovisto de finura. Del artista se esperaba una lección de vida: sin represión, sin miedo al cambio, sin transacciones dictadas por el egoísmo. No siempre se ha cumplido con expectativas semejantes. Pero tampoco se ha producido una capitulación generalizada. En el arte se continúa verificando un soterrado combate en el cual el adversario se mueve con dificultad pero a menudo hasta con sorprendente ligereza. ¿Qué adversario será éste? Para la generación inmediatamente anterior a la mía, el enemigo de la cultura es precisamente el conformismo y la –más o menos abyecta– capitula-

ción ante los poderes constituidos; para mí, el adversario —el enemigo del pensamiento y de la expresión libre, es decir, de la vida soberana— es el nihilismo, que adopta infinidad de figuras y ocupa o anega tiempos, lenguas, anhelos y espacios. Es decir: los infecta. ¿Con qué? ¿Con vistas a qué? Difícil establecerlo sin entrar en detalles. ¿Será la irrevocable tendencia a la entropía, a la disminución de la fuerza? ¿Será el cerramiento irremediable del ángulo de mira? ¿La vejez, la fatiga, el abatimiento? Cuando una intuición se transforma en idea fija el peligro de clausura es inminente. ¿Respeto el movimiento de lo inteligible al ondular de lo sensible, o termina —por pésimas o mejores razones— perdiéndolo de vista? Se dan muchas posibilidades. La trayectoria de X. Rubert de Ventós es a tal respecto muy instructiva: en diez años —de 1963 a 1973— pasó por sucesivas “hipótesis constructivas” del arte; del ensimismamiento al puritanismo, pasando por el realismo y el formalismo. El arte moderno es “puritano” en su esencia y no en su apariencia, que, justamente, ondea según la dirección y la potencia del viento: “...este modelo teórico puede darnos la clave para entender lo que ocurrió con el arte desde que salió de la Iglesia o del Palacio e interiorizó como super-ego puritano las exigencias que en aquellos ámbitos delimitaban su función desde fuera”.⁶ Una vez “fuera”, el arte quiso seguir leyendo el mundo y no sólo dedicarse a decorarlo. El epíteto “puritano” lleva implícita la convicción de que no hay arte libre de ideología. Rubert de Ventós ganó el II Premio Anagrama de Ensayo (1973) plegándose a ciertas directrices; por caso, la admisión de que la cultura post-68 era la manifestación de lo que él mismo pudo calificar de “Crisis de la Represión”. ¿En qué sentido todo arte es puritano? En el de que no escapa a la definición freudiana: el arte (como toda creación cultural) es una sublimación del instinto. No parece haber duda de que toda sublimación involucra una represión y una especie de escape a la trascendencia: el arte no sucede a la religión —el judeocristianismo— sino que es una de sus modalidades o derivaciones. En el fondo, el arte es religión porque toda religión es expresión de un mismo puritanismo básico. Claro que después de la irrupción de las Vanguardias el

arte modificó con desigual alcance su autoconciencia; la idea de Absoluto cedió a diversas presiones y experimentó una suerte de hundimiento o depresión. Lo Absoluto del arte moderno y contemporáneo no coincide ni concuerda con un Dios Omnisciente y Trascendente sino con algo que poco tiene que ver con la moral (o la cultura). Lo Absoluto adopta otra fisonomía y provoca otras emociones. A mediados del siglo XX, lo que sustituye al Absoluto de la tradición es –en sintonía con la muerte de Dios anunciada por Nietzsche en el tercer cuarto del siglo XIX– algo que podríamos denominar el Afuera de la representación. “En el momento del más refinado análisis ‘inmanente’ de las superestructuras –de la cultura, arte, literatura, religión– éstas empiezan un proceso de desublimación, de contaminación y de disolución entre las prácticas seculares”.⁷ Se produce, como plantearon Deleuze y Guattari por esos mismos años, una proliferación de los márgenes de consecuencias poco predecibles. No la aparición de nuevos objetos y nuevos sujetos, sino la desaparición de sus respectivas membranas protectoras. Lo Absoluto a lo que el pensamiento y la creación estética siguen apuntando no es la plenitud de un Sentido sino la pululación de singularidades no marcadas: lo Absoluto no excluye lo Absurdo ni lo Abismático porque es la zona de indistinción de la Razón (y del Espíritu). El Afuera no forzosamente es territorio salvaje e indómito; no es la hostilidad (absoluta) del mundo; es, dicho con el mayor rigor posible, aquello cuya fuerza resiste toda asimilación. ¿Dios? Puede ser, pero no en sustantivo: lo Absoluto remite a lo singular/plural antes que a lo Universal/particular. El arte, es decir: el pensamiento, es la única abertura a esos “fenómenos todavía no categorizados” que ello no obstante deben ser traídos a la percepción no para analizarlos o clasificarlos sino para –como diría Heidegger– “mostrarlos y dejarlos subyacer”.⁸ Lo singular es el nombre de lo propiamente innombrable; es la existencia, lo real, la vida en su carácter indeducible, injustificable, inapelable, irreparable... e impredecible. Algo que sólo en la caída de los muros que separan al arte de la filosofía –muros ideológicos en el peor sentido de la palabra– sería imaginable percibir en su potencia fundante/fulminante.

IV

Es, hasta cierto punto, un lugar común afirmar que en la creación artística la razón viene a remolque del instinto. Así lo expresó, con peculiar énfasis, André Lhote (1885-1962), pintor y teórico del cubismo:

Los grandes constructores, entre los artistas, son aquellos en quienes la inteligencia se esfuerza por seguir al instinto lo más cerca que le sea posible, por reunir o descifrar sus descubrimientos, y por transformar el trozo de verdad así logrado en una inquietud más alta, cebo de nuevas conquistas. La salvación será de aquellos que —a través de meditaciones cristalizadas en ‘teorías’— liberen su inteligencia empapada de instinto, y también de aquellos que, renunciando a todo apriorismo, colorean el agua pura de su intuición con el vino de la fuerza sensitiva que han reconquistado.⁹

El párrafo es muy característico. Los artistas son o pertenecen a una clase especial de seres humanos: no los rige el “pienso, luego existo” sino el “invento, luego pienso”. Y eso, a veces: los hay —expresionistas o fauves— que excluyen deliberadamente toda teorización: la razón, aseguran, es, al igual que la conciencia y el espíritu, el mayor enemigo de la intuición. Lo mismo sostuvo Platón, aunque tomando partido en contra de ella. En cualquier caso, el arte moderno arranca en general de una experiencia muy propia: la de que el mundo objetivo no posee ninguna superioridad sobre el proceso creativo. Si existe la libertad, sólo en el arte encuentra su oxígeno. Las únicas constricciones son de índole material: no obedece en realidad a nadie y a nada. Dicho sin rodeos: nada hay por encima de la creación estética. Ni ha de cumplir una misión, ni debe ajustarse a un canon, ni está obligada a respetar una determinada interpretación de las cosas. La “realidad” se le presenta “como una multiplicidad infinita y contingente de fenómenos, detrás de los cuales habrá que buscar lo que realmente es, el ordenamiento inteligible, la unidad y totalidad dentro de la multiplicidad”.¹⁰ ¿Lo que realmente es? La experimentación artística aparece así, nos agrade o no, como inmediatamente filosófica. Al menos eso piensan o dan a pensar los artistas modernos, es decir, más específicamente, los pintores que aparecen entre

1885 y 1925. El arte moderno es una generosa respuesta a la pregunta: ¿qué tan real es la realidad? Los caracteriza una sospecha: si lo real es construido, ¿por qué no poner manos a la obra? Hay una depreciación de la realidad heredada en nombre de una estructura oculta o a primera vista invisible. No apunta a algo subjetivo, a una realidad “propia” e incommunicable, sino a lo opuesto: un real común, pero antes de ser cernido y discernido por el interés y la necesidad. A diferencia del filósofo, que propende a extraviarse en generalidades y especulaciones, el artista se concentra en crear algo verdadero o, mejor, verdaderamente real. Su estatuto de imitador de modelos sufre un vuelco inmenso. Emanciparse de la razón significa romper con la academia y con la historia y, más radicalmente, con el mundo. Este rechazo o esta insubordinación se viene perfilando desde Camille Corot (1796-1875), cuya obra rompe con los estereotipos del romanticismo (lo heroico y lo sublime, por ejemplo); se ocupa no de los problemas de la representación, sino de la visibilidad en cuanto tal. No interesa la epopeya, ni siquiera el tema, sino la naturaleza del color, el misterio del cromatismo. Los protagonistas y los medios desplegados son otros: el significado de algo cede ante el hecho crudo de su aparición. Un paso más en esa dirección y encontramos a Gustave Courbet (1819-1877), que comienza a separar el color de su sustrato corpóreo. Se trata de celebrar la fiesta de la visión, para la cual el objeto resulta prescindible: lo más humilde es excelente pretexto para tal celebración. El artista —el pintor, en este caso— emprende el camino de lo real despojándose de ideas preconcebidas y expectativas artificiales: se consagra al acto puro de ver. Con ello, libera al color de su forma (o de su materia) y enseguida a la forma de su sentido (o de su contenido). ¿Qué halla en el fondo de esta incesante y desinteresada liberación si no la inocente presencia de la fugacidad, de lo instantáneo en su índole absoluta? Esto, en todos los sentidos, era el fin del análisis. Era la intuición del instante, el punto último de llegada. ¿Qué seguía? Por ese camino, nada. O se desandaba lo andado, o se partía de otra premisa; y esto fue exactamente lo que hizo Paul Cézanne (1839-1906): excavar en el suelo

del “punto de vista”. Desde él no existe en cuanto fijeza y estabilidad: el sujeto se desliza, danza, se borra, se desdibuja. “El artista debe cuidarse de la inclinación a lo literario, que, con tanta frecuencia, hace que el pintor se desvíe del verdadero camino: el estudio concreto e inmediato de la naturaleza”.¹¹ A la “desconstrucción” del objeto sucede el obligado desmantelamiento del sujeto. Esta polaridad sujeto/objeto es, según se sabe, el pivote sobre el que gira buena parte de la metafísica moderna; y el arte se aventura tempranamente por un territorio inexplorado. Lo real no puede ser ni pensado ni siquiera acogido en antagonismo semejante. Cézanne ha aprendido que lo real no es un objeto representable por artes y magias del sujeto: lo real se hace, pero ¿por quién? Y ¿para qué? Con estas preguntas se aleja del realismo ramplón y del expresionismo pueril: la obra se hace a sí misma, deja de ser objeto de una imitación y reflejo de un mundo subjetivo. Hacer la obra es permitir que ella se haga cargo. ¡Y el resultado será sorprendente! “Cuando, en Cézanne, la imagen apariencial natural aparece como ‘deformada’, ello ocurre por razones objetivas y constructivas de la imagen, no por razones subjetivas y expresivas”.¹² La obra no es efecto de un Yo subjetivo, sino realización de sí misma por la mediación del artista, que sólo lo es si permanece en esta suerte de trance lúcido merced al cual obedece no al espíritu (o al símbolo) sino a la lógica de lo sensible.

V

Al moderno le ha costado muchísimo dejar de ser romántico, como a éste con seguridad le dolió ablandar, si no eliminar, su rigidez ilustrada. Es legítimo preguntarse si la sucesión cronológica envuelve una lógica más firme o más íntima: ¿es cada momento la realización de virtualidades contenidas en el anterior? ¿Es, por el contrario, su abandono o su negación determinada, como supone Hegel? Si el filósofo pudo articular una Fenomenología del Espíritu, ¿la obra de arte servirá para delinear

una Ontología de la sensibilidad finita? El moderno se percata de cosas que el romántico descuidó pero éste vio aquello que el ilustrado acaso pasó por alto. Quizá, pero no estamos convencidos de que la conciencia realmente evolucione; no, desde luego, en una dirección predefinida. No hay evolución —en el sentido de perfeccionamiento— entre el yo-pienso cartesiano y el yo-es-otro de Rimbaud: menos todavía con el “Era yo un bárbaro tierno, desorbitado” de Maurice de Vlaminck (1876-1958). De la Ilustración al Modernismo se verifica una suerte de deflación del sujeto. Tampoco creo que estemos autorizados a considerar tal condición como una involución o degeneración. Parece más bien que la sensibilidad corre a contracorriente de la reflexión o de la intelectualización. En la historia de las ideas son evidentes cortes, cambios de marcha, incluso salidas de tono, pero ¿qué ocurre con la sensibilidad? ¿Progresas y retrocede? ¿Se encharca y atrofia? ¿Duerme? Por los testimonios de los artistas modernos, se inclina uno a concebir una sola sensibilidad, que la costumbre y la racionalización van erosionando sin piedad. Cézanne, Van Gogh, Gauguin, Matisse, Vlaminck, Rouault, Nolde, Klee... no hay uno que se prive de expresar su nostalgia: la salvación está en volver a sentir como niños. Pero una recuperación de la infancia sólo tendría sentido en virtud de necesidades adultas. Emil Nolde (1867-1956) invoca la exigencia de captar una verdad que “yace en lo profundo” y que la vida moderna se aplica frenéticamente en desoír. Matisse hablaba de un amor total a la vida, y Nolde, en consonancia con Gauguin, Picasso y otros, se afanó en la resurrección de lo primigenio. Sombras de Rousseau en el siglo xx... En efecto, el rasgo recurrente de estas experiencias es un intenso aunque desgarrado y de muchas formas imposible retorno a la naturaleza. La infancia, el instinto, el sueño, la locura, lo inconsciente, la prehistoria... cualquier cosa con tal de fundarlo todo nuevamente desde la inocencia. Es, presumiblemente, la idea de lo Anterior que campea en poetas contemporáneos como Yves Bonnefoy, Henri Michaux y Pascal Quignard; será interesante constatar su parentesco. El artista sólo siente, pero para ello ha de desembarazarse antes de todo deseo, de todo pensamiento, de

toda coerción. “Al pintar, siempre me gustó que los colores se fijaran en la tela —a través de mí, el pintor— con tanta consecuencia como la que emplea la misma naturaleza al crear sus imágenes, como se forman el mineral y las cristalizaciones, como crecen el musgo y las algas, como la flor debe abrirse y florecer bajo los rayos del sol”. Y añade: “Querer y desear, meditación y pensamiento, todo quedaba como excluido: yo era solamente pintor”.¹³ Sí, “solamente” eso. El artista concede que la sensibilidad es o puede ser resucitada por una especie de pasividad absoluta; la creación es efecto de una entrega sensual y deleitosa al objeto. La elocuencia de Nolde —rayando en lo kitsch— no tiene casi parangón: la creación artística es para él una celebración completamente extático-religiosa. A Matisse le da igual llamar o no llamar “Dios” a esta emoción: el hecho es reconocer una fuerza mayor a uno mismo y confiarse sin reservas a ella. “No somos los amos de nuestra creación. Ésta se nos impone”.¹⁴ Pero no se nos impone como una persona (o autoridad) moral, sino justamente —muy spinozianamente— como naturaleza. El artista, con toda tranquilidad, puede declararse cristiano —“Soy el amigo silencioso de quienes sufren en el campo yermo”, solloza Rouault— pero en su fuero interno es un panteísta convencido. El panteísta se opone a la tendencia más generalizada y eficaz en el mundo moderno: que todo sea para asegurar el usufructo —y, de ser posible, la usura—. ¿Es un creyente, entonces? “Soy una especie de creyente en mi falta de fe”, escribía Vincent a su hermano Theo. La lógica de la sensibilidad también se solaza en paradojas, aporías, puntos muertos. Por ejemplo: a mayor pasividad, mayor energía. El arte no copia a la naturaleza, lo que hace es cederle el paso. “Amo una naturaleza que casi quema”, prosigue el holandés. No es cuestión de paisajear, sino de afirmar con absoluta fruición y libertad lo que de naturaleza hay en el espíritu. ¿En qué cree el artista, pues? ¿En el sol! “¡Ah! Aquellos que no creen en este sol de aquí son casi ateos”.¹⁵ La “tremenda necesidad de religión” que siente Van Gogh poco guarda en común con la oficial: “Quiero hacer un cuadro tal como se lo imagina el marinero que nada sabe de pintura cuando, en alta mar, piensa en la

mujer que quedó en tierra”.¹⁶ La metafísica del pintor tiene este sobrio y lúcido carácter: volver a la *physis*, que no se advierte aquí más imposible que volver en sí. Lúcido y lúdico, el artista intuye que su destino no es salvar su alma a cualquier costo, sino ser sembrado: “Siento con toda fuerza que en la historia de los hombres ocurre lo mismo que con el trigo. Si uno no es sembrado en la tierra, para luego florecer, ¿qué puede esperarse?: lo muelen a uno para convertirlo en pan”.¹⁷ Más claro, ni el cielo estrellado.

Notas

¹ G. Deleuze. *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 29.

² *Ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, A 8, 989b, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1982.

⁵ Fray Luis de León, *Oda a Salinas*.

⁶ Xavier Rubert de Ventós, *La estética y sus herejías*, Barcelona, Anagrama, 1980, p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ Walter Hess, *Documentos para la comprensión del arte moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹ Vv. aa., *Conversaciones con Cézanne*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 198.

¹² W. Hess, *op. cit.*, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵ *Ibid.*, p. 504.

¹⁶ *Ibid.*, p. 568.

¹⁷ *Ibid.*, p. 592.

Referencias

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1982.
- DELEUZE, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- HESS, Walter, *Documentos para la comprensión del arte moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- VENTÓS, Xavier Rubert de, *La estética y sus herejías*, Barcelona, Anagrama, 1980.
- Vv. aa., *Conversaciones con Cézanne*, Buenos Aires, Cactus, 2016.



Recepción: 26 de noviembre de 2018
Aceptación: 4 de febrero de 2019

CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO Y PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES DESDE LA PERSPECTIVA DE DELEUZE¹

Carlos Alberto Navarro Fuentes
Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa

Resumen/*Abstract*

En este ensayo presentamos algunas teorías que versan sobre la relación entre producción económico-política y producción subjetiva. Retomando las ideas de Deleuze, Guattari, Lazzarato y Berardi, quienes subrayan la importancia de un análisis de la producción subjetiva para entender las crisis del capitalismo, cuya producción de subjetividades como modelo de vida están fallidas, por ejemplo, el empresario exitoso o el trabajador cognitivo, las cuales dan lugar a la imagen del hombre endeudado o del farmacodependiente. ¿Cuál es la relación entre economía y subjetividad en el funcionamiento del capitalismo actual? ¿Cuáles son los mitos o modelos subjetivos que el capitalismo trató de inventar últimamente? ¿Qué elementos críticos tenemos para pensar otras formas de subjetividades que escapen a los modelos capitalistas?

Palabras clave: subjetividad, capitalismo, producción, modelo, psicología económica.

Contemporary capitalism and production of subjectivities from Deleuze's perspective

We present current theories pointing to the relationship between political-economic and subjective production. We take up ideas from Deleuze, Guattari, Berardi and Lazzarato, who stress the importance of the analysis of subjective production to understand the crises of capitalism, and its production of failed subjectivities as life mo-

dels – for example, the successful entrepreneur or the cognitive worker, which result in images of an indebted person or one mired in substance dependence. What is the relationship between economics and subjectivity in the workings of contemporary capitalism? What myths or subjective models has capitalism tried to invent lately? What critical tools do we have in order to think forms of subjectivity that escape capitalist models?

Keywords: subjectivity, capitalism, production, model, economic psychology.

Carlos Alberto Navarro Fuentes

Postdoctorado en Estudios Sociales en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Doctorado en Teoría Crítica, con especialidad en Filosofía. Instituto 17, Estudios sobre Teoría Crítica. Doctorado en Estudios Humanísticos con especialidad en Ética. ITESM-CCM. Maestría en Educación con acentuación en Desarrollo Cognitivo. ITESM-CCM. Cuenta con las siguientes publicaciones: *Descolonización del Imaginario Pedagógico. Intersubjetividad, exclusión y representaciones sociales; Comunidades de aprendizaje y redes sociales, contexto intercultural. Identidad, autonomía e imaginario*. Editorial Académica Española, 2015.

Introducción

El eje principal de este trabajo girará en torno a la relación entre capitalismo y deseo.² Deseo en Deleuze y Guattari es inconsciente, producción maquínica,³ es subjetividad. Habría, para estos autores, una relación esencial entre producción capitalista, producción deseante y producción subjetiva. Examinaremos cuál es la naturaleza de esa relación y qué es esa subjetividad. Para ello, ahondaremos en algunas definiciones del funcionamiento del capitalismo actual. Trabajaremos con conceptos de Deleuze y Guattari sobre temas afines a la subjetividad,⁴ como el deseo, el inconsciente o los afectos. Dicha dimensión subjetiva, deseante, siempre está en permanente relación de tensión, de mutua combinación de diferencias entre otra dimensión objetiva, social, estructural u organizacional. Si solo consideramos la primera dimensión, damos margen a las interpretaciones equivocadas, como, por ejemplo, afirmar que en Deleuze no hay negatividades ni consideración de clases. Deleuze y Guattari nunca niegan los problemas sociales, las relaciones entre poderes y clases, pero subrayan otra dimensión que determina las clases, los poderes, los géneros y jerarquías: una dimensión deseante, subjetiva. Para Guattari, esa subjetividad y ese deseo no son necesariamente algo positivo o constructivo, dado que siempre se implica una construcción, una actualización de virtualidades, un experimento donde las cosas pueden fallar: *las subjetividades fallidas del capitalismo*, que son justamente los intentos de la máquina social capitalista para crear modos de subjetivación (modos de ser, de existir, de vivir) que quepan en el sistema, que se ajusten al buen funcionamiento de la máquina.

La relación entre producción económica y producción subjetiva en el capitalismo

Para Deleuze, en el capitalismo contemporáneo, el deseo y el dinero,⁵ el delirio y el interés, funcionan de una manera muy distinta a como solían hacerlo a finales del siglo pasado. La sociedad capitalista, discursando sobre la democracia regimental, es antes que nada un régimen basado en el dinero, el capital y el delirio, el cual acontece en el espacio de lo público y de lo inconfesable, por lo que, en esta organización del poder, Deleuze ubica la unidad entre el deseo y la estructura económica. Por ejemplo, la enseñanza en la escuela o el poder religioso de la Iglesia católica, a través de los servicios pedagógicos que ofrece, serán para éste más que poderes ideológicos, organizaciones del poder con sus especificidades y determinaciones singulares. ¿Cómo liberar pues este deseo?

Deseo liberado quiere decir que el deseo salga del callejón de la fantasía individual privada: no se trata de adaptarlo, de socializarlo, de disciplinarlo, sino de transmitirlo de tal manera que su proceso no se interrumpa en el cuerpo social, y que produzca enunciaciones colectivas. Lo que cuenta no es la unificación autoritaria sino más bien una especie de proliferación infinita de los deseos en las escuelas, en las fábricas, en los barrios, en las guarderías, en las cárceles, etc. No se trata de dirigir, de totalizar, de conectarlo todo en el mismo plano. Mientras permanezcamos en la alternativa entre el espontaneísmo impotente de la anarquía y la sobre-codificación burocrática de una organización de partido, no habrá liberación del deseo.⁶

Deleuze se refiere al capitalismo como una máquina deseante histórica, que se manifiesta a través de flujos de dinero, de mercados, de mano de obra, entre otros.

La consideración de estas dimensiones maquínicas de subjetivación nos mueve a insistir, en nuestra tentativa de redefinición, sobre la heterogeneidad de los componentes que agencian la producción de subjetividad. Encontramos así: 1) componentes semiológicos significantes manifestados a través de la familia, la educación, el ambiente, la religión, el arte, el deporte...; 2) elementos fabricados por la industria de los medios de comunicación, del cine, etc., y 3) dimensiones semiológicas a-signi-

ficantes que ponen en juego máquinas informacionales de signos, funcionando paralelamente o con independencia del hecho de que producen y vehiculizan significaciones y denotaciones, y escapando, pues, a las axiomáticas propiamente lingüísticas.⁷

Ve en éstos el deseo puesto en circulación, cuya producción de subjetividad es capaz de lo mejor y de lo peor, del deseo de prácticas pacíficas y de prácticas fascistas. Toda sociedad tiene una relación directa con el delirio, entendiéndolo como un proceso de las máquinas deseantes o agenciamientos⁸ maquínicos libidinales, ya que éstas determinan el campo social. Así, la historia sería una historia del deseo, del delirio, de cómo abrigamos y organizamos lo irracional. La bolsa de valores tiene un funcionamiento cuya naturaleza no tiene nada que ver con el código o con la representación. No es de ahí que sale la plusvalía.⁹ No hay discurso en ese funcionamiento, lo que hay son puras relaciones diferenciales entre flujos abstractos de capital. Pero, aun así, se estudia y se entiende su funcionamiento. Lo irracional respondería a una investidura inconsciente, y esa racionalización de lo irracional respondería a una investidura consciente de interés. Son los dos polos que se constituyen en agenciamiento social. Por eso la necesidad de hacer un análisis de esa dimensión inconsciente cuando queremos hacer un análisis de la sociedad, ya que estos determinan y distribuyen los intereses de clase. El deseo fascista como polo reaccionario del deseo, de amor desinteresado en tanto responde a un deseo inconsciente, a una posición del deseo por la máquina opresora. Ese deseo de servir, de reprimir al otro y a sí mismo. El capitalismo es la forma de sociedad que se funda en lo que las otras formas sociales –primitivas y despóticas– más tenían miedo que ocurriera: los flujos descodificados. La maquinaria económica es capaz de esa forma de abstracción como régimen de lo público y de lo inconfesable. No hay secretos de principio, pero todo es inconfesable, por obvia y pública que sea toda la demencia del sistema, que sea evidente cómo funciona el sistema en términos de injusticias sociales, producción de antiproducción (militarismo), destrucción del planeta, etc., es inconfesable en tanto que todo eso funciona y no es impedido de funcionar aunque sea público.

En las sociedades primitivas o despóticas, el secreto era una función intrínseca al código, es decir, si algo se hiciera público sin autorización todo el sistema podría ser desmoronado. Las revelaciones tenían efectos grandes. En el capitalismo no funciona así. El Estado no sirve, en ninguna de sus formas, a la organización liberadora del deseo. La cosa tiene que ser inmanente y el proceso revolucionario singular –actuamos dentro de tal o cual campo de acción–, pero colectivo, en resonancia con otros campos de acción. No podría haber centralismos ni trascendencia en la representación. La subjetividad se compone de materiales heterogéneos y diversos, cuyo carácter transubjetivo permite a las personas rehacerse en el plano subjetivo autopoieticamente, pues la subjetividad en sí no es nada. Así, Guattari se pregunta “¿de dónde vienen estos impulsos, estos levantamientos, estos entusiasmos que no se explican mediante una racionalidad social y que son desviados, capturados por el poder en cuanto nacen?”.¹⁰ Esto es posible gracias a las máquinas que funcionan como organizaciones del poder. ¿Cómo afrontar a estas máquinas y a estas organizaciones del poder? ¿Cómo hacerles frente a estas máquinas apropiadoras del deseo? “Hay fugas por todas partes, que renacen de los límites siempre desplazados por el capitalismo”.¹¹ Son estas líneas de fuga la esperanza revolucionaria en potencia. Un ejemplo de línea de fuga en este sistema capitalista es la esquizofrenia fuera de su dimensión clínica, como enfermedad capitalista por excelencia. “La economía capitalista procede por descodificación y desterritorialización: tiene sus enfermos extremos, es decir, los esquizofrénicos, que se descodifican y se desterritorializan hasta el límite, pero también sus consecuencias más extremas, las revolucionarias”.¹² El ser es multiplicidad y son precisamente las multiplicidades las que no cesan de desbordar las máquinas binarias e impiden simultáneamente su dicotomización, esto es, como agujeros negros que no se dejan atrapar ni aglomerar estableciendo o convirtiéndose en líneas de fuga, en devenires sin memoria que se resisten a ser fijadas o atrapadas. Las intersecciones que acaecen en el movimiento que estas multiplicidades producen, proceden de intersecciones que conforman rizomas no conformes con la forma arbo-

rescente de significaciones dominantes. Como contenido de los enunciados lo que encontraremos serán estados maquínicos, agentes colectivos que se entrecruzan a través de sus segmentos, trayectorias y valores sin parar, más nunca un sujeto ni objetos.

La subjetividad no es algo abstracto. Se trata de la vida y, más precisamente, de las formas de vida, de los modos de sentir, de amar, de percibir, de imaginar, de soñar, de hacer, pero también de habitar, de vestirse, de embelesarse, de gozar, etc. Si es un hecho que la producción de subjetividad está en la médula del trabajo contemporáneo, lo que ahí se pone en juego es la vida. Como nunca antes, el trabajo necesita de la vida, y su producto afecta a la vida en una escala sin precedentes.¹³

Dice Deleuze, “no hay sujeto, lo que hay son agenciamientos colectivos de enunciación, puntos de encuentro, poblaciones, sus ecos, sus interferencias de trabajo”.¹⁴ En un agenciamiento lo que encontramos son estados de cosas, de cuerpos, de enunciados o regímenes de enunciados en donde los signos estarán organizados de formas variadas y de acuerdo con distintas formulaciones. La agencia tiene que ver con la simpatía, pues los enunciados son producidos por un agenciamiento como unidad real mínima, piezas y engranajes del agenciamiento en el que no hay ni infraestructura ni superestructura: un flujo monetario comporta en sí mismo tantos enunciados como un flujo de palabras, que a su vez puede comportar dinero. Los enunciados no se contentan con describir los estados de cosas correspondientes, sino que son más bien como dos formalizaciones no paralelas. Deleuze y Guattari se preguntan: “¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos. Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien, una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo”.¹⁵ El capitalismo funciona así porque ha descubierto que la naturaleza de la riqueza no es algo objetivo (como los fisiócratas creían, que la riqueza estaba en la tierra; o los mercantilistas, que la esencia de la riqueza estaba en la mercancía), sino subjetivo: es el trabajo abstracto la fuente de riqueza. La riqueza viene de una producción subjetiva, desde luego irra-

cional, delirante, esquizo. Cuando hablan de organizaciones de poderes, significa que hay un agenciamiento que organiza los flujos, sean esquizo o paranoicos, de fuga o de concentración. Los flujos esquizos, por su naturaleza, siempre escapan bajo nuevas formas, vuelven a salir en otros lugares y en otros momentos. Siempre hay deseo, el deseo es ontológico. Deseo es producción general, producción de producción. No hay falta, no es placer, no está castrado, ni tiene en el padre (o nombre del padre) su fundamento. Dependiendo de cómo el deseo se actualice, depende cómo el acontecimiento siga su curso en la historia. La máquina de guerra sólo tiene por objeto hacer guerra cuando ya está capturada por el aparato de Estado. El Estado nunca va ser liberador, es aparato de captura y máquina despótica, sobrecodificadora. Por más que el Estado cambie de régimen nunca puede ser revolucionario. Hay que inventar nuevas formas de organización que no sean estatales. Construir nuevos mundos, significados y relaciones. Por eso el nómada es la figura revolucionaria que traza la máquina de guerra, el que abre caminos; lo importante es el camino, el medio, no la llegada ni la partida. En la sociedad no solamente hay flujos, hay una máquina que produce flujos y otra máquina que corta los flujos, que saca de esos flujos ciertos bloques. La máquina corta, extrae y selecciona fragmentos de esos flujos: eso son los códigos.

Así como los cristianos inventaron una nueva fórmula de subjetivación, así como la caballería cortés y el romanticismo inventaron un nuevo amor, una nueva naturaleza, así como el bolchevismo inventó un nuevo sentimiento de clase, las diversas sectas freudianas segregaron una nueva manera de sentir y hasta de producir la histeria, la neurosis infantil, la psicosis, la conflictividad familiar, la lectura de los mitos...¹⁶

Los recortes, los fragmentos que entran en relación secuencial y determinan las reglas sociales. “Este es el problema esencial de la codificación y de la territorialización: siempre codificar los flujos. Y como medio fundamental marcar a las personas, pues ellas existen en la intersección, en los puntos de corte de los flujos. Entonces, marcar a las personas es el

medio aparente para la más profunda de las funciones”.¹⁷ ¿Qué se puede hacer? ¿Qué no se puede hacer? El gran miedo de las sociedades es que los flujos escapen. Que no haya códigos.

Una sociedad sólo le teme a una cosa: al diluvio. No le teme al vacío. No le teme a la penuria ni a la escasez. Sobre ella, sobre su cuerpo social, algo chorrea y no se sabe qué es, no está codificado y aparece como no codificable en relación a la sociedad. Algo que chorrea y que arrastra esa sociedad a una especie de desterritorialización, algo que derrite la tierra sobre la que se instala. Este es el drama.¹⁸

Deleuze y Guattari encuentran en el funcionamiento de ciertos tipos de organizaciones sociales, a las que se refieren como ‘territorial primitiva’: tribus, clanes o etnias, sociedades de códigos, en las cuales no se pueden romper los códigos —rituales, matrimonios, alianzas, entre otros— fácilmente. Todo código debe ser cumplido para que la sociedad funcione. De la misma manera, todo desequilibrio en su funcionamiento de inmediato es recompensado, retornando a la brevedad al equilibrio. Si en algún momento la sociedad no pudiese codificar los flujos que corren en ella, no pudiéndoles asignar una territorialidad, les trataría como enemigos por ser ajenos al cuerpo social en cuestión. Tenemos una sobrecodificación cuando aparece una máquina que hace que todos esos códigos sean relacionados a un significante, por ejemplo: el déspota. Todos los códigos están sobrecodificados por ese significante. Todos los códigos deben pasar por el cuerpo del rey, del déspota, del significante. “Sólo la interacción de estas cartografías dará su régimen a las diferentes conformaciones de subjetivación”.¹⁹ El capitalismo trastoca las formas de sentir, de amar, de soñar, de imaginar, de pensar, quedando inmersas en aparatos o máquinas de captura, y así, resultan recodificadas reconfigurando nuestra subjetividad, naturaleza e inconsciente. No es que se creen otros códigos, sino que todos los códigos anteriores pueden sobrevivir, pero como constitutivos de dicho constructo, a lo cual podemos llamarle: plusvalía de código.²⁰ El código funcionaría, “como si una cadena significante interceptara repentinamente un fragmento de otra cadena significante. Es raro este fenómeno de intercepción

[...] En una sociedad, hay cadenas en todos los sectores, no hay una sola cadena, un significante mayor [...] Un fragmento intercepta a otro”.²¹ La descodificación sucede cuando ya se perdió el código. “El código social quiere decir que algo del flujo debe pasar, correr; algo no debe pasar; y en tercer lugar algo debe pasar o bloquear. Estos serán los términos fundamentales de un código”.²²

Para Pelbart, el capitalismo plástico, omnívoro y resiliente, como fabricación social e histórica de la civilización europea y estadounidense, rehace sus fronteras y relanza líneas de fuga sin interrupción, confluyendo en un atentado contra el hombre y su subjetividad de mayor gravedad. Se trata de “una guerra total, cruel, brutal, y a su vez sofisticada, no menos violenta, quizás, que aquella que dio origen a esta forma que hoy se busca remover y cuyo campo de batalla no es otro que el propio cuerpo del hombre, desde sus genes hasta sus gestos”.²³ No haría falta recurrir a la violencia física, es suficiente desertizarlo a través de la producción de ciertos signos maquínicos de captura que lo cansen, lo fatiguen, lo hagan sentir culpable, frustrado, sólo para al día siguiente regresar a la rutina, dejándolo todo en el mismo círculo vicioso de frustración insuperable. “Estas nuevas fuerzas moleculares, cósmicas, biotecnológicas, cibernéticas, que en su violencia infame o prometedora están deshaciendo la forma-hombre todavía vigente”.²⁴ Los flujos no dejan de correr sin interrupción ni de entrar en relación con otros flujos, entre los cuales pueden y de hecho suelen darse recodificaciones. Esta es la potencia de recuperación del capitalismo basada en su axiomaticidad. Su objeto, con el cual trabaja, son flujos de capital. “El devenir ultra-molecular del capitalismo infinitiza las posibilidades de desmembramiento, recombinación, reinención de los cuerpos y las cosas, aun si las reconvierte e indexa en axiomas”.²⁵ No significa que en algún momento se quede en un sinsentido total, hay una racionalidad que axiomatizará nuevamente los códigos y los diferenciales entre éstos; lo principal es que la axiomática relaciona flujos todavía no calificados, sacando un producto de elementos que son heterogéneos, es decir, de naturaleza diferente: flujo de capital, flujo de trabajo, flujo de consumo, etc. Y los

códigos, al contrario, tienen que relacionar fragmentos ya calificados, no hay flexibilidad o equivalente general. “Huir, y huyendo hacer huir algo del sistema, un cabo. Un índice maquínico en una territorialidad es lo que mide en ella la potencia del huir haciendo huir los flujos. Desde este punto de vista, no todas las territorialidades son equivalentes”.²⁶ Todo debe estar previamente calificado antes de la relación. Es una plusvalía de código. Hay tantos movimientos de decodificación-codificación-sobrecodificación en la dimensión de la expresión, de los signos y de los sentidos, como una desterritorialización-reterritorialización de los cuerpos, que son también incorpóreos. Con el capitalismo, ya no hay esta plusvalía de código, sino

Una especie de conversión de la plusvalía, que deviene plusvalía de flujo. La existencia de la plusvalía no es una de las determinaciones del capitalismo, pues existe antes que él. Sí lo es la mutación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo.²⁷ Y la plusvalía de flujo es el resultado de relaciones diferenciales entre esos diferentes tipos de flujo que acabamos de considerar.²⁸

Ni los códigos antiguos, los fragmentos duros que eran, ni la axiomática capitalista son organismos saludables. Hay que inventar otras formas, sentidos, rupturas y singularidades; identificar los flujos que están presentes para producir rupturas, dislocar contenidos semióticos que conlleven a mutaciones, interrumpir las serializaciones existentes, para que nuevas formas de subjetivación emerjan. Todo escapa y es ahí donde encontramos salidas. Resulta de capital importancia aprender a ubicar e identificar cuáles o dónde radican estas hibridaciones y líneas de fuga que el capitalismo produce, mismas que se hallan por todas partes. En el capitalismo, los antiguos códigos no paran de resurgir: nacionalismos, fanatismo religioso, nuevos fascismos, etc.; y, por otro lado, no se deja de vivir desbordes, nuevos deseos e impases que fuerzan a la máquina capitalista a por lo menos esforzarse en capturar esas novedades. Porque, por más que digamos que el capitalismo es una máquina autónoma financiera, virtual, extra-humana, que solo se interesa en reproducirse infinitamente (reproducir capital), es a la vez necesario que todos los otros

flujos (sociales, ambientales) estén en sus lugares (trabajadores, consumidores, desempleados y la misma naturaleza) para que la máquina siga funcionando.

Cuando una sociedad está completamente descodificada, los flujos se deslizan a un sistema contable, a una axiomática de las cantidades abstractas, en lugar de remitir a los códigos calificados. El sistema contable en el capitalismo es el residuo de cantidades abstraído de la codificación de los flujos. El capitalismo funciona a base de flujos descodificados que son retomados en un sistema de base contable.²⁹

Si el capitalismo necesita tanto para crear sus propias subjetividades, es porque necesita de esa misma fuerza subjetiva creadora para su funcionamiento. “La producción ya no se restringe a la fábrica, ni el ocio, ni el consumo se reserva a los espacios de consumo”.³⁰ Y eso es lo que hace el capitalismo con los límites y las fronteras, parece imposible ya hablar de espacios en plural o de manera diferenciada, pues éste se volvió un plano único inundado de semiología capitalista. La sujeción y la servidumbre quedan aseguradas y, además, de manera voluntaria. “La servidumbre es, antes, el modo por el cual la ciencia, la economía, las redes de comunicación y el Estado de bien-estar social funcionan”.³¹ Por semiocapitalismo, Berardi entiende “el modo de producción predominante en una sociedad en la que todo acto de transformación puede ser sustituido por información y el proceso de trabajo se realiza a través de recombinar signos”.³² A lo cual, de manera complementaria, Deleuze enuncia: “sólo se puede pensar el Estado en relación con su más allá, el mercado mundial único, y con su más acá, las minorías, los devenires, la gente”.³³ Para Berardi, “el capital no es una categoría abstracta, sino un operador semiótico”.³⁴ La ‘simulación’ de la guerra es uno de los aspectos de esa economía de las reterritorializaciones abstractas y artificiales, es decir, simuladas. “La producción de signos se vuelve, entonces, el ciclo principal de la economía, y la valoración económica se vuelve el criterio de valorización de la producción de signos”.³⁵ Guattari usa el término Capitalismo Mundial Integrado como anuncio de la globalización y la economía neoliberal en

pleno funcionamiento. Anteriormente, “la actividad semiótica tenía como producto específico el significado, pero cuando la actividad semiótica se vuelve parte del ciclo de producción de valor, producir significado no es ya la finalidad del lenguaje”.³⁶

La mundialización sería la circulación mundial de productos, toca la esfera del consumo; mientras que la globalización toca la esfera de la producción de esos productos, el ensamblaje global necesario de los medios de producción para que funcione la circulación mundial de productos como segunda operación. En tanto la mundialización hace circular mercancías finitas (magnitudes), la globalización comporta una verdadera desterritorialización del proceso productivo (creación). Es en este sentido que no importa el valor de uso, es decir, el valor de cambio se autonomiza del valor de uso, de las magnitudes. La circulación de valor parece tener su propio circuito.

La política de la clase neoliberal occidental se ha fundado sobre la creación de una nueva burguesía improductiva, sobre la destrucción acelerada de los recursos para financiar la ilusión de bienestar, sobre el endeudamiento de los estados y de los individuos, sobre el desplazamiento de la energía económica de la producción de bienes a la especulación financiera, sobre la militarización demente de la producción...³⁷

Para Berardi, la caída de la bipolaridad ha generado una generalización de la guerra entre localidades, etnias, culturas, etc. Además, la aceleración de la producción a escalas antes nunca alcanzadas agota no solamente los recursos ambientales mundiales y los recursos futuros, las capacidades creativas, entre otras cosas, sino que además provoca una doble devastación de los recursos naturales y de las creaciones subjetivas. “Flujos financieros y flujos psíquicos son estrechamente interdependientes”.³⁸ La nueva economía produce también sus nuevas reterritorializaciones neonazis, racistas, segregacionistas, mafias, facciones religiosas, todo ello equipado con el más nuevo y tecnológico aparato militar. El interés del capital más significativo ha pasado a ser el aumento de la productividad, por un lado; y, por el otro, la aceleración del ciclo de

consumo para lograr revalorizar el capital invertido, convirtiéndose así el significado en el peor enemigo del semicapital. Observemos que el interés del capital radica en la aceleración del ciclo como factor extra-semiótico, lo cual resulta significativo para comprender el funcionamiento de la relación entre signo y significado. Para Guattari, la máquina global interconectada ha venido a someter las preferencias sociales inscritas en el imaginario social, lo cual como contraparte ha resultado en un despertar de potencias ocultas en este mismo. La máquina ha dividido el cuerpo erótico y ha fragmentado al intelecto provocando esquizofrenia y un trabajo cognitivo escaso. Sin una revitalización poética del eros y del lenguaje, todo ejercicio revolucionario de emancipación y autonomía son imposibles. Las catástrofes naturales producidas o agudizadas por el cambio climático, la masiva producción de miseria y de desplazados como resultado de la transformación capitalista neoliberal global, han venido a complejizar el mundo. “La autonomía, bajo estas condiciones, será esencialmente la habilidad para escapar de los entornos en los que se encuentra activada una retroalimentación positiva”.³⁹

¿De qué manera afecta esto a la subjetividad? ¿Cómo producir subjetividades no capitalistas en un contexto como este pleno de axiomatizaciones semicapitalistas y de qué tipo de autonomía posible estamos hablando?

Guattari considera que en tiempos de hipercomplejidad social como estos que vivimos, los seres humanos se comportan como enjambres, esto es, como “una pluralidad de seres vivientes cuyo comportamiento sigue (o parece seguir) reglas inscritas en sus sistemas neurológicos. Los biólogos llaman enjambre a una multitud de animales de tamaño y orientación corporal similares que se mueven juntos en la misma dirección y ejecutan acciones de manera coordinada...”.⁴⁰ La solidaridad y la autonomía resultan claves para la lucha y el cambio social, pues aquí se entretejen las posibilidades del reconocimiento común y el emprendimiento de procesos de subjetivación alternativos. “La solidaridad se basa en la proximidad territorial de los cuerpos, y es por eso que no podemos construirla entre fragmentos de tiempo”.⁴¹ En Grecia emerge la posi-

bilidad de la sublevación frente a una nueva oleada de disposiciones y ajustes económicos impuestos por la Banca Central de la Unión Europea manifestado su derecho a la insolvencia, bajo el argumento ciudadano de que dicha deuda no la contrajeron ellos como tales. El caso denota no sólo un cierto despertar de la sociedad y un cambio importante de la percepción social sobre el endeudamiento, sino que deja al descubierto la inmoralidad, la irresponsabilidad y el despotismo con el cual tanto la oligarquía griega como la Unión Europea vienen operando. “El concepto de insolvencia implica no solamente un rechazo al pago de la deuda financiera sino también, de manera más sutil, un rechazo al sometimiento de las potencias vivientes de las fuerzas sociales a la dominación formal del código económico”.⁴² Dentro del enjambre, los habitantes desempeñan diversos roles ya asignados, no hay disenso ni interrupción alguna posible, al menos por decisiones tomadas al interior de éste por quienes lo ocupan. Así opera la axiomatización capitalista en el imaginario social en donde el enjambre humano hace su vida. La dominación es tanto psíquica como cultural, lingüística y económica. Por ello,

El reclamo al derecho a la insolvencia implica un cuestionamiento radical de la relación entre la figura capitalista (*Gestalt*) y la potencia productiva del intelecto general. La figura capitalista no consiste sencillamente en un conjunto de reglas y funciones económicas; también incluye la interiorización de un cierto conjunto de limitaciones, automatismos psíquicos y reglas de conformidad.⁴³

Los signos que hacen posible el funcionamiento de esta máquina recombina en automático y de manera iterada todo signo producido por éste y todo aquél al que pudiese darle alcance, es decir, aun si no se originó en principio bajo su imaginario. “El sometimiento del lenguaje por parte del ciclo semiocapitalista de producción tiene el efecto de congelar las potencias afectivas del lenguaje”.⁴⁴ La economía ha transcodificado el significado mismo de la palabra. ¿Pueden la solidaridad y la autonomía humanas vencer al capitalismo, ofreciendo una lucha postpolítica y postrevolucionaria frente a la dictadura financiera del capital? ¿Cómo

es posible que sostengamos un sistema más preocupado por salvar a sus bancos que a las personas, sin las cuales los bancos no podrían justificar su existencia? ¿A qué estamos dispuestos a renunciar? Dice Guattari: “Nuestra perspectiva es la de un cambio de paradigma, un nuevo paradigma no centrado en el crecimiento de la productividad, el provecho ni la acumulación, sino en el despliegue completo del poder de la inteligencia colectiva”.⁴⁵ Tal vez sólo la poesía sería capaz de producir irreversibilidad en este sentido, desautomatizándolo, reactivando el lenguaje, retornándole su vitalidad ontológica y humana, su capacidad de enunciación y su cuerpo erótico, así como la solidaridad social.

Sobre las subjetividades fallidas.

El empresario, el trabajador cognitivo, el hombre endeudado y el farmacodependiente

Regresando a la mención que se hizo en el apartado anterior, en relación con ‘lo inconfesable’, queremos acentuar con esto que todo es público pero nadie es responsable. Lo inconfesable tiene que ver con la aceptación: ‘así es’, ‘no hay salida’, ‘no podemos dejar de andar la máquina’. La máquina capitalista funciona con base en una gran distribución de miserias y riquezas, de genocidios, de destrucción del planeta, y aunque todo sea público y se hagan denuncias, aunque sea evidente que lo que está en juego son vidas, nada importa, lo importante es que la máquina funcione. Y lo más absurdo, dentro de todo eso, es que la cosa funcione ya sin un rey, un emperador, un dueño. Ya no parece que estemos en una sumisión amo-esclavo. Todos somos esclavos, como va decir Lazzarato en *La economía de la deuda*, hasta el más rico es el más endeudado, hasta el empresario está a merced de una fluctuación, de desequilibrios que son justificados como naturales. De acuerdo con la conceptualización económica, no crecer es sinónimo de mal; crecer, sinónimo de bien. Crecer mucho, o sea, un PIB alto, implica un desempeño excelente. “El crecimiento, en un sentido eco-

nómico, no se relaciona con el incremento de la felicidad de la sociedad, ni con la satisfacción de las necesidades básicas de la gente, sino con la expansión de los beneficios financieros y del volumen global del valor de cambio”.⁴⁶ La deuda se convierte en fundamento de lo social y de las subjetividades que produce la condición neoliberal; en términos deleuzianos, la deuda se convierte en máquina de captura económica y subjetiva por excelencia. Esto de considerar el crecimiento como la panacea económica de la sociedad va asociado con la transformación cognitiva de la producción y del trabajador, propios de la esfera semiocapitalista, con la promesa del desarrollo infinito posible. “Las finanzas implican que el proceso de valorización ya no pasa a través de la etapa del valor de uso, ni siquiera a través de la producción de bienes (físicos o semióticos)”.⁴⁷ No hay nada de ideológico en eso. “El concepto contemporáneo de economía abarca, a la vez, la producción económica y la producción de subjetividad. Las categorías clásicas de la secuencia revolucionaria de los siglos XIX y XX —el trabajo, lo social y lo político— son atravesadas por la deuda y redefinidas en gran medida por ella”.⁴⁸

Lo que se está operando es una división en lo real, una creación de mundos, de miserias, pues la economía financiera sustituye la realidad a través de la aceleración tanto en la fase de circulación como en la de valorización, llevando predominio permanente la circulación de los flujos financieros sobre los recursos físicos, naturales y los cuerpos. La economía real ha quedado sustituida no sólo por la virtualidad y la fantasmagoría electrónica de los flujos, sino que, al igual que la empresa, ha quedado reducida al proceso de la valorización, acumulación y explotación capitalista, siendo el sistema financiero más opresivo aún. La especulación, los paraísos fiscales de los fondos de inversión y la evasión de impuestos, la condonación multimillonaria del pago de impuestos de los empresarios más ricos de nuestro país en el contexto tan inequitativo de distribución del ingreso y la riqueza, no son más que un síntoma de la existencia y el funcionamiento de estos flujos como máquinas de captura, en el sentido deleuziano. La deuda sería otro ejemplo de este funcionamiento maquíni-

co. El acreedor es más poderoso, no cobrando la deuda, sino alargando el no pago definitivo y total de ésta. El monto de la deuda no es lo importante, es el parámetro menos esclavizante, sino el plazo, el interés, el recálculo, los períodos, es decir, la recombinación de todos éstos y otros parámetros que sirven de telaraña para producir y reproducir a conveniencia del capital las subjetividades que éste requiere para seguirse extendiendo en todas las dimensiones de la vida humana. ‘La moral de la deuda’ –como la llama Lazzarato–, construye subjetividades tales como la del desempleado, el moroso, el atrapado, el apunto-de-ser-despojado, el allanado, el próximo-a-ser-desocupado, el asistido, entre otros. ¿Qué subjetividades pueden desprenderse y articularse desde aquí y entre éstas?

El poder de la deuda se convierte en poder para disponer de la vida, el presente y el futuro del otro. El dinero reina, y reinando da forma a la producción que este mismo realiza de las subjetividades resultantes. Estar endeudado pasa a convertirse en ser-endeudado como el modo más común de ser-en-sociedad y ante la opinión pública. Un estar en ella como culpable, que trata de aliviar dicha culpa insalvable consumiendo, desechando, trabajando más, para sólo endeudarse más, deprimirse, frustrarse, desear más y repetir la hazaña diaria del confrontarse con la deuda y, en muchos casos, dado el daño que esto opera en la psique, caer en formas esquizofrénicas como enfermedad capitalista-neoliberal por excelencia, pues afecta tanto al cuerpo como a la mente. Por ello piensa Lazzarato que “la acumulación original del capital siempre es contemporánea de su desarrollo. No es una de sus etapas históricas, sino una actualidad siempre renovada”.⁴⁹ Pero, ¿cómo el neoliberalismo logra esto? Gracias a que “la memoria, la subjetividad y la conciencia comienzan a fabricarse en la esfera de las obligaciones de la deuda”.⁵⁰ Mientras actualizan diariamente su riqueza (unos cuantos), los demás (la inmensa mayoría) actualizan su deuda cualitativa y cuantitativamente; otros despojados de todo contacto con el dinero, entre los desechos de la sociedad, padecen esta economía financiarizada de la deuda de diversas maneras, pues resultan ser seres invisibles tanto para ‘los cuantos’ como para los referidos ‘demás’ aquí mencionados. La lucha

de clases ahora se juega en el interior del sujeto, que se autoempresarializa, se vuelve mercancía por voluntad propia.

El Estado y sus instituciones actúan sobre las subjetividades, movilizan lo más recóndito del corazón, para orientar sus comportamientos [...] Empero, aun cuando el beneficiario se resiste a esa intrusión en la vida privada, a esa violencia contra su persona y su subjetividad, no deja de sentirse perturbado por el trabajo sobre sí al que las instituciones lo obligan.⁵¹

En su obra *Signos, máquinas, subjetividades*, Lazzarato argumenta que Alemania y Japón, no obstante de haber salido completamente destruidos de la Segunda Guerra Mundial, reconstruyeron no sólo las condiciones materiales de su existencia, como son la parte económica y política, sino también su 'capital de subjetividad', esto es, conocimiento, voluntad de hacer, inteligencia y solidaridad colectiva. Los alemanes tal vez apostándole más a esa mentalidad de orden y disciplina, y los japoneses además de la influencia y proximidad estadounidense, recurriendo a factores ancestrales de su tradición. De esta manera, es posible reconocer 'lanzamientos' no sólo de industria, de bienes y productos para el mercado interno y externo, sino de subjetividad, algo así como una 'economía subjetiva' o una 'psicología económica'. De manera similar, en el campo de la producción de subjetividades, la desterritorialización neoliberal acabó o redujo al máximo ciertas formas de subjetividad como la comunista, la obrera, la anarcosindicalista, entre otros. El individuo trabajador y el profesionista, en función de las nuevas formas de contratación del mercado laboral, quedan subsumidos y sometidos a las formas de subjetivación que la competencia y la optimización racional capitalista del neoliberalismo impone, quedando convertido éste mismo en una mercancía más, la cual está a la venta y a la compra en el mercado. La abstracción del trabajo y su producto coincide con este ser-endeudado como forma icónica de subjetividad en este contexto de capitalismo cultural-cognitivo, en el que los seres humanos interactúan como máquinas, siendo éstas de tipo social y técnico, preestablecidas

de acuerdo con las necesidades del capitalismo, con las consecuencias que esto tiene en términos políticos, psicológicos y subjetivos. De esta manera, la producción de riqueza intersecta los flujos correspondientes a la sujeción social como aquellos que corresponden a la servidumbre maquínica, cuya intersección entrambos podemos denominar economía de agenciamiento de la subjetividad, en la que la sujeción social a través del lenguaje produce una “trampa semiótica significativa y representativa de la cual nadie escapa”.⁵²

Las relaciones capitalistas dotan de ‘personalidad’ a las mercancías, las cuales, al ser fabricadas y consumidas por los obreros, estos últimos van despersonalizándose y deshumanizándose hasta convertirse en una abstracción más del sistema económico de producción capitalista. El sujeto no es tanto practicante de una subjetividad sino de una servidumbre maquínica, “que a diferencia de la sujeción social, se da por medio de la desubjetivación al movilizar semióticas no representativas o relativas al lenguaje, pero funcionales y operacionales (a-significantes y no representativas)”.⁵³ El engranaje de la gran máquina de agenciamiento capitalista neoliberal ya no es sólo un sujeto individuado, sino sirviente de la máquina sociotécnica de la máquina referida, el cual se comunica y funciona en el espacio social con otras máquinas-objetos, pues ha quedado convertido en un hombre-máquina, ‘dividido’, esto es, ya no es individuo ni entra en conflicto con la máquina, quedando así convertido en hombre-máquina, y sus relaciones dejan de ser intersubjetivas, pues ya no ocurren entre agentes humanos ni entre semióticas representativas, sino entre agentes no-humanos que “funcionan como puntos de conexión, junción y disyunción de flujos y como redes, componiendo el agenciamiento colectivo empresa, sistema de comunicación...”⁵⁴ Lo hasta entonces individual es fragmentado por el agenciamiento maquínico, resultando todo aquello que solía constituir una subjetividad en una parte del agenciamiento aludido o parte de su proceso, como podría ser la abstracción digital o virtualización.

Es sobre la desterritorialización y descodificación que los agenciamientos maquínicos operan, desubjetivando y minando lo social que hay en

los individuos. De la subjetividad se nutre la máquina sin devolución, sin la primera la segunda no podría funcionar en la actualidad. La subjetividad, producto del agenciamiento maquínico al cual se ve sometido, sufre de hibridaciones ya no de tipo dicotómico, como sujeto/objeto o subjetividad/objetividad, sino que adquiere formas diagramáticas, ergonómicas, lo cual implica alteraciones desde el orden de la ontología misma activando “fuerzas pre-personales, pre-cognitiva y pre-verbal (percepción, sentido, afecto, deseo) tanto cuanto fuerzas suprapersonales (maquínicas, lingüísticas, sociales, mediáticas, sistemas económicos, etc.), las cuales, yendo más allá del sujeto y de relaciones individuadas (intersubjetividad), multiplica ‘los posibles’”.⁵⁵ En esto radica la eficacia y el poder del capitalismo neoliberal o semicapitalismo, sea pre-representacional o pos-representacional. “Las semióticas asignificantes de la economía, de la moneda, fácilmente driblan las convenciones e instituciones. Cuanto más desterritorializadas, como la moneda y las finanzas, más formidablemente eficientes son”.⁵⁶ La financiarización de la economía en la actualidad es síntoma de esta simbolización que direcciona en gran parte las subjetividades hacia el interior de la máquina. “Las semiologías significantes (lenguaje, historias, discurso), por otro lado, son usadas y exploradas como técnicas de control y direccionamiento de la desterritorialización, destruyendo comunidades antiguas, sus relaciones sociales, su política y sus tradicionales modos de subjetivación”.⁵⁷ De ahí que la subjetividad no quede del todo eliminada, pero sí subsumida a la alimentación que la máquina requiere para poder operar como viene operando, es decir, una subjetividad para la servidumbre generalizada contemporánea, dando así lugar a un doble régimen de subjetividad, “la sujeción –centrada en la subjetividad del sujeto individual–, y la servidumbre –que involucra una multiplicidad de subjetividades y protosubjetividades humanas y no humanas–”.⁵⁸ Jerárquicamente es así como la sujeción se impone e impera frente a la multiplicidad. En *El anti-Edipo*, tenemos a la deuda atravesando las diferentes formaciones sociales (primitivas, despóticas y capitalistas), en sus diferentes formatos. Una historia de la deuda económica y de la deuda moral, subjetiva.

Cuando el dinero toma la delantera en las inversiones psíquicas de la sociedad como secuela del triunfo neoliberal, el deseo da un giro paradójico y comienza a producir necesidad, escasez y miseria. La constante desterritorialización del deseo es consecuencia de la abstracción financiera. Los engaños de la publicidad y el consumismo arrastran al deseo hacia una relación de dependencia de la máquina financiera.⁵⁹

El problema de una nueva subjetividad es imprescindible para pensar una salida de esa forma de dominación. Necesitamos una economía psicológica o una psicología económica en tanto logre relacionar economía y subjetividad como producciones complementarias, que se afectan y se construyen mutuamente, reconociendo que el problema de la deuda no es un problema de una crisis en un sistema despegado de nuestra existencia, en el que no podemos hacer nada. El sistema financiero funciona en tanto produce subjetividades que le sostienen.

Sobre la creación de nuevas subjetividades. ¿Cabe la posibilidad de resistirse?

Frente a la sujeción que impone la explotación de subjetividades es donde debe posicionarse la acción política revolucionaria, intentando frente a la dimensión maquínica la crítica y la desterritorialización necesaria para reconfigurar, reinventar y articular de modo distinto las nuevas o renovadas formas de subjetivación para producir y hacer emerger lo nuevo, lo diferente, lo distinto frente a los derrames y los flujos del semicapitalismo esquizofrénico, paranoico, consumista, entre otras perversiones que dominan y sujetan a la subjetividad. No debemos perder de vista que este capitalismo ya no opera solamente a través de la ideología y el control represivo de los Aparatos de Estado ni con su hegemonía, que mencionaban Althusser y Gramsci respectivamente. La misma actividad humana realizada a nivel pre-cognitivo, pre-verbal, etc., conlleva a que el individuo dividido se explote a sí mismo, cediendo y facilitando la pérdida iterada

y cotidiana de su subjetividad al servicio de la gran máquina. “El formateo ejercido por la servidumbre maquínica interviene en el funcionamiento básico del comportamiento perceptivo, sensitivo, afectivo, cognitivo y lingüístico”.⁶⁰ Para Lazzarato solo hay una salida de esos dispositivos de servidumbre: cuando se logre crear otras políticas de subjetividad. El problema de lo revolucionario, de cómo salir, debe buscar su solución en un cambio de producciones subjetivas. Mientras el cambio solo sea esperado del lado de las instituciones, de los derechos y del Estado, las crisis y la servidumbre seguirán funcionando perfectamente. Ahí la importancia del arte, de la filosofía, del pensamiento en general. El problema de la educación es clave. Cambios en las maneras de pensar y de sentir para escapar de estas nuevas formas de sometimiento. Vivimos endeudados, tristes, infelices, impotentes, medicados, estresados, insomnes, ansiosos, etc. Son tantas las patologías que invaden el cotidiano.

Con las subjetividades creadas por el capitalismo no estamos viviendo un modelo de subjetividad que sea sano. Por ello, la acción política (revolucionaria) deberá ser concebida también de manera distinta, la cual tendrá que posicionarse crítica y autocríticamente frente al orden imperante, de modo que sea capaz de desterritorializar, decodificar y recodificar, problematizando y reconfigurando el tipo de agenciamientos existentes y el modo directivo en que los flujos en movimiento se conducen, abriendo así las posibilidades de producir alternativas y nuevos territorios existenciales, esto es, nuevas y diversas maneras de subjetivación; ordenamientos y funcionamientos semióticos afines a las acciones políticas emprendidas en el espacio social y de la significación, de las interacciones y de las representaciones sociales. “Flujos de signos a-significantes actúan directamente sobre flujos materiales, más allá de la división entre producción, representación y funcionamiento, independientemente de que signifiquen algo para alguien o no”.⁶¹ Para Guattari y Rolnik, el meollo de la discusión radica en que al seguir estas lógicas producidas por el capitalismo neoliberal de la deuda, adoptándolas nosotros consciente e inconscientemente sin oponer prácticamente resistencia alguna, estamos contribuyendo a reproducir sus

modos dominantes de subjetivación, incluso cuando nos proponemos enfrentarlas. Nos proponen para hacerle frente a esto las ‘máquinas de lucha’ o ‘máquinas de guerra’, que haciendo valer la idea de autonomía fuesen capaces de recuperar el deseo y la inteligencia no arborescentemente, sino rizomáticamente, de modo tal que los flujos y las multiplicidades capaces de dirigirse en todas direcciones donde los dualismos perviven como forma predilecta de las subjetividades recreadas o inventadas por el capitalismo, éstas tengan que confrontarse consigo mismas, pues en particular el deseo ostenta la capacidad creativa para dinamitar el aparato neurolingüístico capitalista. Las subjetividades que puedan enfrentar o darle la vuelta a las que ha creado el capitalismo serán en gran parte unas que no existan aún ni en el ámbito del pensamiento ni en el de la sensibilidad, para reinventar la vida, el imaginario, la cotidianeidad y las libertades. Se trata de “un proceso que acarrea mutaciones en el campo social inconsciente, más allá del discurso”.⁶²

La posible transformación revolucionaria en el campo de la subjetividad no tendrá salvo escasas posibilidades en el espacio macrosocial, pero sí a través de flujos y procesos microsociales que impacten y logren articular dinámicas, movimientos y subjetividades moleculares en la esfera de la cultura. ¿Por qué? Porque las revoluciones entendidas en el primer espacio atraen miedo, inmovilidad, oposiciones; mientras que el segundo plano, el microsocio o molecular, permitirían el afloramiento de multiplicidades no binarias ni axiomatizadas, propias del capitalismo y las subjetividades que este produce. Esto significa evitar polarizaciones en favor de las mediaciones, de las intercesiones entre los extremos a través de formas más diversificadas del entramado social para enfrentar al semiocapitalismo y al capitalismo cognitivo de la empresarialización del sí mismo, que contribuyen al control social y la producción de subjetividades que ya hemos comentado. Es necesario no sólo reinventar y diversificar formas de subjetivación, imaginarios de subjetividad, sino articular nuevas y variadas creaciones de manera que puedan resistir las formaciones reaccionarias que tuviesen lugar. “Centenas de millares de

personas viven con hambre [...], centenas de millares de personas no pueden reconocerse en los cuadros sociales que les son propuestos”.⁶³ No se trata de una crisis del capitalismo, es su esencia y su ser, su ontológica existencia. La crisis percibida radica en los modos de subjetivación, la manera en que éstos contribuyen y en parte son consecuencia de las formas sociales de existencia, la manera en que éstas operan, reproducen y son transmitidas de acuerdo con su lógica axiomática a través del mercado semiótico-cognitivo y lingüístico-discursivo, más allá de los efectos represivos materiales y concretos perpetrados desde las elites estatales facilitadoras del capitalismo neoliberal en los ámbitos locales, nacionales y globales, que simultáneamente fuerzan integraciones y producen segregaciones y aislamientos poblacionales.

El sometimiento, al cual conlleva el capitalismo mundial integrado, no sólo existe a partir de su ‘naturaleza’ semiótica (sistema monetario, de capitales y valores, bursátil, financierista, deuda, opinión pública/*rating*: ‘lo más buscado’ o ‘lo más pedido’, etc.), sino a través de la servidumbre inducida desde los marcos de representación y registro, basados en la cibernética, la imagen, las TIC personales, entre otros, operando en gran parte sobre el inconsciente, el deseo secuestrado y pervertido, el *eros* agonizante, y el tiempo libre u ocio y la cultura escamoteadas vulgar e ideológicamente por las subjetividades del capitalismo imperante. El sistema de capitalismo mundialmente integrado funciona así tanto en el plano material como en el inmaterial, centrando, desterritorializando y reterritorializando. La guerra misma parece pasar a tener una coloratura similar a la del simulacro, pues parece ser menos mortífera y violenta que la realidad provocada por el semiocapitalismo transnacional, es decir, el capitalismo integracionista como despliegue de la forma contemporánea de ‘economía política’, que desvía, invisibiliza, normaliza y esquizofreniza al sujeto y, de allí, a las subjetividades que podrían oponer resistencia, hacer conciencia histórico-crítica de los funcionamientos sociales existentes que llevan a pensar la realidad actual como la única posible, sin alternativas ni opciones diferenciadas, sin la

posibilidad de auto-recuperación y de producción de nuevos sistemas de inscripción y de registro de flujos sociales creativos tendientes a la producción de subjetividades emancipadoras. Una desterritorialización que impide poder definir con precisión el ámbito geográfico o el espacio físico de influencia, de modo tal que resistirlo y pretender derrocarlo implicaría necesariamente, a su vez, enfrentarlo de igual manera, creando las subjetividades necesarias en los ámbitos, espacios y lógicas semióticas, discursivas, lingüísticas y otra inmensa multiplicidad de funcionamientos sociales y espacios de acción alternativos. Las microrrevoluciones como procesos sociales son las que habrán de cobrar significación y relevancia en la configuración de lo social y la subjetividad como armas de lucha y organización político-social, en un imaginario cultural conformado por identidades imposibles de ser encasilladas en términos dualistas por su multiplicidad y policentrismo, cuyo ámbito de acción posible no podrá jugarse sólo en el ámbito nacional, pues este se verá seguramente desbordado por la incompatibilidad existente entre el capitalismo y la vida. El deseo por la vida, y no la vida sustituida por el deseo tocado por la perversa e insaciable mano del capitalismo, debe resistir y ser capaz de crear formas novedosas de producir subjetividades.

Conclusiones

La posición política, crítica, pasa por un problema de producción de signos, no es un problema de ideología. El problema de la servidumbre y del poder no es algo externo, es algo intrínseco a la misma producción de subjetividades y el deseo. Por eso hay que construir nuevos estilos, nuevos lenguajes, nuevos modos de vida, una 'revolución social', implica una revolución semiótica, una revolución en la producción y relación de los signos (dentro y fuera del capitalismo). En esencia, el problema aquí planteado consiste en la relación existente entre la reducción económica y la producción de subjetividades, la cual confluye con la crisis del capitalismo

que a su vez coincide con una crisis de la producción de subjetividades, acentuando que la servidumbre funciona en la desterritorialización desubjetivizando y la sujeción trabaja en las territorializaciones o reterritorializaciones. Dado que tenemos dos técnicas de poder, sujeción y servidumbre, es necesario que las 'nuevas subjetividades' sean capaces de escapar o al menos de resistir tanto a la rigidez del sujeto como a la desubjetivación generalizada promovida por la servidumbre. Los modos de subjetivación no solo contribuyen para las crisis del capitalismo, sino que es su fundamento mismo. La crisis del capitalismo es una crisis de producción subjetiva antes que material o económica. El capitalismo funciona capturando y reterritorializando, gracias a la sujeción y la servidumbre que produce a través de las instancias de subjetivación que produce. Así este círculo vicioso. Por tanto, concluimos que la crítica debe pasar por una crítica de la subjetividad, una salida del capitalismo sólo tiene consistencia cuando incorpora el problema de la construcción de nuevas subjetividades.

Notas

¹ Las traducciones del portugués brasileño al español son obra y responsabilidad única del autor de este trabajo.

² Para Deleuze, un deseo no se satisface, se completa. Un deseo no es, no existe, no hay nada para llenar ni de que desprenderse, un deseo –para Deleuze– es un placer subdesarrollado, que existe en el mismo mapa que los zombis y es, a la vez, lo más parecido a un fantasma, por su inexistencia, los suspiros, la ausencia de cuerpo. Un deseo se completa si se arroja al camino de los placeres, entonces comienza a crearse y a formarse, y a agenciarse los afectos como propios, pero antes no había nada, y ahora son potencias y placeres en vías de desarrollo. Completar un placer es, a la vez, tener acceso a nuevas potencias [...] es decir, codifica al deseo en distintos devenires-placer de manera que le permite trabajar en análisis concretos, por lo que el deseo no es causa del placer sino la incapacidad, los deseos serían a los placeres algo igual a una sombra, y no poseerán más existencia que ésta, y si el deseo no tiene consistencia, ni duración (en sentido spinoziano), entonces no existe, su figura consiste en el hecho de reflejar

los signos amorfos y dispersos, a la espera de que, al fin, al amparo de su extinción, despierte un placer. Ver, Esteban Higuera, “Deleuze y su concepto de deseo”, en *Microfilosofía*, <https://www.microfilosofia.com/2011/07/deleuze-y-su-concepto-de-deseo.html> (acceso diciembre 25, 2018).

³ La economía capitalista organiza la necesidad, la escasez, la carencia. El objeto depende de un sistema de producción que es exterior al deseo. El campo social está atravesado por el deseo. La máquina social es también producción deseante. “Sólo hay deseo y lo social, nada más”. Freud se fijó en la represión, pero no logró relacionarla con la represión general que se lleva a cabo siempre en la máquina social. Fue Reich quien asoció correctamente la represión general con cada una de las máquinas deseantes. Por medio de la familia la estructura autoritaria de la sociedad se prolonga hasta sus más íntimos engranajes. El problema de la política lo planteó Spinoza: ¿por qué combaten los seres humanos por mantenerse en la servidumbre como si fuera su salvación? Lo que sorprende es que los explotados no se rebelen o que los hambrientos no roben. Ver, Carlos Rojas, “Gilles Deleuze: la máquina social”, en *Antroposmoderno*, http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=225 (acceso diciembre 25, 2018).

⁴ Sería conveniente disociar radicalmente los conceptos de individuo y de subjetividad. Para Deleuze, los individuos son el resultado de una producción en masa. El individuo es serializado, registrado, modelado. Freud fue el primero en mostrar hasta qué punto es precaria esa noción de totalidad de un ego. La subjetividad no es susceptible de totalización o de centralización en el individuo. Una cosa es la individuación del cuerpo. Otra la multiplicidad de los agenciamientos de subjetivación: la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro de lo social. Descartes quiso unir la idea de subjetividad consciente a la idea de individuo (unir la conciencia subjetiva a la existencia del individuo) y hemos estado envenenándonos con esa ecuación a lo largo de toda la historia de la filosofía moderna. No por eso deja de ser verdad que los procesos de subjetivación son fundamentalmente descentrados en relación con la individuación. Ver, Félix Guattari, “Individuo y subjetividad”, en *Deleuze*, <http://deleuzefilosofia.blogspot.com/2010/02/individuo-y-subjetividad.html> (acceso diciembre 28, 2018).

⁵ Ver, Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid: Paidós, 2016.

⁶ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, Valencia: Pre-Textos, 2005, p. 339.

⁷ Félix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires: Manantial, 1996, p. 15.

⁸ Una máquina deseante o agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos géneros heterogéneos y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos de diferentes naturalezas. Lo importante no son las filiaciones sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias sino los contagios, las epidemias, el viento. Un animal se define menos por el género y la

especie, por sus órganos y sus funciones que por los agenciamientos de que forma parte. Por ejemplo, un agenciamiento del tipo hombre-animal-objeto manufacturado; HOMBRE-CABALLO-ESTRIBO. Lo primero que hay en un agenciamiento es algo así como dos caras o dos cabezas. Estados de cosas, estados de cuerpos; pero también enunciados, regímenes de enunciados. Los enunciados no son ideología. Son piezas de agenciamiento, en un agenciamiento no hay ni infraestructura ni superestructura. Los enunciados son como dos formalizaciones no paralelas, de tal forma que nunca se hace lo que se dice, y nunca se dice lo que se hace, sin que por ello se mienta; no se engaña a nadie ni tampoco se engaña a sí mismo. Lo único que uno hace es agenciar signos y cuerpos como piezas heterogéneas de una misma máquina. En la producción de enunciados no hay sujetos, siempre hay agentes colectivos. Son como las variables de la función que no cesan de entrecruzar sus valores o sus segmentos. Ver, “¿Qué es un agenciamiento?”, en *Deleuze*, <http://deleuzefilosofia.blogspot.com/2008/10/qu-es-un-agenciamiento.html> (acceso diciembre 29, 2018).

⁹ Para Marx, de manera general la plusvalía significa el excedente monetario originado por el trabajo humano presente en cualquier acción productiva y del que se apropia “gratuitamente” el capitalista o empresario.

¹⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, *op. cit.*, p. 341.

¹¹ *Ibid.*, p. 343.

¹² *Ibid.*, p. 346.

¹³ Peter Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires: Tinta y limón, 2009, p. 98.

¹⁴ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos, 2004, pp. 33-34.

¹⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus, 2005, p. 19.

¹⁶ Félix Guattari, *Caosmosis*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹ Félix Guattari, *Caosmosis*, *op. cit.*, p. 23.

²⁰ La economía correspondiente a esta máquina social está marcada por lo que Deleuze denomina plusvalía de código, en la que se entremezclan de forma indisoluble la riqueza y el prestigio, estableciendo un desequilibrio constante en la acumulación y el gasto improductivo. El consumo colectivo de la riqueza acumulada da lugar a la obtención de prestigio por parte del que cede dicha riqueza. La plusvalía sólo se acumula para distribuirse periódicamente entre el conjunto de la sociedad, que a cambio otorga prestigio a los grandes acumuladores de riqueza, los grandes hombres. Estas

sociedades son plenamente históricas, al contrario de lo que se dice a veces, ya que muestran un conflicto permanente que exige su institucionalización para evitar la escisión y la muerte, que amenaza a estas sociedades si se rompe el equilibrio oscilante que las mantiene. Ver, “Compendio sobre la obra deleuziana”, en https://sindominio.net/versus/paginas/textos/textos_00/deleuze.htm (acceso diciembre 31, 2018).

²¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., pp. 100-101.

²² *Ibid.*, 25.

²³ Peter Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, op. cit., p. 73.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 36.

²⁷ El dominio de la producción por parte del capital es un proceso que llevó su tiempo y que supuso que elementos preexistentes como el dinero, las mercancías, la mano de obra libre, entraran en una relación original, inédita hasta entonces, y que demostró su eficacia y su capacidad de supervivencia y expansión. El capital pasa de ser capital de alianza a capital filiativo, autorreproductivo, el dinero engendra dinero y no se disipa ya en gastos suntuosos, en consumo improductivo. La plusvalía de código se transforma en plusvalía de flujo, formada por la unión de la plusvalía maquina obtenida gracias a la ciencia y la técnica y la plusvalía humana. Ver, “Compendio sobre la obra deleuziana”, en https://sindominio.net/versus/paginas/textos/textos_00/deleuze.htm (acceso diciembre 31, 2018).

²⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 36.

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ Peter Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, op. cit., p. 86.

³¹ Maurizio Lazzarato, *Signos, Máquinas, Subjetividades*, São Paulo: Edições Sesc, 2014, p. 14.

³² Franco Berardi. *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Buenos Aires: Tinta y Limón, 2007, p. 107.

³³ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos, 2006, p. 216.

³⁴ Franco Berardi. *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*, Buenos Aires: Cactus, 2001, p. 32.

³⁵ Franco Berardi. *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, op. cit., p. 107.

³⁶ *Ibid.*, 108.

³⁷ Franco Berardi, *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*, op. cit., p. 39.

- ³⁸ *Ibid.*, p. 42.
- ³⁹ Félix Guattari. *La sublevación*, Ciudad de México: Surplus ediciones, 2014, p. 26.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 75.
- ⁴² *Ibid.*, p. 78.
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 78-79.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 32.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.
- ⁴⁶ Félix Guattari. *La sublevación, op. cit.*, p. 101.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 132.
- ⁴⁸ Maurizio Lazzarato. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayos sobre la condición neo-liberal*, Buenos Aires: Amorrortu, 2013, p. 13.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 156.
- ⁵² Maurizio Lazzarato, *Signos, Máquinas, Subjetividades, op. cit.*, p. 8.
- ⁵³ *Idem.*
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 25.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 17.
- ⁵⁹ Félix Guattari. *La sublevación, op. cit.*, p. 138.
- ⁶⁰ Maurizio Lazzarato, *Signos, Máquinas, Subjetividades, op. cit.*, pp. 20-21.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 23.
- ⁶² Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid: Traficantes de sueños, 2006, p. 211.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 217.

Referencias

- BERARDI, FRANCO. *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*. Buenos Aires: Cactus, 2001.
- _____. *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta y Limón, 2007.
- DELEUZE, GILLES & GUATTARI, FÉLIX. *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos, 2005.

- _____. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- _____. *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia: Pretextos, 2010.
- DELEUZE, Gilles y Parnet, Claire. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- GUATTARI, Félix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- _____. *La sublevación*. Ciudad de México: Surplus ediciones, 2014.
- _____. “Individuo y subjetividad”, en *Deleuze*, <http://deleuzefilosofia.blogspot.com/2010/02/individuo-y-subjetividad.html> (acceso diciembre 28, 2018).
- GUATTARI, Félix y Rolnik, Suely. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.
- HIGUERAS, Esteban. “Deleuze y su concepto de deseo”, en *Microfilosofía*, <https://www.microfilosofia.com/2011/07/deleuze-y-su-concepto-de-deseo.html> (acceso diciembre 25, 2018).
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayos sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- _____. *Signos, Máquinas, Subjetividades*. São Paulo: Edições Sesc, 2014.
- PELBART, Peter. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta y limón, 2009.
- ROJAS, Carlos. “Gilles Deleuze: la máquina social”, en *Antroposmoderno*, http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=225 (acceso diciembre 28, 2018).



Recepción: 13 de septiembre de 2016

Aceptación: 23 de enero de 2019

WALTER BENJAMIN Y LA CRÍTICA ROMÁNTICA DE LA OBRA DE ARTE

Emiliano Mendoza Solís
UNAM/UMSNH

Resumen/*Abstract*

El texto aborda la concepción de obra de arte en Walter Benjamin a partir de la influencia de los primeros románticos. Tal relación permite comprender los procedimientos empleados por Benjamin desde sus primeras obras, los cuales emergen persistentemente en el desarrollo de su pensamiento. En este contexto la experiencia estética está más allá de todo tipo de acuerdo previo (entre sujeto y objeto), es decir, la experiencia estética evidencia la imposibilidad de que la obra dependa de una intención previa, comunicable en sí misma, exenta de confusiones y cuyo destino es un lector o un espectador: la obra de arte no explica o comunica, sino que apela problemáticamente al receptor o espectador.

Palabras clave: Benjamin, Crítica, romanticismo alemán, obra de arte, fragmento.

Walter Benjamin and the romantic criticism of the art work

The text addresses Walter Benjamin's conception of work of art as arising from the influence of early romanticism. Tracing this influence allows us to understand procedures Benjamin uses from his first works and which persist throughout the development of his thought. In this context aesthetic experience is beyond any kind of previous agreement (between subject and object), that is, aesthetic experience shows

the impossibility of the work of art depending on a previous intention, communicable in itself, free of confusion, whose expected receptor is a reader or a spectator. The work of art does not explain or communicate, but problematically appeals to the receiver or spectator.

Keywords: Benjamin, Criticism, German Romanticism, work of art, fragment.

Emiliano Mendoza Solís

Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cursó estudios de maestría en la Universidad Complutense de Madrid (UCM), en la Universidad de Salamanca (USAL) y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). En esta última ha sido investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF-UMSNH) y profesor de Estética, Filosofía de la Historia y Pensamiento Moderno en la Facultad de Filosofía y en la Facultad Popular de Bellas Artes. Desde 2014 imparte la asignatura de Ética transversal en la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM (unidad Morelia). Ha realizado estancias de formación académica e investigación en Freiburg (Alemania) y Madrid. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (SNI-CONACyT).

*La voz del romanticismo en realidad
no tiene ningún nombre.*

W. Benjamin

*En cada época ha de intentarse salvar
a la tradición del conformismo
que en cada caso está a punto de subyugarla.*

W. Benjamin

1

Friedrich von Hardenberg, conocido como Novalis tras su fugaz paso por el círculo romántico de Jena, dejó un conjunto de reflexiones relativas a las artes plásticas donde el lector escrupuloso puede encontrar algunas señales paradigmáticas sobre la idea de la obra de arte. Estas reflexiones fragmentarias resultan particularmente desconcertantes para la tarea del crítico literario pues suponen la preeminencia de una *necesidad* anterior a la materialización del objeto artístico. ¿Cómo puede concebirse tal carácter apriorístico de la obra? Justo a ello alude la fórmula de Novalis a la que Walter Benjamin regresa casi obsesivamente en sus textos más importantes de juventud: *Jedes Kunstwerk hat ein Ideal a priori - hat eine Nothwendigkeit bei sich da zu seyn*, “cada obra de arte tiene un ideal a priori, tiene una necesidad interna que la hace ser como es”.¹ El examen de tal *necesidad* anterior a la obra desvela infinitas posibilidades para adentrarse en la idea romántica de obra de arte y con ello también en la concepción benjaminiana expuesta en sus textos tempranos. La dificultad que presenta el concepto de necesidad radica en que únicamente ha de mostrarse tras un análisis que logre penetrar en el *Kunstwerk* hasta tocar su contenido metafísico, y esto sólo es posible acudiendo a la *reflexión* como medio para alcanzar la auténtica comprensión reveladora de nuevas conexiones, no las estable-

cidas entre el crítico y su objeto, sino aquellas *conexiones* surgidas desde el *interior del objeto mismo*. Tal es el procedimiento comúnmente empleado por Benjamin cuya garantía de plausibilidad depende de la “crítica inmanente de la obra”. Es decir, algo que atendiendo lo dicho por Novalis precisa de un tipo de análisis donde la actividad crítica no está en oposición al objeto estético y no depende de criterios normativos o principios metafísicos ajenos a la obra. La crítica inmanente, por el contrario, permite que la evaluación tenga efectos en los elementos constitutivos del objeto mismo, sometiéndolos –libremente y en cada caso– a escrutinio. Es así como este tipo de crítica logra exponer las contradicciones de lo existente, las contradicciones de la realidad respecto a la obra; en consecuencia, estamos ante un análisis que abandona cualquier instancia situada más allá del objeto.

La teoría del arte de Benjamin parte de este paradigma expuesto desde sus primeros textos críticos. La idea de Novalis es un punto de referencia esclarecedor pues instaura un criterio metodológico con miras al ulterior análisis inmanente de la obra, tal como puede advertirse en el ensayo dedicado a comparar dos poemas de Hölderlin (1914-1915), pasando por el estudio consagrado al concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán (1919) y el dedicado a *Las afinidades electivas* de Goethe (1922); incluso, esta necesidad de la obra *de darse forma a sí misma desde su interior* es expuesta en el texto sobre el *Trauerspiel* (1925).² Tal concepción apriorística no es extraña a la experiencia o la contrastación empírica. En este caso la experiencia representa un vínculo directo con la naturaleza. La obra de arte consigue materializarse en el punto de contacto entre naturaleza y experiencia, es decir, en la vida. El origen de esta idea de obra remite al pensamiento de Goethe en tanto Benjamin observa que “para Goethe, la meta natural de la ciencia es que *el ser humano se comprenda a sí mismo cuando piensa y actúa*. [...] Pero el mayor beneficio resultante del conocimiento de la naturaleza sin duda consistía para él en *la forma que ésta le otorga a una vida*. Goethe desplegó aquella idea hasta alcanzar un *estricto pragmatismo*: ‘Sólo lo fecundo es verdadero’”.³ Bien podría decirse

que la necesidad de la obra como elemento apriorístico, es decir, como *lo que la hace ser lo que es*, obedece a esta *acción* o impulso natural que aporta una forma a la vida y en la cual, consecuentemente, todas las formas del pensamiento y del arte salvaguardan su propia fecundidad. Es así como la idea de vida, en el sentido que Benjamin la emplea (esto es, en estricta relación con el “pragmatismo” goethiano), es fundamental en el desarrollo de su pensamiento; se trata de un elemento completamente *objetivo* en lo concerniente a la obra de arte pues “la *idea de la vida* y la supervivencia de las obras *es preciso entenderla de manera nada metafórica, sino bien objetiva*. Que no se puede atribuir la vida a la *corporalidad* orgánica tan sólo se ha aceptado hasta en tiempos de máxima confusión del pensamiento”.⁴ La vida representa una instancia ilimitada pero concebible –al menos relativamente– mediante la reflexividad o en cuanto se pone cierta distancia respecto a las fuerzas naturales que asechan al hombre como fuerzas infinitas e incomprensibles. Este es un rasgo propio de la condición humana, de su relación frente del *sentido viviente*, el cual parece ser el único medio para concebir y desvelar la verdad. Así la reflexión va configurándose en una especie de *logos orgánico* cuya tarea consiste en implantar límites; de igual forma es mediante este procedimiento como la crítica despliega libremente su actividad performativa, actualizándose de manera continua en el pensamiento, esto es, produciendo y concibiendo la finitud proliferante de cada una de sus formas. El pensamiento es efecto de su propia actividad y en este caso sólo está condicionado por dos fuerzas que no dejan de incidir en el sentido de *lo viviente* a través de su propia actividad transformadora: la reflexión y la naturaleza.

2

Si es mediante la reflexión como se revelan nuevas conexiones desde el interior de la obra misma, el fundamento de este proceso reflexivo será aportado originalmente por el *Frühromantik*. Los primeros románticos

aportan la piedra de toque donde surgen las principales intuiciones benjaminianas. Si obviamos esta influencia es difícil apreciar los alcances de la teoría del arte, la teoría literaria y particularmente la denominada “estética del poema”. Incluso la correcta valoración del pensamiento estético de Benjamin mucho depende de seguir el desarrollo de algunos de los argumentos románticos persistentes en su obra como lo supone, por ejemplo, observar la continuidad de la idea de poema y de obra bajo la concepción de *necesidad interna* en el sentido antes referido por Novalis.

Ahora bien, remitirse al primer romanticismo sin más para articular una lectura sobre la idea de obra en Benjamin no garantiza haber aclarado nada en sí mismo. El romanticismo alemán constituye una constelación amplísima de poetas, filósofos, historiadores, traductores, teólogos, filólogos, etc. En relación con esta ambigüedad las cosas parecen tornarse aún más complejas en el tejido del análisis benjaminiano con la emergencia de Goethe y Hölderlin como figuras tutelares. Se trata en ambos casos de autores cuyo trayecto es relativamente distinto al del resto de los intelectos de su tiempo. Cada uno, a su modo, logra establecer vínculos con el clasicismo y el romanticismo. En la obra de los dos poetas, aunque guardando sus dimensiones y efectos, persiste una característica común pues su actividad no deja de tener algo inaprehensible, algo prácticamente inescrutable para el investigador cuando se pretende identificarlas de manera objetiva en el interior de algún movimiento literario o corriente estética. No obstante esta dificultad, es posible considerar al romanticismo como elemento aglutinador y como punto de referencia en la medida en que Benjamin ve en los románticos menos un movimiento doctrinario o una “escuela” del pensamiento, que una especie de “tradición” cuyo mayor logro radica en haberse mantenido relativamente oculto en el espectro dominante en la cultura germánica después del siglo XVIII. Este punto de vista es compartido por Hugo von Hofmannsthal cuando habla de la necesidad de *escarbar* en la tradición para mostrar y hacer consciente de que “la *base de nuestra formación* descansa en los breves decenios entre 1790 y 1820 en los que, sin espíritu

comercial, sin espíritu especulativo, sin espíritu político, el alemán se constituye, con total aplicación, en compañero de una *época más elevada de la cultura*".⁵ Justo esas tres décadas estuvieron bajo el influjo —en apariencia intermitente pero definitorio— del pensamiento romántico, una influencia que, pasado el tiempo, es preciso rescatar. Por su parte Benjamin menciona el *olvido* de una tradición oculta, esto en el denominado *Dialog über die Religiosität der Gegenwart*: "Hemos tenido a los románticos y les debemos la *poderosa captación del lado oculto de la naturaleza*. *Ya no hay un bien subyacente, sino algo extraordinario, tremendo, espantoso... universal. Pero nosotros vivimos como si el romanticismo no hubiera existido jamás, como si acabáramos de nacer*".⁶ El olvido espiritual del romanticismo es lo mismo que el olvido de toda una "dimensión religiosa" vinculada al saber y la contemplación de la naturaleza. Ello significa, principalmente, la negación de un sentimiento que en este caso decanta hacia lo más profundo de las intuiciones románticas, al mundo "descubierto" por ellos. Benjamin define ese descubrimiento en el mismo *Diálogo* cuando uno de los interlocutores plantea la siguiente pregunta: "¿qué entiende usted por ese *descubrimiento del mundo romántico*?". De esta interrogante se desprende una exposición que nos deja sin más rodeos frente al significado de la visión romántica del mundo:

Como ya sugerí antes, se trata de la *captación conceptual de lo pavoroso, lo inconcebible y lo irracional escondido en nuestras propias vidas*. Pero todo este reconocimiento, y mil más que hubiera, no constituye ningún triunfo. Nos ha desbordado, nos ha dejado aturdidos y paralizados. *Se diría que se ha impuesto una tragicómica ley por la que en el momento en el que hemos adquirido conciencia, gracias a Kant, Fichte y Hegel, de la autonomía del espíritu, en ese momento la naturaleza se ha manifestado en su inabarcable y ciega objetividad. En el momento mismo en el que Kant coloca la raíz de la vida humana en el ámbito de la razón práctica, la razón pura ya tiene marcada su infinita tarea: fomentar las modernas ciencias naturales. Así estamos hoy día. Toda la moralidad social que queremos construir con una voluntad libre y juvenil viene a ser enterrada en el profundo escepticismo de nuestras concepciones teóricas. Por eso entendemos hoy menos que nunca el primado kantiano de la razón práctica sobre la teórica.*⁷

3

Hay que empezar por esclarecer, en la medida de lo posible, de qué manera los elementos expresados por Benjamin en el pasaje anterior están relacionados en su propia teoría y cómo éstos aportan fundamentos a su concepción de obra de arte. Mientras el romanticismo irrumpe mediante la *captación conceptual de lo pavoroso*, esto es, mientras trata de concebir lo incondicionado y lo irracional, el pensamiento filosófico parece permanecer paralizado en el escenario histórico como un síntoma de la más profunda contradicción del hombre moderno, tratando de *superar* la tarea inconciliable impuesta por la razón teórica y la práctica. *Abí estamos paralizados*, ahí reside el estado de las cosas. Y no hay que dejar de considerar que tal diagnóstico obedece a la cuestión que interroga sobre la *religiosidad contemporánea*, un tema donde la *moralidad social de una* voluntad libre y jovial permanece *enterrada* en el profundo escepticismo de sus concepciones teóricas.

Entonces hay que *desenterrar* hasta llegar a lo más profundo del sentido de una tradición que permanece oculta. El método de Benjamin –si es posible hablar de *uno como tal*– emerge entre ruinas. ¿Qué significa esto? En primer lugar parece que ello nos remite a un elemento consagrado al hecho, ya observado también desde finales del siglo XVIII por los románticos, de que el pensamiento asistemático y fragmentario no necesariamente está contrapuesto al pensamiento sistemático dominante en la filosofía occidental hasta la *Aufklärung*. No puede estarlo en la medida en que éste representa un tipo de reflexión que no escapa al proyecto *esclarecedor* de la modernidad, al cual sólo es posible remitirse de manera crítica, es decir, mediante una perspectiva que, paradójicamente, ha sido programada como una de las tareas esenciales de la propia *Aufklärung*. El problema de la obra de Benjamin, de su carácter y sus limitaciones, deberá replantearse no necesariamente tomando como referencia la *edificación* o la *falta* de sistema; el análisis parte en este caso del estado “ruinoso” de los ya existentes, un estado de abandono y deterioro evidente al declinar

el siglo XIX, y completamente catastrófico mientras avanza el siglo XX. Dos siglos de destrucción en proporciones inéditas, dos siglos de ruinas en cantidades superlativas. Si bien el pensamiento de Benjamin deja de ser decididamente sistemático en el sentido heredado por la *Aufklärung*, ello se debe menos a algún tipo de “nihilismo” que a la conciencia del estado ruinoso de las cosas y los efectos corrosivos del tiempo histórico que terminan por destruir desde sus cimientos al pensamiento sistemático. Y sin embargo tal estado no deja de ser fascinante, ya que justo en las ruinas, tanto las arqueológicas como las del pensamiento, es perceptible la huella del tiempo; en cada capa tectónica el lenguaje ha dejado su impronta, ahí acaece y florece la memoria; esto es lo que constituye la conciencia de finitud que no es propiamente un signo de introspección del hombre moderno, sino la constatación de una temporalidad materializada en la propia ruina como precariedad de aquello que se desvanece mediante el destructivo devenir de las fuerzas naturales. La ruina, el fragmento y el torso, terminan por convertirse entonces en fundamento de un método, en el objetivo del “hombre que excava” hasta llegar a un conocimiento fragmentado del cual sólo se puede tener provecho parcialmente:

La lengua nos indica [...] que la memoria no es un instrumento para conocer el pasado, sino sólo su medio. La memoria es el medio de lo vivido, como la tierra viene a ser el medio de las viejas ciudades sepultadas, y quien quiera acercarse a lo que es su pasado tiene que *comportarse como un hombre que excava*. Y, sobre todo, no ha de tener reparo en volver una y otra vez al mismo asunto, en irlo revolviendo y esparciendo como se revuelve y se esparce la tierra. *Los ‘contenidos’ no son sino esas capas que tan sólo tras una investigación cuidadosa entregan todo aquello por lo que nos vale la pena excavar: imágenes que, separadas de su {...} contexto, son joyas en los sobrios aposentos del conocimiento posterior, como quebrados torsos en la galería del coleccionista.*⁸

Lenguaje y memoria configuran los medios del método y la implementación de procedimientos cuya sistematización no podrá alcanzarse por completo, más aún si no existe una noción estricta, una razón suficiente de lo que ha dado orden a una cosmovisión que aparece y desaparece entre ruinas, y cuyo influjo es imposible someter a las jerarquías

instauradas por el pensamiento moderno, es decir, algo determinado por el “tiempo del ahora” para emplear con toda literalidad el concepto benjaminiano de *Jetztzeit*. En concordancia con esto el análisis de las obras literarias no debe establecer una *conexión ingenua* entre su propio tiempo con el tiempo que surge en ellas, sino más bien su tarea es hacer evidente en *el tiempo que las vio nacer el tiempo que las conoce y juzga*. Por lo tanto se trata de actualizarlas, de traerlas a los confines más próximos del presente sin negar la vida que persiste en su estado original aún viviente; se trata sin duda de un modo particular de *hacer florecer el crepúsculo* y la ruina.⁹ En ello consiste la tarea asignada por Benjamin al historiador, en “*hacer saltar* el presente fuera del *continuum* del tiempo histórico”.¹⁰ Este “salto” hacia la eventualidad del presente es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo histórico, homogéneo y vacío, sino tiempo colmado de *ahora*.

4

Si parece difícil definir tanto la posición del romanticismo como de las obras de Goethe y Hölderlin, la dificultad no es menor al tratar de escudriñar los límites y alcances de la propia reflexión benjaminiana. Se trata de una dificultad evidente, como lo observó Hannah Arendt en su conocido ensayo sobre Benjamin, en la medida en que afecta a todo un proyecto personal e intelectual cuyas repercusiones son más amplias. La imagen aportada por la pensadora, sin embargo, ahonda en la idea de un autor casi “intratable”: no estamos ante un filósofo –al menos no en su vertiente ordinaria–, no es un sociólogo o historiador de las ideas, en el mejor de los casos es un *hombre de letras* o un *crítico literario*, aunque ello no deje de aludir a una actividad, la de la crítica, en vías de extinción.¹¹ Siguiendo la descripción de Arendt no queda sino concluir que la de Benjamin es la obra de un autor “inclasificable”. No obstante la imagen ambigua que lo persigue y que descripciones como la de Arendt han estimulado, no cabe duda de que tanto su pensamiento como su proyecto existencial estuvo consagrado,

antes que nada, a la configuración de una obra cuyas ambiciones estaban trazadas en referencia a objetivos completamente filosóficos, tal como el propio Benjamin lo deja patente en una de su notas autobiográficas:

[M]i tesis doctoral versa acerca de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán. El examen abarcaba las materias de: filosofía como asignatura principal, e historia de la literatura alemana y sicología como asignaturas secundarias*. De manera especial y en lectura reiterada, me he ocupado durante la carrera de Platón y Kant y, enlazado con ellos, de la filosofía de Husserl y de la escuela de Marburgo. Poco a poco *el interés por el contenido filosófico de la literatura y de las formas artísticas fue ocupando el primer plano de mí, y finalmente encontró su colofón en el objeto de mi tesis doctoral*.¹²

Algunas de las fuentes develadas por Benjamin funcionan como una especie de conocimiento filosófico implícito, cuyo influjo se muestra sólo parcialmente en el trayecto de su obra. Las influencias reconocidas no se traducen en la edificación de una filosofía “rigurosa” (entendido tal calificativo por ejemplo en su acepción husserliana o de cualquier otra teoría o escuela moderna). Una pesquisa en este sentido resulta vana y poco fructífera. El pensamiento de Benjamin no es, como lo hemos dicho antes, un pensamiento sistemático si tomamos como referencia una idea de sistema convencional, tampoco obedece al corpus o proyecto de una tradición filosófica específica que trate de demarcar ámbitos y coordenadas determinadas del quehacer filosófico. En consecuencia, hay que reconocer que la obra de Benjamin parte de una serie de convicciones muy poco acreditadas por la filosofía universitaria. Se trata de un proyecto motivado, como el propio autor lo reconoce, por el interés del *contenido filosófico de la literatura* y de las *formas artísticas*, de manera que el contacto con su obra, desde sus etapas más tempranas, nos introduce a una trama plena de artificios literarios mediante los cuales se muestra el pensamiento filosófico: diálogos, narraciones, discursos estudiantiles, ficciones de un tipo o de otro, programas radiofónicos, críticas literarias, reseñas, colecciones de citas... Sin embargo no deja de llamar la atención que sus obras filosóficas de juventud más importantes fluctúan entre el ensayo literario y la investigación filosófica, cuyo objetivo era también la consecución de algún grado académico.

La cuestión es que incluso cuando el objetivo “formal” estaba bien trazado, como en estos casos, es decir, cuando el discurso filosófico tenía que ceñirse a determinados lineamientos académicos propios de la filosofía escolar o universitaria, Benjamin parecía demasiado “original”, o demasiado “ambiguo”, o demasiado “incomprensible”. Sus primeros trabajos importantes para sortear trámites universitarios no le supusieron contratiempo alguno, como claramente acontecerá en el trabajo de Habilitación rechazado en 1924 por la Universidad de Frankfurt que significó, entre otras cosas, descartar completamente la posibilidad de un puesto de trabajo como profesor en la universidad alemana. Una actividad que, paradójicamente, en caso de haber podido desempeñar sólo hubiera sido posible durante los años anteriores a la llegada al poder del Nacional Socialismo en 1933.

El doble carácter de la obra de Benjamin, es decir, aquel que busca transitar por caminos poco trillados del pensamiento filosófico y al mismo tiempo persiste en hacerse de cierta legitimidad académica, muestra una tensión interna (y no por ello menos conflictiva) hasta la redacción de *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Tal conflicto hace patente la dificultad de interpretar la obra de Benjamin como si se tratara de algo cuya única motivación consistiese en dar seguimiento a intereses *guiados* por la inercia histórica, por afinidades más o menos cambiantes, o por “métodos” cuyas intuiciones son las mismas o similares a las empleadas por los movimientos vanguardistas con los que, como es bien sabido, establece relación en diferentes momentos de su vida. La imagen de Benjamin que comúnmente ha sido ofrecida por la industria editorial —o cultural, si se quiere usar un término de alcances más amplios— es la de un autor experimental y desordenado cuya obra fragmentaria es presagio nítido del pensamiento posmoderno. Esta imagen de Benjamin sin duda no ha dejado de aportar dividendos hoy en día evidentes al observar que no cesan de publicarse ediciones y traducciones de todo tipo (y de toda calidad) de sus textos más discutidos. La imagen de Benjamin difundida en este contexto no sólo es la de un pensador “inclasificable”, sino la de un autor que parece habitar permanentemente en una especie de “anomia” de la tradición.¹³ La cuestión,

para evitar cualquier tipo de maximalismo en este terreno, considero puede reformularse del siguiente modo: ¿qué sucede si en lugar de interpretar la obra benjaminiana como una ruptura de la tradición del pensamiento filosófico, la tratamos de *interpretar como algo que ofrece una serie de elementos cohesionadores de esa misma tradición que se ha querido ver sólo de manera monolítica o herméticamente cerrada*? ¿Por qué no leer la obra de Benjamin suponiendo las mismas dificultades que impone leer la obra de los primeros románticos? Estas cuestiones no tienen que considerarse un experimento o una idea improvisada, pues justo fueron los románticos quienes descubrieron, a los ojos de la modernidad, la fuerza del concepto de tradición y la ventaja metodológica (que dará pie a las ciencias del espíritu) de adoptar la *conciencia histórica* como elemento constitutivo del saber filosófico moderno, un saber que escapa del conformismo imperante aportado por una autoridad canónica, y a la cual los románticos anteponen la *certidumbre* de que todo está por hacerse: el pensamiento, y con esto toda reflexión, es resultado y objeto de examen crítico. Por lo tanto *es imposible ser crítico en exceso*. La crítica es una ciencia abismal. Es así que el romanticismo filosófico concibe algo inédito como lo es la idea de un sistema orgánico, un *sistema cuyo impulso interno es, justamente, la falta de sistema*.

5

Por extraño que pudiera parecer el romanticismo persiste como elemento orientador, pero al mismo tiempo es *algo innominado: es una voz que no-tiene-nombre*. En efecto, lo romántico es algo propiamente sin-nombre pues en todo momento alude a una actividad que aún no acaece y que, *stricto sensu*, no sabemos si en algún momento acaecerá. *Romantizar* es pues una *actividad ignorada por completo*, algo por cierto muy cercano a la propia actividad filosófica, es decir, al filosofar. Novalis en una de sus notas de lectura a la *Wissenschaftslehre* de Fichte (un valioso conjunto de textos que permanecían inéditos en el momento que Benjamin elabo-

ra su investigación doctoral), resume la *precariedad* del fundamento (en este caso propiamente filosófico), como una necesidad de trascendencia completamente humana pero al mismo tiempo difícil de conocer, de ser aprendida; un ideal de plenitud irrenunciable, un ideal vivo. *Romantizar el mundo* es la aspiración al fundamento absoluto y la renuncia a él siempre que actuamos libremente; es el reconocimiento de que ninguna acción alcanza su objeto, de que el hombre produce obras fragmentarias de algo inalcanzable. En ello consiste el modo “peculiar” del pensar filosófico: reflexionar sobre un fundamento, concebir su “hechura interna” cuya conexión con el todo es relativa a la finitud del hombre (de su vida y sus concepciones). En consecuencia, si la filosofía es posible lo es como un tipo de pensar o, dicho con más precisión, como un *estilo del pensamiento* cuyo fundamento sólo puede alcanzarse relativamente:

Reflexiono sobre un fundamento. En el fondo del filosofar encontramos, pues, la aspiración a pensar un fundamento. El fundamento, sin embargo, no es la causa propiamente dicha –sino la hechura interior– la conexión con el todo. Así pues, todo filosofar tiene que alcanzar finalmente un fundamento absoluto, una necesidad que sólo podría ser satisfecha relativamente –y que, por tanto, nunca cesaría. Mediante la libre renuncia al absoluto surge en nosotros la actividad libre e infinita– el único absoluto posible que nos puede ser dado y que encontramos a causa de nuestra incapacidad de alcanzar y conocer un absoluto. Este absoluto que nos es dado sólo puede ser conocido negativamente en la medida en que actuamos y descubrimos que ninguna acción alcanza lo que buscamos.¹⁴

El hombre vive y perece, como sus obras, en la indeterminación del *caos infinito*. La potencia productiva del pensamiento no es sino testimonio de tal finitud; un estado de imperfección que, sin embargo, no impide la aspiración humana a la infinitud. Tal aspiración, como la ha definido Novalis, es una *donación* sólo conocida negativamente: en la medida en que el hombre explora sus capacidades productivas, ninguna de sus novedosas producciones, incluso ninguna acción, alcanza lo buscado. Paradójicamente ello garantiza la posibilidad de reflexionar infinitamente (pues la actividad de la filosofía es infinita). El *concepto mundano* de filosofía es un saber que otorga sentido al resto de las producciones del espectro del conocimiento. Sólo este concepto

mundano, en su sentido kantiano, es susceptible de aportar dignidad y *recibir* un valor absoluto. Sin duda a la humanidad le ha sido *donada* esa posibilidad infinita y con ello la certeza de un saber sólo limitado o condicionado por la propia potencia productiva de su actuar y pensar, por la fuerza de la *captación* de la idea, por la veracidad y la originalidad de sus creaciones y descripciones, por la capacidad de *dar una imagen* certera a eso inaprensible a toda *teoría*, algo que de ninguna manera es posible percibir o *ver completamente*. En esta medida la posibilidad de la filosofía depende de su *potencia poética*: a toda nueva filosofía concierne dar un nuevo paso en la forma; *dar una imagen* o concebir algo nunca antes visto. La posibilidad de la filosofía depende de su generatividad literaria, esto es, de su *originalidad poética*, en eso consiste también su capacidad de provocar, de ser algo aún desconocido.

Es así como la única idea plausible de sistema a la que tanto los románticos como Benjamin pueden aspirar es la de un sistema que en cada paso nos deja frente al abismo, así como la idea de obra y de poema heredada por los románticos consiste en *desvelar el caos resplandeciente a través del orden*. Es bajo este tipo de concepciones como los románticos irrumpen, dejando en evidencia el desequilibrio imperante. Este es uno de los aspectos que guarda la expresión: *la voz del romanticismo no-tiene-nombre*. Benjamin encuentra en el romanticismo la captación de algunas concepciones imprescindibles en su propia teoría tales como la idea de *mística de la forma*, el papel fundamental de la *magia* y la crítica; la *impertinencia* y la ironía entre otros conceptos no menos importantes. Justamente estos son algunos de los elementos adjudicados a los románticos en la siguiente caracterización:

[El romanticismo] surge del cuerno mágico en el que sopló Clemens Brentano, y desde el fondo de la impertinencia que le regaló a Friedrich Schlegel sus conocimientos más profundos, del laberinto de los pensamientos que Novalis dibujó en sus cuadernos, de la inacabable carcajada que asustó a los burgueses en las comedias de Tieck... Y por eso *la voz del Romanticismo es una voz que no tiene nombre*.¹⁵

Al ver la esencia de lo romántico como algo innominado, algo sin nombre, Benjamin parte del supuesto de una idea del lenguaje donde

el nombre es en sí mismo un poder inherente al lenguaje. El *lenguaje es nombre*, *Sprache ist Namen*. En él se concentra, en potencia, algo que puede pasar, o no, al acto. Este aspecto es fundamental para comprender la teoría benjaminiana del lenguaje y concebir, de manera integral, una teoría que supone que la potencia del nombre es algo oculto y adormecido, algo que precisa ser develado y que en esencia muestra la preeminencia de su carácter inexpressable, de su cara oculta, es decir, de una particular idea de *mística del lenguaje*. Entonces, el hombre tiene que despertar la potencia oculta de los nombres y actualizarlos. De la mística del lenguaje depende la concepción de un *misticismo secular*, de una *mística de la forma* y quizá en ello reside también la aportación más importante que los románticos heredan al pensamiento de Benjamin. Merced a esto su voz ha de permanecer *oculta* como permanece imperceptible a todos los hombres la cara oculta del lenguaje, que no es sino la potencia de un poder adormecido. Un poder que es, sin embargo, la única garantía del nombre, algo que está más allá del “control subjetivo” y por lo tanto algo que escapa a la teoría en la medida en que el nombre lleva en sí mismo la imposibilidad de control total de los sujetos hablantes.

6

De los escritos programáticos de Benjamin es el ensayo sobre el lenguaje de 1916 el que ofrece una exposición más panorámica respecto a la estructura de su teoría filosófica. En este escrito Benjamin parte del supuesto de que la *teoría* está imposibilitada a referirse a la realidad pero no al lenguaje. La teoría es pues, sobre todo, teoría de lenguaje y la idea del lenguaje como *Medium* es el elemento teórico vinculante y cohesionador. Esta idea es el *arché*, la piedra de toque de toda concepción humana, en la medida en que el hombre puede percibir el mundo mediante el lenguaje pero no el lenguaje mismo. El lenguaje es *invisible* y por lo tanto persiste la necesidad de una *teoría* que nos permita percibirlo, hacerlo visible y concep-

tualizable en la medida de las posibilidades aportadas por la propia teoría. Entonces el lenguaje es *medium*, es decir, no se trata de un atributo asignado al lenguaje en cuanto tal, sino más bien algo que alude al lenguaje mismo. Esta concepción no sólo explica su carácter *medial*, también designa la inmediatez que es donde reside primero el carácter mágico (la magia del lenguaje es un *problema originario*) y consecuentemente su mística. En otros términos, puede decirse que en la inmediatez del lenguaje radica propiamente su magia, en tanto la invisibilidad, el elemento oculto, activa el impulso humano de desocultación, despertando el carácter místico del lenguaje como *revelante* que revela la palabra divina.

Si partimos entonces del *medium* como revelación y de la idea de que el hombre no está en ningún momento fuera del lenguaje, las consecuencias de esto afectan directamente a la idea de *teoría* pero también a la idea de *crítica*. Es decir, para Benjamin el análisis del *medium* implica directamente el examen de la reflexión y la evaluación de cómo esto mismo funciona a manera de procedimiento para concebir la idea de crítica en general y de crítica de arte en Novalis y Friedrich Schlegel, en particular. Ambos autores logran exponer una teoría relativa a la obra de arte fundamental para la concepción de crítica inmanente de Benjamin. El romanticismo aporta de este modo al menos dos determinaciones al pensamiento filosófico: en primer lugar la función del *medium* como sistema y la posibilidad de su captación mediante la experiencia mística; por otra parte está la determinación romántica de hacer de la crítica un procedimiento donde el pensamiento moderno alcanza a concebir un inminente *descontrol subjetivo*, una falta de control patente a través de la experiencia con la obra de arte. ¿Cómo acontece y cómo queda expuesto este descontrol del sujeto frente a la obra? En principio el lenguaje mismo es el medio que muestra la imposibilidad de dominar todos significados, es algo que muestra la impotencia de evitar el *malentendido*, pero sobre todo es algo que deja patente el descontrol subjetivo en el momento de la experiencia estética. La experiencia estética en Benjamin tiende a evitar cualquier reminiscencia a la empatía, es decir, evita todo tipo de acuerdo previo entre sujeto y objeto, como si el tema

de investigación pudiera transmitir un mensaje comunicable en sí mismo, sin complicaciones, exento de confusiones y cuyo destino es un lector o un espectador. Por eso la función del poema y de la obra de arte no radica en explicar o comunicar, sino en captar la *palabra pura* o la idea. Esta cuestión puede exponerse con lo dicho en las primeras líneas del conocido ensayo de Benjamin sobre la traducción, *Die Aufgabe des Übersetzers* de 1921: “en lo que corresponde a *conocer una obra de arte o una forma artística, no resulta fecundo tomar en consideración al receptor [...]. Ningún poema existe en razón del lector, ningún cuadro por el observador, ninguna sinfonía por su oyente*”.¹⁶ Esto, como lo ha observado Paul de Man, dio lugar a cierta polémica, incluso propició cierto malestar en el discurso estético del siglo XX al provocar un alto grado de desconcierto en la influyente *estética de la recepción* para la cual la de Benjamin es propiamente una “teoría esencialista del arte”, pues pone hincapié “en el autor a costa del lector”, lo cual parece ser un síntoma de regresión *prekantiana* dado que “Kant ya había dado al lector (al observador, al público) un papel importante, más importante que el del autor”.¹⁷ Según lo planteado por De Man, la afirmación de Benjamin “se presenta entonces como ejemplo de regresión a una *concepción mesiánica de la poesía que sería religiosa en mal sentido*”.¹⁸

Llama poderosamente la atención que De Man no perciba que el verdadero centro de la afirmación de Benjamin no es tanto un argumento que pretende hipostasiar la influencia del espectador o la figura, “mesiánica”, del genio creador (ambas instancias remiten, a su modo, a la subjetividad). Sin duda el poeta y su *dimensión mesiánica* adquieren importancia, pero Benjamin trata de escapar de toda interpretación “genética” y, sobre todo, toma distancia muy tempranamente de la figura religiosa del poeta propia del círculo de George y que posteriormente es un elemento característico de las lecturas heideggerianas a la poesía de Hölderlin. Si Benjamin muestra interés por la “dimensión sagrada del lenguaje literario”, este interés está orientado mucho menos a la figura del poeta y del lector que al momento de *quiebra secular* de la obra. El centro de la afirmación de Benjamin está claramente orientado a escudriñar el

sentido de la obra; no es el *poeta sagrado* ni el *receptor* o el *espectador*, sino la *obra de arte* (el poema, el cuadro, la sinfonía) lo que Benjamin tiene en mente como elemento fundamental en sus estudios.¹⁹ En consecuencia, no puede deducirse de ninguna manera que la obra esté predestinada al receptor o al público. Entonces ¿cuál es la vía de acceso al objeto artístico? ¿Cómo es posible concebir la obra de arte? ¿Cómo es *captable* lo que cada poema deja tras de sí? La crítica inmanente, como lo veíamos desde un principio, es en todo caso el procedimiento que garantiza el contacto con la obra. Para eso la crítica dependerá de la relación con el lenguaje y la reflexión, lo cual no significa de ninguna manera *que la obra quede sometida al control subjetivo propio de la figura del genio y del espectador*. Todo lo contrario. La obra en sí misma impone la pauta, ofreciéndose —en cada caso— como *medium* para que el espectador trate de establecer continuidad. Ahora bien, para que la obra pueda concebirse es preciso *cortar los eslabones de la cadena* en un punto dado, pues, de lo contrario, tendríamos simplemente el puro proceso, la obra en progresión continua, no una obra de arte completa en sí misma. Es preciso entonces llevar a cabo la interrupción, concebir el instante que pone freno al movimiento. Las palabras de Benjamin relativas a la cita aportan una clave para descifrar el significado del momento de interrupción y corte: “la interrupción constituye uno de los procedimientos fundamentales de toda clase de *donación de forma*. La *interrupción va mucho más allá del ámbito del arte: se encuentra a la base de la cita*”.²⁰ El momento de proceder al corte es el fundamento de la forma, con lo cual el criterio de perfección ya no radica en la belleza, ya no radica en un criterio aportado previamente: *lo bello deja de ser fundamento de su propia autoridad*. Hay que *destruir la materia mediante la forma*. Este es el punto de inflexión donde aparece la autoridad del *medium* como expresión sometida a una identificación radical. Al aumentar su perfección, el *medium* revela la realización de la obra de arte como forma en sí misma, como lenguaje en sí mismo. Ahora la *mística de la intuición* declina ante una *mística de la forma* cuyo perfeccionamiento es accesible a través del lenguaje. Este es uno de los principios aporta-

dos por los románticos y uno de los motivos por los que Benjamin evita cualquier vía que conlleve reminiscencia o empatía. Por lo tanto el destino de toda indagación no puede ser comunicar un mensaje de manera funcional al lector o al espectador. Todo lo contrario, concebir el *medium* implicará un laborioso proceso, un quehacer artesanal, como lo supone establecer el continuum de la reflexión con la obra mediante la crítica. Y es que la crítica, como *ciencia abismal*, no puede estar completamente determinada o controlada por el sujeto. Por eso, para Benjamin, la del crítico es una tarea similar a la del alquimista, quien resuelve cada uno de sus compuestos apoyándose no en un *conocer* sino en un *saber*. Una sabiduría a la que sólo es posible acceder cuando se han observado pacientemente los misterios, es decir, cuando se ha observado algo cuya experiencia siempre es fragmentaria. Ese es el punto de partida y el *comienzo* de un laborioso proceso, como lo es tratar de escuchar, de percibir la conexión en los fragmentos de una voz sin-nombre.

Notas

¹ Novalis, *Schriften*. Bd 2. *Das philosophische Werk*. Hg. v. Richard Samuel, Darmstadt, 1965, p. 648. Benjamin menciona este pasaje en *Dos poemas de Friedrich Hölderlin*, II. 1. 109; *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, I. 1. 76; *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, I. 1. 252. En adelante citaré las obras de Benjamin siguiendo el mismo criterio: volumen, libro y página; para la edición alemana se usará la abreviación GS, seguida de volumen, libro y página. El resto de citas, incluyendo las ediciones de Benjamin que aún no aparecen en el corpus de la *Obra completa*, siguen el modelo europeo. Esta investigación se apoya de manera importante en el avance de la edición española de la *Obra completa* de Benjamin. No obstante las deficiencias de la edición (sobre todo respecto a la calidad de las traducciones), ésta permite acceder a trabajos poco considerados hasta el momento en el contexto hispanoamericano y, en el mejor de los casos, contribuye a una recepción integral del pensamiento benjaminiano. Así pues, el criterio respecto al uso de citas se apoya, en primera instancia, en la edición de las *Obras* de Benjamin o, en su defecto, en la mejor traducción disponible. Cuando ninguno de los casos anteriores es posible, remitimos al lector directamente a la edición alemana: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1972-1991.

² “Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin”, invierno 1914/1915, (Benjamin, 1977: 105s); “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”, de marzo de 1918 a junio de 1919 (Benjamin, 1991a: 76); “Goethes Wahlverwandtschaften”, del verano de 1921 a febrero de 1922 (Benjamin, 1991a: 123ss); “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, de marzo de 1923 a enero de 1925 (Benjamin, 1991a: 123ss).

³ II. 2. 336. Goethe.

⁴ IV. 1. 11. El énfasis es mío.

⁵ H. von Hofmannsthal, “La existencia poética” en *Instantes griegos y otros sueños*, Tr. M. Villanueva, Valladolid, Cuatro ediciones, 1998, p. 97.

⁶ II. 1. 62. Diálogo sobre la religiosidad contemporánea.

⁷ II. 1. 65s. El énfasis es mío.

⁸ IV. I. 350. El énfasis es mío.

⁹ Esto subyace a lo que Benjamin llama “principio constructivo” de la historiografía materialista: “ahí del pensamiento forman parte no sólo el movimiento del pensar, sino ya también su detención. Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, se le produce un shock mediante el cual él se cristaliza como mónada. El materialista histórico sólo se acerca a un objeto histórico en cuanto se lo enfrenta como mónada. Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria dentro de la lucha por el pasado oprimido. Y la percibe para hacer saltar toda una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia; con ello hace saltar una vida concreta de la época, y una obra concreta respecto de la obra de una vida. El resultado de su procedimiento consiste en que en la obra queda conservada y superada la obra de una vida, como en la obra de una vida una época, y en la época el decurso de la historia. Sobre el concepto de historia”. El énfasis es mío. I. 2. 316s.

¹⁰ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Tr. B. Echeverría, México, Contrahistorias, p. 54. (Ms-BA 481).

¹¹ Arendt enfatiza la imagen de Benjamin como un autor “inclasificable” y a partir de ello afirma: “escribió un libro sobre el barroco alemán y dejó un estudio sin terminar sobre el siglo XIX francés, pero no era historiador; ni de la literatura ni de otros aspectos: trataré de demostrar que pensaba en forma poética, pero no era ni poeta ni filósofo”. H. Arendt, “Walter Benjamin. 1892-1940” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Tr. A. Serrano y C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 164. El énfasis es mío.

¹² (GS. IV. 57). El énfasis es mío.

¹³ Esto ha propiciado que se subestime el proyecto filosófico de Benjamin, por ejemplo en el ensayo de Arendt antes referido hay algunas afirmaciones que muestran este tipo de acercamiento: “En los párrafos introductorios del ensayo sobre Las afinidades electivas, Benjamin explica lo que él entendía como la tarea del crítico

literario. Comienza por distinguir entre un comentario y una crítica”. A esto la autora añade una observación: “Sin mencionarlo, tal vez ni siquiera consciente de ello, utiliza el término *Kritik*, que en el uso normal significa crítica, tal como lo utilizaba Kant cuando hablaba de una Crítica de la razón pura”. *Ibíd.*, p. 164. Esta afirmación muestra que Arendt conocía parcialmente la obra de Benjamin, pues en el momento que escribe estas líneas, la tesis doctoral de Benjamin dedicada al concepto de crítica de arte ya tenía su propio recorrido. En este trabajo se puede percibir, desde su título, que Benjamin adopta con toda conciencia el término “*Kritik*” y en la introducción queda patente que el concepto kantiano forma parte del cuidadoso trabajo conceptual. Incluso Benjamin, antes de emprender su investigación doctoral, llegó a pensar en la elaboración de un trabajo sobre el concepto kantiano de crítica, el cual descartó para finalmente enfocarse al desarrollo del concepto en el pensamiento romántico.

¹⁴ Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Tr. R. Caner-Liese, Madrid, Akal, p. 172. El énfasis es mío.

¹⁵ *IV. 2.* 95.

¹⁶ *IV. 1. 9.* La tarea del traductor. El énfasis es mío.

¹⁷ P. de Man, “La tarea del traductor de Walter Benjamin” en *La resistencia a la teoría*, Tr. E. Elorriaga y O. Francés, Madrid, Visor, 1990, p. 121.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ En “Las afinidades electivas” de Goethe queda bien identificado el papel del autor frente a la obra y la religión: “la obra literaria sólo nace donde la palabra se libera incluso del hechizo de la mayor tarea. Porque dicha obra no desciende de Dios, al contrario, asciende desde lo insondable del alma, teniendo parte en el sí mismo más profundo del hombre [...]. El poeta es una manifestación de la esencia humana, inferior a la de los santos no en su grado, sino en cuanto a índole. Pues en la esencia del poeta se define una relación del individuo con la comunidad del pueblo, y en cambio en el santo su relación es sin duda la del hombre con Dios”. *I. 1.* 168. El énfasis es mío. El conflicto del autor con sus producciones es consecuencia de la relación vida-obra, algo que se muestra, según Benjamin, a través de la lucha.

²⁰ *II. 2.* 141. ¿Qué es el teatro épico? El procedimiento en este caso deja patente que la cita representa algo que trasciende al ámbito del arte, pero ¿cuál es entonces el significado la interrupción materializada en la cita? Esto es algo cuyo significado es esencialmente teológico, tal como queda expresado por Benjamin en su escrito sobre Karl Kraus. En este caso la cita es expresamente un medio de salvación: “Ante el lenguaje, ambos reinos –destrucción y origen– quedan acreditados en la cita. Y, al contrario, el lenguaje está completo tan sólo donde ambos pueden compenetrarse, en una cita. Y esto porque en la cita se refleja el que es el lenguaje de los ángeles, en el cual todas las palabras, sin el idílico contexto del sentido, se han convertido en lemas en el libro de la

Creación”. Karl Kraus II. 1. 372. En su sentido material, esto es, de interrupción aportadora de forma mediante la destrucción, podemos leer en el mismo ensayo la siguiente afirmación sobre el descubrimiento de Kraus respecto al significado de la cita: “Hubo de ser [Kraus] el desesperado el que, por su parte, descubriera en la cita una fuerza no de conservar, sino más bien de purificar, y de destruir y sacar de contexto; la única que infunde todavía la esperanza de que algunas cosas sobrevivían a este escaso espacio temporal, precisamente porque las han sacado de él”. Karl Kraus, II. 1. 374.

Referencias

- ARENDE, H., “Walter Benjamin. 1892-1940” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Tr. A. Serrano y C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2001.
- BENJAMIN, W., *Obras*, libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008.
- BENJAMIN, W., *Obras*, libro II, vol. 2, Madrid, Abada, 2009.
- BENJAMIN, W., *Obras*, libro IV, vol. 1, Madrid, Abada, 2010.
- BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1972-1991.
- BENJAMIN, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Tr. B. Echeverría, México, Contrahistorias, 2002.
- DE MAN, P., “La tarea del traductor de Walter Benjamin” en *La resistencia a la teoría*, Tr. E. Elorriaga y O. Francés, Madrid, Visor, 1990.
- NOVALIS, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Tr. R. Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007.
- NOVALIS, *Schriften*. Bd 2. *Das philosophische Werk*. Hg. v. Richard Samuel, Darmstadt, 1965.
- VON HOFMANNSTHAL, H., “La existencia poética” en *Instantes griegos y otros sueños*, Tr. M. Villanueva, Valladolid, Cuatro ediciones, 1998.



Recepción: 16 de octubre de 2018
Aceptación: 23 de noviembre de 2018

Dossier

**PRESENTACIÓN AL *DOSSIER*:
ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO
A LA CRÍTICA POSTCOLONIAL**

Hacia una crítica de la crítica postcolonial

Oliver Kozlarek
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Universität Vechta

**De la “deconstrucción postcolonial”
a la crítica de la crítica**

Hace algunos años, el sociólogo Sérgio Costa planteó una distinción entre lo que él llama “deconstrucción postcolonial” y “reconstrucción postcolonial” (ver Costa 2011). Esta distinción conceptual me parece útil y la seguiré. Aunque puede que no esté usando estos términos exactamente en el sentido de Costa, espero no estar distorsionando demasiado sus ideas.

La “deconstrucción postcolonial” se refiere a una crítica de las relaciones de poder geopolítico y su impacto en la forma en que producimos el conocimiento en las ciencias sociales y culturales. Hay tres temas básicos que son centrales para todas las teorías postcoloniales, y los tres desafían profundamente la comprensión de la modernidad que tienen las teorías convencionales.

1. Frente a la idea de que la modernidad germinó en Europa y, sobre todo, que se extendió desde allí gracias a la “expansión europea” y fue llevada al “resto” (Hall) del mundo, las teorías poscoloniales sostienen que la modernidad representa una condición planetaria que comenzó a cambiar la faz del mundo –y eso significa el mundo entero en el sentido del planeta– sólo después de que las redes intercontinentales establecidas por el colonialismo comenzaron a hacerse efectivas. La modernidad y el colonialismo están intrínsecamente relacionados. Pensadores “decoloniales” como Enrique Dussel A. y Walter Dignolo se han propuesto mostrar que la modernidad tiene “una parte reversa terrible y oculta” que, muy distinta de la imagen convencional, está íntimamente ligada a la “lógica del colonialismo” (Dignolo 2011:ix). “La tesis básica [...] es la siguiente: La ‘modernidad’ es una narrativa compleja cuyo punto de origen fue Europa; una narrativa que construye la civilización occidental celebrando sus logros a la vez que esconde su lado más oscuro, la ‘colonialidad’. La colonialidad, en otras palabras, es constitutiva de la modernidad –no hay modernidad sin colonialidad–” (ibid.: 2-3).

2. Un aspecto particularmente importante de la crítica de la modernidad desde la perspectiva de los pensadores postcoloniales y decoloniales es su refutación de la comprensión teleológica de la modernidad como una condición universal que sólo unas pocas sociedades hayan alcanzado, y que la mayoría de las demás, especialmente las antes colonizadas, todavía están esperando. La crítica postcolonial y decolonial se opone a esta “lógica temporal” (ver Kozlarek 2014a) de la comprensión convencional de la modernidad reintroduciendo una comprensión espacial. Ya no interesan principalmente los procesos de sucesión –como en las teorías de modernización– sino los “entrelazamientos” entre diferentes sociedades, culturas o civilizaciones ubicadas en diferentes lugares del mundo que comenzaron a formar constelaciones económicas, políticas, sociales y culturales en las que el colonialismo debe ser visto como un factor dominante (Bhambra 2015; Randeria 1999). En este sentido, el “post” del “postcolonialismo” puede ser engañoso, ya que no se refiere a algo que, en términos de suce-

sión temporal, llegó sólo después del colonialismo. Robert J. C. Young propone un nombre diferente que nos ayuda a comprender mejor que el “postcolonialismo” consiste en reconocer una constelación planetaria de lugares y la distribución de poder entre ellos, y no en procesos temporales. Él escribe:

El postcolonialismo —que preferiría llamar tricontinentalismo— nombra una posición teórica y política que encarna un concepto activo de intervención dentro de las circunstancias opresivas. Combina las innovaciones culturales epistemológicas del momento postcolonial con una crítica política de las condiciones de la postcolonialidad. En este sentido, el “post” del postcolonialismo, o crítica postcolonial, marca el momento histórico de la introducción teórica de nuevas formas y estrategias tricontinentales de análisis crítico y práctica (Young 2001:57).

El término “tricontinentalismo” manifiesta, entonces, una connotación espacial en lugar del significado primordialmente temporal que implica la palabra “postcolonialismo”.

3. La distribución geopolítica del poder, de los privilegios, etc., implica otro tema de interés para la “deconstrucción postcolonial”. Por lo tanto, es importante entender que las ideas y las teorías sí tienen lugares de origen. Uno de los compromisos de la vertiente deconstructiva de la crítica postcolonial consiste, pues, en asociar los lugares a las teorías, narrativas y discursos que informan nuestras ideas sobre la modernidad y la globalización. Una de las principales energías críticas de la deconstrucción postcolonial se deriva del esfuerzo por demostrar que las ideas producidas en Europa son, ante todo, ideas europeas y que no son solamente válidas para todos los seres humanos por el mero hecho de haber nacido en el continente europeo. Es en este sentido que debe entenderse el famoso imperativo de Dipesh Chakrabarty de “provincializar Europa”.

Sin embargo, tan importante como reconocer la distribución geográfica —de hecho, geopolítica— del poder productor de conocimiento es entender que los espacios de la razón colonial no son estrictamente de naturaleza geográfica sino epistemológica. Esto significa también que la razón colonial y postcolonial no sólo se produce en los antiguos países

colonizadores, sino que también puede generarse en los propios países anteriormente colonizados.

No cabe duda de que la crítica postcolonial constituye una de las innovaciones más importantes en el pensamiento político y social en general y las ciencias sociales y culturales en particular. Ella ha logrado despertar una conciencia no solamente sobre la genealogía de nuestra modernidad global, sino también sobre las persistencias de aspectos de nuestras vidas políticas, sociales y culturales que se arraigan en el colonialismo. En este sentido cabe enfatizar una vez más la idea antes expuesta de que el prefijo “post” en “postcolonialismo” no significa que el colonialismo y sus secuelas hayan quedado superados de una vez por todas. Algunos de los trabajos actuales de la crítica postcolonial se dedican justamente a pronunciar este punto. Vale la pena mencionar en este contexto por ejemplo un libro reciente de Ann Laura Stoler cuyo título hace alusión a los “endurecimientos” (*duress*) de las continuidades coloniales en épocas “postcoloniales”: “Elijo evitar el artificio que hace el ‘corte’ entre lo colonial y lo postcolonial antes de preguntar cómo se viven esas temporalidades. Prefiero los estudios ‘(post)coloniales’ para enfatizar una ‘presencia’ colonial” (Stoler 2016: X; ver también: Kerner 2011). Los estudios postcoloniales no se limitan, entonces, a hacer visible algo que quedó en el pasado, sino que nos ayudan a entender de otra manera las realidades en que vivimos tanto en las sociedades del “centro” como en las de la “periferia”.

La crítica postcolonial representa hoy día un debate muy complejo que cuenta con muchas voces que se expresan en las más diversas disciplinas de las ciencias sociales y culturales en cada vez más países del mundo. Pero se trata también todavía de un discurso crítico que no ha logrado permear plenamente los ámbitos extraacadémicos de las culturas actuales. Es posible que esto empiece a cambiar poco a poco. Un indicio de que sustratos más “populares” de la cultura se apropian de ideas provenientes de la crítica postcolonial representa, por ejemplo, la serie televisiva *Black Earth Rising*, producida por la *BBC* y *Netflix* en 2018.

Pero no sólo la cultura popular debe estar atenta a las ofertas de interpretaciones que provienen del mundo académico, también las teorías críticas producidas en el mundo académico deberían inspirarse de manera clara en las diversas luchas sociales si no quieren quedarse reducidas a un ámbito meramente académico.

Justamente la falta de contacto con los movimientos sociales o de emancipación ha propiciado algunas de las críticas más prominentes a la crítica postcolonial. Un ejemplo de ello se encuentra en el texto del francés Jean-François Bayart con un título no poco polémico: *Le études postcoloniales, un carnaval académique* (*Los estudios postcoloniales. Un carnaval académico*, 2010). Bayart problematiza una suerte de falta de conciencia histórica que según él marca el debate y que tiene como consecuencia que los momentos coloniales y postcoloniales no se distinguen con la precisión necesaria. Además, el politólogo observa que la crítica postcolonial se acomoda sin mayores problemas a los diversos discursos académicos, lo que indica que políticamente no parece ser entendido como una amenaza seria.

Me parece que Bayart señala sospechas y dudas justificadas. Sin embargo, no creo que éstas desvaloricen la crítica postcolonial de una vez por todas. Es posible que cualquier proyecto de crítica sea susceptible a su vez a una “crítica de la crítica”. El reflejo de esta práctica crítica “de segundo grado” puede parecer, a primera vista, tautológica. Pero cabe recordar que esta práctica es muy común desde los orígenes de la crítica moderna tal como la encontramos, por ejemplo, en los trabajos de Friedrich Engels y Karl Marx, y que ellos, en un lugar prominente de sus obras llaman “*Kritik der kritischen Kritik*” (“crítica de la crítica crítica”).¹ La crítica de la crítica no pretende, entonces, suspender la crítica, más bien se debe entender como un correctivo indispensable que mantiene a la crítica con vida, que evita que la crítica se petrifique en ésta o aquella doctrina. Podemos entender la crítica de la crítica también en el sentido de una suerte de autocrítica, atenta, en cualquier momento, a los desvíos, a la pérdida de sensibilidad crítica o a las tendencias de la “domesticación” de la crítica (Thompson 2016). Es en este sentido de

una “crítica de la crítica” que los artículos de este *Dossier* se acercan a la crítica postcolonial y decolonial.

He dicho que la crítica de la crítica inspira un nuevo sentido de vitalidad a una práctica de la crítica. Creo que esto es también lo que requiere la crítica postcolonial deconstructiva, ya que amenaza con quedarse en estratos demasiados abstractos, produciendo no pocas veces la impresión de que el problema del colonialismo afecta sobre todo al mundo académico. Me voy a remitir aquí brevemente a los tres ejes básicos del pensamiento postcolonial antes mencionados:

La idea de que existe un proyecto eurocéntrico —llámese modernidad o capitalismo— que se genera en Europa y que sigue ejecutando una suerte de hegemonía alrededor del mundo es visto muchas veces sobre todo desde una perspectiva del pensamiento académico y más aún desde las teorías políticas y sociales. Ahora bien, la sospecha de que las teorías europeas sean todas insalvablemente eurocéntricas se debe, en ocasiones, a un análisis superficial. Rechazar ciertas teorías categóricamente sólo porque se trata de teorías que provienen de Europa podría restar potencial crítico a la crítica de las realidades de nuestros mundos actuales.

Creo que uno de los grandes malentendidos existente respecto al pensamiento de Marx es que a éste se le acusa de defender un proyecto de emancipación exclusivamente europeo inadecuado para la emancipación del mundo colonial. Pero, ¿no sería posible que la crítica de la economía política represente un aspecto complementario para un diagnóstico crítico que se centre en los problemas que discute la crítica postcolonial? Es decir, en vez de sospechar que la teoría de Marx constituya solamente una suerte de ideología eurocéntrica, podemos pensar que dicha teoría pudiera complementar a la crítica postcolonial y viceversa. La crítica postcolonial y la crítica marxiana podrían entrar en un diálogo bastante fructífero para una crítica de nuestra modernidad global más completa (íbid). Los primeros dos trabajos en este *Dossier* contribuyen a ideas parecidas.

Un segundo y tercer aspecto de la crítica postcolonial es —como ya lo hemos visto— la sospecha de que el pensamiento es siempre situado,

es decir: que se relaciona siempre con un determinado lugar, con una determinada posición de poder geopolítico. Puede ser que este hecho haya conducido a que existan teorías que ignoran que las realidades vistas desde otras perspectivas, desde otros lugares, pueden ser diferentes. También esta es una crítica dirigida, por ejemplo, hacia el pensamiento de Marx. Y sí, puede ser que Marx —al igual que otros teóricos europeos— no haya considerado los problemas desde otras perspectivas, minimizando o dejando de lado el tema del colonialismo (véase Boatcă 2015). Pero, ¿esto realmente desvaloriza por completo a las teorías europeas? ¿No podría la crítica desde diferentes lugares, desde diferentes perspectivas proporcionar en su conjunto una posibilidad para comparar e intercambiar experiencias a nivel global? Una pregunta que me parece aún más importante: ¿se equivocaron los diversos movimientos de obreros que lucharon por condiciones de trabajo más dignos de los trabajadores alrededor del mundo (también en las sociedades antes colonizadas) siguiendo las ideas de Marx?

Creo que estas preguntas solamente las podemos contestar si interrogáramos también las respectivas condiciones *pre*-teóricas, tales como se expresan en y a través de los respectivos movimientos sociales y los movimientos de emancipación. Es sobre todo en y a través de las luchas de emancipación que las teorías críticas adquieren una razón de ser.

Ahora bien, es posible que los motivos para el descontento social coincidan, pero también es posible que en algunos casos discrepen. Creo que hoy día no es imposible pensar *una* teoría que responda a todas las experiencias de todos los actores sociales. La empresa de la teoría crítica debe reconocer la complejidad de las experiencias enajenantes y requiere enfoques diversos para hacer visibles los múltiples factores causantes de las experiencias de sufrimiento y de enajenación, así como acompañar a los diversos movimientos sociales en diferentes lugares del mundo.

Reconstrucción postcolonial

Por importante que sea, sostengo que la deconstrucción postcolonial sólo puede ser un primer paso para satisfacer las necesidades de una teoría crítica. La deconstrucción de discursos y teorías eurocéntricas debe complementarse con lo que llamaría reconstrucción, concepto que concibo en tres sentidos:

1. Por una parte, hacen falta esfuerzos para descubrir diferentes formas de concebir el mundo que todos compartimos. Esto puede sonar también muy abstracto y nos puede obligar nuevamente a un esfuerzo sobre todo académico. Pero podemos encontrar en algunas disciplinas de las ciencias sociales y culturales prácticas exitosas que se orientan en este objetivo. Entiendo el llamado a una “sociología global” claramente como una potente exclamación del deseo de convertir a la sociología en una disciplina que no sólo registra la multiplicidad de voces en nuestro mundo actual, sino que al mismo tiempo procura que la sociología se convierta en un escenario en el que esas voces encuentren su expresión.

Un impulso importante en esta dirección ha llegado en los últimos años, especialmente del libro de Raewyn Connell, *Southern Theory* (2007), donde la autora se propone demostrar que “[...] las sociedades colonizadas y periféricas producen un pensamiento social sobre el mundo moderno que tiene tanto poder intelectual como el pensamiento social metropolitano, y más relevancia política” (ibid., xii). Connell está interesada en la teoría social académica, pero se da cuenta de que “la teoría emerge de la experiencia social de la periferia, en muchos géneros y estilos” (ix). En otras palabras, la investigación dirigida a reconstruir experiencias coloniales y postcoloniales en y con la modernidad debe tener en cuenta muchos textos culturales y no limitarse a trabajos académicos en las ciencias sociales y las humanidades. Tiene que recurrir a la *literatura* y a *las artes en general*, así como a las *luchas sociales* que pueden adoptar la forma de movimientos sociales más o menos organizados. El desafío está en hacer visibles las múltiples *experiencias* (Kozlarek 2014b) con y dentro del mundo moderno desde un interés de la crítica.

Se ha dicho que el trabajo de Connell está orientado principalmente en una suerte de afán de coleccionista que procura documentar las más diversas teorías sociales, mientras más exóticas mejor. Sin embargo, como demuestra la cita arriba, Connell piensa que el mundo que habitan todos los seres humanos es, en cierta manera, el mismo mundo, a saber: el mundo de una suerte de *modernidad global*. De tal modo, su esfuerzo está dirigido a comprender lo que significa vivir la modernidad desde diferentes perspectivas. El resultado de este esfuerzo conduce sobre todo a reconocer que existen diversas experiencias que, a pesar de las diferencias, no son inconmensurables. “Reconstrucción” significa entonces reconocer y recuperar todas estas “experiencias desperdiciadas” (Sousa Santos 2000) en nuestro mundo moderno.

2. Pero reconstrucción significa algo más: las experiencias que producen sufrimiento y enajenación en el mundo moderno no solamente se distinguen geográficamente; más bien pueden tener diversas fuentes, justificando diferentes teorías críticas.

El problema del racismo puede explicar lo que esto significa. Tomemos como ejemplo el debate actual sobre la “integración” de los refugiados cuyo flujo hacia algunas sociedades de Europa occidental ha aumentado significativamente en años recientes y que ha llegado a un momento culminante en el año 2015 cuando casi un millón de refugiados ingresaron a Alemania. Estos fenómenos migratorios recientes dominan en los debates políticos en Alemania desde este entonces. Pero sostendré aquí que sería imposible entender este tema sin tener en cuenta los “endurecimientos postcoloniales” (Stoler) que influyen en los debates.

Sin embargo, la selección de los conceptos que se usan en los debates encubre esta vinculación con la historia colonial. Así, por ejemplo, incluso los que advierten sobre el rechazo frente a los refugiados —que mayoritariamente provienen del Medio Oriente y de África— hablan en la mayoría de los casos de *xenofobia* y no de *racismo*. Pero entre estos dos conceptos existe una diferencia que no se debe obviar. Mientras el concepto de la *xenofobia* alude a una suerte de miedo ante lo desconocido arraigándose en la naturaleza

humana, y que legitimaría en última instancia el rechazo de los migrantes como “extraños”, el concepto del *racismo* remite a una actitud históricamente construida no sólo teórica e intelectualmente sino también prácticamente en y a través de métodos coloniales. Dicho de otra manera: los debates actuales en torno a los refugiados en Alemania necesitarían concientizarse de que en su interior una *matrix* de *racismo* sigue vigente, y que ésta deviene de las prácticas coloniales que, a su vez, se remiten a una estructura clasificatoria sobre la cual se construye un sistema global de explotación y que permite reconocer a través de los rasgos físicos y sobre todo el color de la piel cuál es el lugar que las personas ocupan en él.² Hablar de “racismo” sería, entonces, más preciso que hablar de “xenofobia”. Y en su génesis histórica el racismo moderno está ligado íntimamente con el colonialismo. Podemos decir, parafraseando a Max Horkheimer, “quien no quiera hablar de colonialismo debería callar también sobre el racismo”. Para la *reconstrucción* postcolonial la idea de la construcción histórica es esencial. La presuposición metodológica es la siguiente: lo que se construye históricamente se puede reconstruir y de tal manera entender su carácter contingente.

Pero, ¿podemos pensar el tema de los debates sobre los refugiados también desde una clave conceptual diferente? Hace tan sólo unos meses la filósofa española Adela Cortina publicó una propuesta interesante al respecto, argumentando que si bien el racismo y la xenofobia existen, el rechazo a los refugiados en Europa se debe sobre todo al hecho de que ellos son pobres. Dicho de otra manera: existe una fobia de los pobres que es más fuerte que el racismo y la xenofobia y que Cortina llama “aporafobia”: “[...] lo que produce rechazo y aversión no es que [los refugiados, O.K.] vengan de fuera, que sean de otra raza o etnia, no molesta el extranjero por el hecho de serlo. Molesta, eso sí, que sean pobres, que vengan a complicar la vida a los que, mal que bien, nos vamos defendiendo, que no traigan al parecer recursos, sino problemas” (Cortina 2017: 9).

Ahora bien, el problema del libro de Cortina está en que para ella la categoría “aporafobia” también remite a algo que se arraiga supuestamente en nuestra naturaleza humana. Pero, ¿no sería posible pensar la aporafobia, al

igual que el racismo moderno, como reflejo de una construcción histórica? ¿Cuál sería, entonces, la configuración histórica que pudiera explicar este miedo a los pobres? Por lógica tendría que ser una sociedad que produce pobreza y exclusión a través de la pobreza tal como lo hacen las sociedades capitalistas.

Estas reflexiones permiten entender, entonces, que un fenómeno puede pensarse desde diferentes acercamientos conceptuales, haciendo referencia a distintas construcciones históricas que no son excluyentes cuando la clave de la comprensión de las realidades históricas son las experiencias de sufrimiento de las personas. La reconstrucción poscolonial toma esta pluralidad de experiencias en cuenta para articular una teoría crítica de la modernidad global lo más completa posible. El ejemplo discutido permite entender que ciertos fenómenos de nuestras sociedades modernas actuales pueden ser comprendidos y criticados a través de enfoques diferentes provenientes tanto de la crítica postcolonial como de teorías de corte marxista.

3. En el esfuerzo de articular una teoría crítica de la modernidad global no deben faltar las razones materiales que condicionan las vidas sociales concretas de las personas. Mientras la deconstrucción postcolonial visibiliza los límites epistemológicos (ver Ortega y Sierra en este *Dossier*), la reconstrucción conecta con experiencias políticas y sociales concretas que se arraigan no en última instancia en las realidades materiales de las sociedades. En este sentido la reconstrucción juega un papel fundamental al conectar la crítica justificada de los límites epistemológicos –esto es: la crítica de la ideología– con la crítica de las condiciones sociales materiales que provocan las experiencias de enajenación y de sufrimiento de las personas en sus vidas concretas. La reconstrucción baja la crítica de las esferas abstractas de reflexiones epistemológicas al nivel de las prácticas políticas y sociales concretas. Solamente así se activan los recursos necesarios que permiten siquiera pensar un proyecto de superación de las condiciones enajenantes, de sufrimiento y de la exclusión.

Como ya hemos visto, los textos reunidos en este *Dossier* se entienden como una suerte de “crítica de la crítica”. En el centro de la primera aportación de Aureliano Ortega y Paloma Sierra se encuentra una lectura crítica de algunos de los representantes de la crítica postcolonial desde América Latina. La autora y el autor insisten en la necesidad de enfatizar con más rigor a la crítica del capitalismo en la crítica postcolonial. La argumentación de Miguel Ángel Urrego se desdobra en el mismo sentido. Ésta se centra en el así llamado “giro decolonial” vertiendo una luz de crítica sobre sus bases epistemológicas que, según el autor, se arraigan en el postmodernismo. En concordancia con lo antes dicho, Urrego también cuestiona la falta de un compromiso más serio con las luchas sociales. El artículo de Arturo Ponce Guadian discute desde una perspectiva crítica a una de las obras clásicas del pensamiento postcolonial, a saber: *Orientalismo* de Edward W. Said.

Notas

¹ Me refiero aquí al escrito *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* publicado por primera vez en 1845 (ahora en: MEW, vol. 2).

² Es a partir de la obra de Frantz Fanon que entendemos con mayor claridad que este sistema clasificatorio no solamente complementa el sistema de clases, sino que también lo puede subvertir. En este sentido también debemos entender cualquier teoría que pretende explicar las realidades de la explotación en la modernidad capitalista como insuficiente, si no reconoce en el racismo un principio complementario.

Referencias

- BAYART, Jean-François (2010), *Le études postcoloniales, un carnaval académique*, París: Éditions Karthala.
- BHAMBRA, Gurminder (2015), “Global Sociology in Question”, en: *Global Dialogue*, <http://isa-global-dialogue.net/global-sociology-in-question> (consultado: febrero 12, 2019).

- BOATCĂ, Manuela (2015), *Global Inequalities Beyond Occidentalism*, London/New York: Routledge.
- CONNELL, Raewyn (2007), *Southern theory/The global dynamics of knowledge in social science*, Cambridge-Crows Nest, Polity Press-Allen & Unwin.
- CORTINA, Adela (2017), *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona: Paidós.
- COSTA, Sérgio (2011), “Found in Networking? Geisteswissenschaften in der neuen Geopolitik des Wissens”, en: René Dietrich, Daniel Smilovski, Ansgar Nünning 2011: *Lost or Found in Translation? Interkulturelle/Internationale Perspektiven der Geistes- und Kulturwissenschaften*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 39-51.
- DE SOUSA Santos, Boaventura (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência para um novo senso comum*, São Paulo, Cortez Editora.
- ENGELS, Friedrich/Karl Marx (1962 [1845]), *Die beilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, en: MEW 2, Dietz Verlag Berlin.
- KERNER, Ina (2011), *Postkoloniale Theorien zu Einführung*, Hamburg: Junius.
- KOZLAREK, Oliver (2014a), *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México, D.F.: Siglo XXI.
- _____ (2014b), “Experiences of Modernity and the Modernity of Experiences” en: Oliver Kozlarek (ed.) (2014), *Multiple Experiences of Modernity. Toward a Humanist Critique of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 9-41.
- MIGNOLO, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options (Latin America Otherwise)*, Durham/London: Duke University Press.
- RANDERIA, Shalini (1999), “Geteilte Geschichte und verwobene Moderne”, en: Jörn Rüsen, Hanna Leitgeb y Norbert Jegelka (eds.), *Zukunftsentwürfe/Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt del Meno, Campus, 1999, pp. 87-96.
- STOLER, Ann Laura (2016), *Duress: Imperial Durabilities in Our Times*, Durham/London: Duke University Press.
- THOMPSON, Michael J. (2016), *The Domestication of Critical Theory*, London: Rowmann & Littlefield.
- YOUNG, Robert J.C. (2001), *Postcolonialism/An historical introduction*, Oxford-Malden, Blackwell Publishers.



SOBRE EL PENSAMIENTO POSCOLONIAL. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA

Aureliano Ortega Esquivel
Paloma Sierra Ruiz
Universidad de Guanajuato

Resumen/*Abstract*

El presente artículo aborda críticamente el pensamiento poscolonial, específicamente a dos de sus representantes latinoamericanos: Boaventura de Sousa Santos y Aníbal Quijano. Teniendo como pilares teóricos al materialismo histórico-dialéctico y a la teoría crítica, e incluyendo voces nuevas surgidas de América Latina como la de la feminista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, el autor y la autora dirigen su crítica a la propuesta poscolonial que desecha el análisis del capitalismo como sistema económico y político. Se discute la nueva propuesta epistemológica del pensamiento poscolonial que olvida las repercusiones contemporáneas en las dinámicas de los sujetos colonizados en relación con los sujetos colonizadores, promovidas por el proyecto moderno y capitalista desde sus inicios. Así mismo, se discute la inconsistencia de aceptar a la democracia representativa como programa político deseable, siendo ésta una de las instituciones nacidas de la imposición colonial de la Modernidad

Palabras clave: Pensamiento poscolonial, epistemología, historia, capitalismo, teoría crítica.

On postcolonial thinking. A critical approach

The article critically addresses postcolonial thinking, specifically two of its Latin American representatives: Boaventura de Sousa Santos and Aníbal Quijano. Taking historical-dialectical materialism and critical theory as theoretical pillars, and including new voices emerging from Latin America, such as that of Bolivian feminist Silvia Rivera Cusicanqui, the authors direct their criticism to the postcolonial proposal that discards the analysis of capitalism as an economic and political system. The article discusses the new epistemological proposal of postcolonial thought that forgets the contemporary repercussions that the modern and capitalist project has promoted from its beginnings in the dynamics between colonized and colonizing subjects, as well as the inconsistency of accepting representative democracy as a desirable political program, this being one of the institutions born of the colonial imposition of Modernity.

Keywords: Postcolonial thinking, epistemology, history, capitalism, critical theory.

Aureliano Ortega Esquivel

Doctor en Filosofía por la UNAM. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad de Guanajuato; con anterioridad ha sido profesor e investigador en instituciones privadas (Enciclopedia de México) y públicas (UNAM, INAH). Ha presentado ponencias y dictado conferencias científicas y de divulgación en eventos nacionales e internacionales. Ha fundado y coordinado, a partir de 2004, el *Seminario de Filosofía de la Historia y Pensamiento Iberoamericano* en la Universidad de Guanajuato. Ha publicado ensayos sobre cultura, política y sociedad en revistas especializadas y suplementos culturales y políticos, tanto mexicanos como extranjeros. Entre sus libros se cuentan: *Juan Diego; Notas sobre la cultura mexicana* [1979]; *El instante de Emilio Uranga* [1993]; *Los grandes problemas nacionales 1995* [1995]; *Las tareas filosóficas del presente* [1999]; *Crisis de la razón histórica* [2000], *Hacia la nada. Ensayo de interpretación histórica* [2000]; *Ideas, políticas e historias del humanismo en Guanajuato* [2001]; *Contribución a la crítica de la razón histórica* [2004]; *La ceguera del Cíclope. Ensayos sobre historia y ciencia* [2009]; *Historiografía e identidad y otros ensayos sobre la filosofía de la historia mexicana* [2009]; *Ensayos sobre México* [2014]; *José Revueltas: Los usos de la dialéctica* [2016] y *Filosofía mexicana* [2019]. En 2010 fue nombrado “Profesor honorario” por la Universidad Autónoma de Madrid. En el año 2014 fundó y actualmente es coordinador de la “Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura” de la Universidad de Guanajuato.

Paloma Sierra Ruiz

Doctorante en Filosofía por la Universidad de Guanajuato; licenciada y maestra en Filosofía por la misma institución. Titular del *seminario monográfico de Walter Benjamin* y del curso sobre *Filosofía mexicana e iberoamericana* en su casa de estudios. Especializada en temas referentes a la filosofía de la historia y su crítica. Ha presentado ponencias en congresos nacionales e internacionales, con textos que profundizan en temáticas de la Teoría crítica, el pensamiento americano y la violencia. Además, cuenta con artículos publicados que ponen de relieve la relación entre la crítica filosófica, el ensayo y los feminismos.

Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros.

Jean-Paul Sartre

Parecería paradójico escribir durante la primavera de 2018 un ensayo sobre el pensamiento poscolonial¹ cuando todo parece indicar que se trata de un espectro, de una *moda* intelectual que está viendo pasar su tiempo. Aunque, en realidad, dado el contemporáneo gusto por lo *zombi* podríamos pensar que desde siempre se trató de una empresa académica, con mucho de propagandístico, gestada en un invernadero institucional y dotada de vida artificial por sus patrocinadores y representantes más conspicuos: entre los primeros, algunos gobiernos e instituciones “progresistas”² dedicados a la investigación social, ONG y entidades variopintas de índole tan opaca como las que sostienen económica y mediáticamente el Foro Social Mundial;³ entre los segundos, el verdadero nervio intelectual del movimiento, un calificado grupo de *Scholars* –intelectuales que alguna vez se reclamaron de izquierda– a quienes el desencanto posmoderno arrojó a los brazos de una nueva forma del pensamiento utópico y del posibilismo forosocialmundialista. Sobre el origen universitario de los estudios poscoloniales, Silvia Rivera Cusicanqui escribe:

Así entonces, los departamentos de estudios culturales de universidades norteamericanas han adoptado los “estudios poscoloniales” en sus currícula, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India (...) sin alterar nada en los “palacios” del Imperio, los estudios culturales de la universidades norteamericanas ha adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y

formas de referencia y contrarreferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes.⁴

Apoyándonos en los señalamientos críticos de la autora mestiza-aymara, es posible afirmar que se trató de un *artificio* porque el pensamiento poscolonial (nos referimos aquí al específicamente latinoamericano), al margen de desarrollarse fundamentalmente en los departamentos de *Cultural Studies* de universidades estadounidenses —lo que no es de ninguna manera contingente porque gracias a los trabajos de Lyotard⁵ y otros autores sabemos que la institución hace al investigador y determina el carácter y el alcance de su investigación, es decir, que el *espacio* en el que se investiga no es inocuo—, fue resultado de un *montaje*, de un diseño nativamente ecléctico, disfrazado de multidisciplinario y “pluriculturalista”, en el que se amalgamaron algunos aspectos críticos del pensamiento posmoderno y el deconstruccionismo derridiano, el neo-cartografismo deleuziano, la teoría de la subalternidad de Gunha y Chakrabarty, algunos temas sobrevivientes de la Teoría de la dependencia y la Teología de la liberación (y su “teoría”), de una versión tropicalizada de la acción comunicativa de Habermas y de la ética de la responsabilidad y la prudencia de Karl Otto Apel; finalmente, de la ambigua recuperación de los discursos, propios o atribuidos, que acompañaron un nuevo ciclo de revueltas y movimientos reivindicativos que desde la segunda mitad de los años setenta emprendieron algunas minorías marginadas de los países subalternos. A lo que todavía es posible agregar el hecho de que esta mixtura ha sido igualmente in-formada por cierto *milenarismo* de clara impronta mesiánica y utópica, y envuelto en una retórica agudamente crítica hacia lo que, a su juicio, se debería dejar atrás: el “eurocentrismo” de las ciencias sociales y algunos de sus productos más envejecidos o ya absolutamente impertinentes para glosar la colonialidad y la subalternidad, principalmente el marxismo. Sobre lo dicho hasta aquí Marcos Roitmann afirma:

En las ciencias sociales las modas se imponen. Emergen como forma innovadora de explicar la cultura, la economía, la ciencia, la filosofía, el arte o la literatura. Asimismo se presentan como un nuevo comienzo de la historia. La realidad se pone patas arriba. Lo decolonial se transforma en una categoría omnicompreensiva. Todo puede ser visto bajo su óptica y sus lentes. Con un lenguaje atractivo, lleno de imprecisiones, barroco, en ocasiones alambicado, pero eficiente, se yergue en comodín, cuya función consiste en encajar las piezas del pensamiento subalterno, justificando la emergencia de un nuevo saber, emancipador, postcolonial.⁶

En efecto, si algo distinguió al pensamiento poscolonial fue, más allá de su retórica barroca y de su calidad de equivalente hermenéutico general, lo complejo de sus cartografías conceptuales y la profusión, casi adámica, de nuevos términos y categorías sociológicas, antropológicas, económicas e históricas; es decir, de esa forma emblemática del “saber” codificado en lenguajes especializados y disciplinas académicas a las que el pensamiento poscolonial manifiesta oponerse —pero a cuyas formas teóricas y retóricas se allana y a cuyos departamentos universitarios pertenece—.

Sin embargo, no es solamente en el espacio de las luchas intelectuales, o en sus vertientes teóricas o epistemológicas, en donde puede diagnosticarse el agotamiento del pensamiento poscolonial, sino en el plano de la *inmanencia histórica*. Sobre todo, en la desventurada apuesta por amarrar su suerte a la de un utopismo/posibilismo amparado en los movimientos emergentes que en el curso de los últimos veinte años habían sido “visibilizados” por los activismos universitarios y los *mass-media* (el “progresismo” latinoamericano representado por los gobiernos de Chávez, Correa, Lugo o Evo Morales, las Primaveras árabes, el neo-zapatismo, los movimientos de indígenas o los Sin Tierra, los *Occupy* y *Post-occupy*, los enérgicos movimientos de mujeres, el ancestral empeño resistente de la población indígena y el Foro Social Mundial) lo que, ante su evidente declinación histórica y política (con excepción del inabarcable movimiento de las mujeres y la inagotable imaginación rebelde de los pueblos indígenas) ha dejado sin sustento *real* y terminado por vaciar de contenido y vida propia al alambicado sistema de ideas que en sus mejores momentos caracterizó la apuesta del pensamiento poscolonial. La derrota electoral

de la iniciativa por un cuarto mandato presidencial de Evo Morales en Bolivia en 2016,⁷ la injustificable defensa de Rafael Correa, presidente ecuatoriano, de la explotación de los campos petroleros amazónicos en favor de las compañías transnacionales y en contra de sus habitantes históricos, el desplazamiento de los gobiernos “progresistas” de Cristina Fernández, Lula da Silva y el religioso Lugo, así como el violento regreso de la extrema derecha a los gobiernos de Argentina, Brasil y Paraguay —en estos dos últimos por vía de un golpe “institucional” efectuado por medios “democráticos”—; el golpe de estado *clásico* en Honduras, la quiebra económica, política, social y cultural de régimen venezolano y el Chavismo, el aplastamiento represivo de las Primaveras árabes, la ya ahora inocultable intrascendencia del Foro Social Mundial⁸ y, en general, el revigorizado clima de hostigamiento, represión, despojo y violencia generalizada contra los y las desposeídas y marginadas que se ha impuesto en los últimos años a lo largo y ancho del continente (incluyendo a las poblaciones subalternas, como la negra y la migrante, al interior de los Estados Unidos), ya no deja espacio al optimismo. La discusión, hoy, ya no puede versar sobre las formas en las que vamos a “pensar alternativamente”, montarnos en una inexistente oferta democrática o aprovechar a favor de la emancipación la apertura al “pluralismo” y sus relatos edificantes, sino sobre los estrechos márgenes de *supervivencia* que por la vía de una resistencia activa —que no se detiene a considerar sus luchas como efecto de “epistemologías situadas”— emprenden espontáneamente quienes sufren la condena en esta tierra.

En las líneas que siguen emprenderemos una crítica, inevitablemente incompleta y manifiestamente *parcial*, sobre algunos de los postulados básicos del pensamiento poscolonial, no porque presumamos que en el futuro próximo sean posibles nuevos desarrollos o giros espectaculares que lo coloquen, otra vez, en las marquesinas que la industria cultural dispone para sus *Academic Stars*, sino porque ya se anuncia un relevo generacional al que le va a ser muy difícil sacudirse la condición de epígono; lo que, en palabras de Marx, significa una nueva “conjura de los necios”:

He aquí [nos dice Marx aludiendo a los epígonos de Saint-Simón] por qué si en muchos aspectos los autores de esos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros (...) y solo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.⁹

El pensamiento poscolonial como un pensamiento *situado*

Aun cuando los orígenes del pensamiento poscolonial puedan remontarse formalmente al tiempo y los hechos de la conquista y la colonización de casi dos tercios del planeta por parte de las potencias europeas entre los siglos XV y XIX, su articulación discursiva —inevitablemente construida en las lenguas *européas*, lo que de todas formas no garantiza de inmediato su plena “visibilidad”— es tan reciente como la segunda década del siglo XX; aunque solamente cobra fuerza a través de los procesos de liberación nacional y descolonización política de un vasto conjunto de naciones de Asia, África y América Latina que sobreviene al fin de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, aun tomando en cuenta intervenciones tan influyentes entre ciertas capas de la intelectualidad “progresista” como las de Aimé Césaire o Franz Fanon, es en el curso de los años ochenta del siglo pasado cuando algunos docentes radicados en los Estados Unidos conformaron un bloque bajo el nombre de “estudios subalternos”, y a través de los trabajos de distintos grupos de investigación, entre los que destaca el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, esbozaron los contornos de lo que hoy, notablemente enriquecidos por autores como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo o Boaventura de Sousa Santos, conocemos como pensamiento poscolonial latinoamericano. Como nadie de quienes lo representan niega el hecho de que su inspiración se remonta a los trabajos de historia, lingüística y sociología crítica desarrollados al interior del pensamiento poscolonial de Guha, Spivak o Chakrabarty, considera-

mos plenamente aplicable a su variante latinoamericana las observaciones de Vivek Chibber relativas a sus orígenes y características generales:

La teoría postcolonial es un cuerpo de ideas muy difuso. Realmente proviene de los estudios literarios y culturales y tuvo su influencia inicial allí. Luego se expandió a través de los estudios regionales, la historia y la antropología. Se expandió en esos campos debido a la influencia de la cultura y la teoría cultural desde los años 1980. Así, hacia fines de los años 1980 y en los primeros años 1990 disciplinas como la historia, la antropología, los estudios sobre Medio Oriente y los estudios sobre el sur de Asia fueron marcados por un fuerte giro hacia lo que conocemos ahora como la teoría postcolonial.¹⁰

Tratándose de una historia que suma casi cuarenta años, y de la diversidad de enfoques y manifestaciones concretas en las que ha cobrado forma, sería aventurado el intento de resumir el conjunto de sus desarrollos y derivas, aunque es posible recuperar y describir las líneas de fuerza del contexto socio-político y cultural en el que se desarrollaron sus intervenciones para, posteriormente, emprender la crítica de algunas de sus características y postulados básicos.

En el primer caso, lo que en términos muy amplios define el estado de cosas en las que emergen y se consolidan las primeras intervenciones del pensamiento poscolonial es, fundamentalmente, el conjunto de transformaciones que hacia los años setenta del siglo pasado impone el fin del ciclo acumulativo de capital llamado “los treinta gloriosos” y el declive y la eminente derrota de las luchas económico-sociales que a lo largo de los años posteriores a la Segunda Guerra hicieron posible y sostuvieron el llamado “estado de bienestar”; es decir, el dramático cambio que a nivel de sus estructuras básicas y sus estrategias de acumulación el capitalismo mundial experimenta de cara a un nuevo ciclo de *decrecimiento* —que se anuncia abiertamente con la crisis del petróleo y la destrucción del “pacto” de Breton Woods—, así como las respuestas que el capital ensaya frente a un enemigo de clase ya seriamente debilitado por el burocratismo, el dogma y sus contradicciones internas, entre las que no es menor la influencia que supone el ocaso y posterior caída del Socialismo real.

No se trata, en principio, de un asunto de índole *teórica*, de la pérdida de credibilidad en el viejo “paradigma epistemológico” encumbrado por la Modernidad, sino de *un nuevo e inédito episodio de la lucha de clases* entre cuyas consecuencias secundarias puede contarse, como fenómeno necesariamente derivado, lo que en el ámbito de la ciencia, la filosofía, la cultura y el arte hegemónicos se llamó *Posmodernidad*. De muchas formas, el pensamiento poscolonial y el discurso filosófico-cultural de la posmodernidad comparten ese mismo suelo histórico, al margen de lo que en el plano de las ideas los emparenta como agudos críticos de la Modernidad occidental.¹¹

Sin embargo, si asumimos con la radicalidad que se merece esa primera afirmación, entenderemos asimismo que el agotamiento que el conjunto de las instituciones burguesas exhiben a partir de los años ochenta del siglo pasado no lo es de “la Modernidad” *in toto*, sino del ciclo de crecimiento económico –y su correlato institucional-cultural– que reinicia en los años de posguerra y muestra los primeros síntomas de su imparable declive en el curso de los años sesenta; motivo por el que podemos afirmar que tanto la totalidad de los discursos en torno a la dialéctica modernidad-posmodernidad como la emergencia del pensamiento poscolonial configuran un *síntoma*, pero no son una causa. De otra manera no podríamos entender la ceñida contemporaneidad que mantienen entre sí los debates universitarios sobre el “fin” de la Modernidad y sus Grandes Relatos (incluido el marxismo) y la violenta ofensiva que en esos mismos años el capital emprende en contra del trabajo, los trabajadores y trabajadoras y sus organizaciones de clase, el vertiginoso relevo de la economía productiva por la creciente financierización y consolidación de los “mercados”, la aceleración y profundización de los procesos de integración macroeconómica llamada “globalización” y el encausamiento de toda la actividad productivo-reproductiva hacia la concentración de la riqueza en unas cuantas manos; un conjunto de fenómenos y medidas *prácticas* que el capitalismo adopta con fines defensivo-reproductivos apoyado en su instinto de clase, su experiencia histórica,

las prescripciones de los organismos de control económico transnacionalizados como el FMI, la OCDE, la Unión Europea o el Banco Mundial y su reinterpretación estratégica a cargo de los *think-tanks* de las corporaciones; aunque instrumentado y aplicado a través del indiscutible *poderío* del que gozan los estados nacionales que los representan. Se trata de un conjunto de prácticas y estrategias de índole económico-política que se amparan ideológicamente en el expediente del agotamiento de la Modernidad y el “fin de los grandes relatos”, así como en el reposicionamiento de “la democracia” y “el mercado” como únicos modelos de relación social que garantizan la estabilidad política y el crecimiento económico de las naciones (Consenso de Washington) y que se justifican políticamente con el discurso de las nuevas *chances* que las “libertades” y la “democracia” otorgan a la representación y la participación social-cultural de las mayorías.

Esto es importante. Durante los últimos cien años la resistencia y la oposición al dominio despótico del capital que tuvo lugar en el seno de las naciones más desarrolladas –y aun la que eventualmente tenía como escenario de sus luchas las naciones subalternas, con todo y sus “atrasos”– descansó sobre los hombros del *movimiento obrero revolucionario*:¹² un abigarrado mosaico de organizaciones cuyo sujeto activo se reconocía en “el proletariado”; agente generador de la riqueza capitalista al que las tradiciones marxista y anarquista reconocían como la única fuerza capaz de transformar el mundo en el sentido de la libertad, la igualdad y la verdadera democracia, resumido todo esto bajo el sustantivo común de *socialismo*. En consecuencia, dicha resistencia y oposición se entendían como formas *antagónicas*, no alternas, de un proceso que finalmente se reclamaba como revolucionario e internacionalista; es decir, un movimiento político y cultural que, dado el carácter y el fin de sus luchas, no podía eludir el uso de la violencia revolucionaria, ya que se fijaba como objetivo práctico la *destrucción* de las instituciones que hacían posible la explotación y la enajenación humanas: la propiedad privada de los medios de producción, el estado burgués y las instituciones burguesas

que las sostenían y las justificaban (las superestructuras) —las que serían suplantadas por formas organizativas del trabajo y la vida social que garantizarían la construcción de una “sociedad de hombres libres”—.

No es menos cierto que a todo lo largo del siglo XX y en una significativa mayoría de naciones llamadas subalternas se verificaron múltiples revueltas, predominantemente campesinas —o asociadas a la propiedad, el uso y la conservación de la tierra—, que por vías paralelas, sin desafiar la idea de que una transformación verdaderamente revolucionaria tendría como protagonista y guía al proletariado, fijaban en su ideario el socialismo o, por lo menos, la construcción de los emplazamientos en los que en un futuro no lejano se podría llegar a él. Se partía del hecho de que el movimiento obrero y el movimiento campesino no tendrían que presentarse como opuestos, sino como complementarios, aunque no dejaba de señalarse con mayor o menor énfasis que mientras en el “primer mundo” el movimiento obrero había experimentado un crecimiento continuo que le permitía eventualmente poner en riesgo cierto y serio el poder burgués, en el “tercer mundo”, por razones históricas y económicas insoslayables, su reducido número, aunado a su debilidad política, no alcanzaba la nota de principal agente revolucionario que, así, recaía casi naturalmente en los movimientos campesinos radicalizados. A esta condición, es decir, a la existencia real y militante de dos grandes *clases sociales* en las que se reconocía la potencia y la intención revolucionarias, en el curso de los años sesenta —en razón inversamente proporcional a la burocratización y al anquilosamiento de las organizaciones obreras y sus partidos, que paulatinamente dejaban de reconocerse como revolucionarias o abiertamente socialistas o comunistas— se sumaron y entraron en escena de los movimientos reivindicativos, en el Primer mundo, los distintos grupos de mujeres, las “minorías” raciales, la juventud, los movimientos por la diversidad sexual y otras manifestaciones de la subalternidad *interna* de Occidente; mientras en el Tercer mundo tenía lugar un corrimiento análogo en el que, sin desaparecer de la escena los movimientos campesinos radicales, ahora se les sumaban la juventud, los grupos de mujeres y otros personajes sociales o

culturales como la pequeña burguesía y comerciantes en ruina, los movimientos ciudadanos demandantes de servicios básicos, las víctimas de despojos, fraudes o promesas incumplidas, los poseionarios y poseionarias –mujeres campesinas cuya lucha por alcanzar la igualdad con los hombres en la repartición de tierras aconteció a todo lo largo del siglo XX–, el amplio elenco de la “precariedad”. Sin embargo, lo que en el curso de los años ochenta y noventa del siglo pasado reconfiguró radical y definitivamente el mosaico de la subalternidad latinoamericana y el carácter de sus luchas fue la revelación de la presencia ancestral, pero hasta entonces (casi) *invisible*, de grandes masas de indígenas movilizadas en torno de un enorme abanico de reclamos y afrentas producidas en el curso secular de los procesos de colonización y de los saldos insolutos de una descolonización dejada a medias; pero igualmente de voces indígenas que, no tan ocasionalmente, respondían a las amenazas en contra de su existencia misma. A las dos condiciones mencionadas podría sumarse una tercera: el hecho de que una mala lectura, o una lectura apresurada de la presunta democratización de la vida política del subcontinente –propiciada por la sustitución de regímenes militares golpistas por novísimas “democracias” y, con ellas, el accidentado arribo a los gobiernos de algunas naciones latinoamericana de políticos “progresistas”– situaba los debates sobre la emancipación latinoamericana en un nuevo punto de inflexión cuyos pendientes básicos ya no parecían ser exclusivamente *prácticos* –puesto que los cambios ya “estaban sucediendo ante nuestros ojos”–, sino *teóricos*.

Es aquí en donde entra en escena el pensamiento poscolonial, bajo el argumento de que una vida social normada por la democracia representativa y el mercado es un “buen momento” para reconducir la siempre aplazada reivindicación de las mayorías de las naciones subalternas. Se trata, como puede leerse en el *Manifiesto inaugural* del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, de un momento cargado de buenos augurios:

El actual dismantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por los

efectos de los *mass-media* y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y actuar políticamente. A su vez la redefinición política y cultural de América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales.¹³

De modo que el pensamiento poscolonial, que por una parte asume que las sociedades latinoamericanas *están en vías de ser plenamente democráticas* y que el final del comunismo desplaza o hace inútiles los proyectos revolucionarios, ahora echa de menos, como complemento inaplazable de dicha democratización y de la construcción de sociedades “plurales”, un enérgico proceso de “reconceptualización del pluralismo” y de las condiciones efectivas en las que subsiste y se reproduce al interior de las naciones latinoamericanas la condición de subalternidad. Es decir, ante la necesidad de que el proceso democratizador sea pensado y realizado adecuadamente, y con ello hacer justicia plena a la mayorías subalternas de los países latinoamericanos, es preciso hacer frente a la condición de “no existentes” a que las remiten el pensamiento y las prácticas hegemónicas en la economía, la política y la cultura, dominadas por el “capital global” y, sobre todo, por los paradigmas científicos e ideológicos de Occidente.¹⁴

Para su presentación en sociedad, el pensamiento poscolonial no omitió consideraciones críticas sobre la “globalidad capitalista” y las condiciones *materiales* de existencia y lucha práctica de los grupos subalternos, marginados, minoritarios y vulnerables, pero finalmente cifró su apuesta en el ámbito exclusivo del saber, específicamente en el espacio de la epistemología. “La resistencia política de este modo necesita tener como postulado la resistencia epistemológica”.¹⁵ Con ello Boaventura de Sousa Santos, uno de sus teóricos más destacados, no deja lugar a dudas: la resistencia epistemológica, sea lo que esto sea, es un *postulado* de la resistencia política. La teoría tiene preeminencia sobre la práctica entre los intelectuales porque los subordinados *reales* “ya están haciendo lo suyo”. Aunque hay que agregar algo más; la calidad de teóricos que se atribuye

a los autores más importantes del pensamiento poscolonial les es imputable porque regularmente no se asocia con ninguna *práctica* anticolonialista o reivindicativa concreta; pero, principalmente, porque su quehacer no va mucho más allá ni es muy distinto a la escritura y la lectura de ponencias en congresos internacionales.¹⁶ No se trata, pues, de *militantes* sino de simpatizantes intelectuales de los grupos subalternos que por el hecho mismo de *situar* su pensamiento en la academia —o, cuando mucho, en el ámbito de las asesorías o consultorías a gobiernos “progresistas”—, permanecen ajenos a toda traza de *praxis* política transformadora; por lo que terminan por situar su pensamiento en el ámbito de la pura *representación*, de la glosa sociológica presuntamente crítica de lo que *ya es* y que, de acuerdo con su propio dicho, no reclama la transformación radical del mundo como antesala de algo verdaderamente nuevo, sino la “mejora” de una realidad social y cultural que ya es “casi” democrática y “casi” igualitaria: con tal de que un nuevo Estado, refundado sobre la base de los valores propios de la “pluriculturalidad” y de una “ecología de saberes” *ahora sí* permita que se escuche lo que sobre sí mismos y el mundo tendrían que decir los sujetos subalternos. Con lo dicho quedan establecidas las coordenadas por las que se desplaza el pensamiento poscolonial: la emergencia de movimientos, personajes y sujetos sociales que luchan por el reconocimiento y la emancipación y un movimiento de carácter intelectual que pretende articular comprensivamente aquellas luchas y poner a su favor la crisis de los relatos históricos, económicos, sociológicos y filosóficos emblemáticos de la Modernidad, con el objetivo explícito de proponer y desplegar nuevos-viejos saberes para entender y cambiar el mundo. Se trata de un emprendimiento con el que, en general, no se podría estar en completo desacuerdo. Los problemas se presentan, sin embargo, cuando el pensamiento poscolonial anuncia las formas específicas en las que lleva a cabo su programa.

Subalternidad y ecología de saberes; condiciones de posibilidad de una “utopía realista”

Para referirse a la amplitud, pero también a la ambigüedad de los postulados teóricos del pensamiento poscolonial, Vivek Chibber señala:

Al discutir la teoría vas contra un problema básico: debido a que es tan difusa, es difícil establecer cuáles son las proposiciones medulares, de modo que antes que nada es difícil saber exactamente qué criticar. Además quienes la defienden son capaces de refutar cualquier crítica señalando otros aspectos que pudiste haber dejado de lado en la teoría, diciendo que te limitaste a los aspectos erróneos.¹⁷

Con ello, el crítico indio destaca dos características diferenciales del pensamiento poscolonial: lo difuso de sus “proposiciones medulares” y la inmoderada profusión de nuevas y complicadas cartografías enunciativas, categorías y conceptos. Sin embargo, es posible descifrar lo esencial del pensamiento poscolonial en aquello a lo que su nombre apela. En primer lugar a una vieja-nueva forma de pensamiento hasta ahora “invisible” que fundaría su *derecho* a ser tomada en cuenta, primeramente, en su existencia ancestral misma, por supuesto, pero, sobre todo, en su *eficacia* para conocer y decir lo que no puede ser conocido y dicho por las formas hasta ahora hegemónicas y dominantes de saber, cuyas fuentes y registros de legitimidad se remontan a las que la Modernidad estableció para fundarse y legitimarse ella misma; proceso que no por casualidad, sino por *historia*, aconteció en Europa. En segundo lugar, al hecho, igualmente histórico, de que aquel saber pudo ser “invisible” porque pertenece a las naciones y pueblos que sufrieron procesos de colonización por parte de las naciones europeas, las que no sólo impusieron a las colonias su *dominio* económico y político por medio de la violencia de las armas sino su *hegemonía* social y cultural a través de su lenguaje y, sobre todo, su *saber*, con lo que el saber originario de aquellas naciones y pueblos sufrió una descalificación sumaria, quedó a la sombra y, sin embargo, resistió en los márgenes del sincretismo, la hibridación o el

mestizaje cultural. En tercer lugar, y como resultado crítico de las dos ideas anteriores, la afirmación enfática de que el saber colonial, es decir, europeo o “eurocéntrico”, carece de elementos y recursos cognoscitivos adecuados para captar, representar y comprender una realidad radicalmente distinta a la europea. Lo que en resumen hace imperativo postular un saber diferente, alternativo y crítico, al saber “eurocéntrico”.

Por lo pronto, al hilo de esos tres postulados podemos reconocer un amplísimo conjunto de problemas cuyos ámbitos de discusión han pertenecido tradicionalmente a la historia, la economía, la sociología, la filosofía, la lingüística y la crítica cultural, pero presentados de tal modo que es posible reducirlos a un factor determinante: el *carácter* de las formas en que históricamente se verificó la relación de dominio-hegemonía que en el pasado mantuvieron entre sí un Sujeto-*agente* colonizador (Europa/Occidente) y un Sujeto-*ente* colonizado (América Latina), el que, justamente ahora, reemprende la lucha por el reconocimiento de su condición de Sujeto-*agente* como premisa de su emancipación. Postulado así, el enunciado problemático en el que se basa el programa por el reconocimiento y la emancipación que proponen las posturas poscoloniales no es básicamente histórico, sociológico, filosófico, económico o político —*aunque de hecho no deje de ser precisamente todo eso*— sino eminentemente epistemológico, y puede sintetizarse así: ¿sobre qué *régimen de verdad* deberá originarse, legitimarse y probar su pertinencia un *saber* adecuado a las necesidades históricas de reconocimiento y emancipación que reclama la realidad colonizada y poscolonizada de las naciones latinoamericanas?

La respuesta que en nombre de todo el pensamiento poscolonial nos ofrece Boaventura de Sousa Santos a ese enunciado problemático es ya proverbial, y se nombra “epistemología del Sur”:

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática, las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo.¹⁸

A lo que agrega con respecto al Sur:

El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la mayoría de esas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista.¹⁹

Como en casi todo lo que pone en circulación el pensamiento poscolonial, en las consignas anteriores se mezclan tantas cosas que, como apuntaba Chibber más arriba, “es difícil establecer cuáles son las proposiciones medulares”. Sin embargo, es posible reconocer en ellas: 1) un registro propiamente *epistemológico*: la “producción y valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento”; 2) un registro *moral-reivindicativo* referido a “quienes han sufrido de manera sistemática, las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo” o aquello que bajo la expresión “Sur” constituye “una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global”; 3) un registro *político* esbozado en las referencias a “las prácticas de las clases y grupos sociales” que sufren la injusticia pero igualmente a la “resistencia por superarlo a minimizarlo” y que por ello son o representan un Sur “anticapitalista, anticolonialista y antiimperialista”; y, finalmente 4) un registro *histórico* que denuncia al capitalismo y al colonialismo como *causas* “del sufrimiento, la desigualdad y la discriminación”. Se trata, como todo aquí lo indica, de un inagotable programa de investigación y eventual “lucha” que a lo largo de muchos años tanto el propio Santos como un nutrido grupo de pensadores y pensadoras han ido paulatinamente resolviendo, de modo que sería imposible entrar siquiera a su análisis completo y quimérico e intentar una respuesta general que hiciera justicia a cada uno de sus tópicos, por lo que aquí solamente intentaremos abordar algunos puntos que consideramos importantes.

En primera instancia pocos y pocas serían quienes, asumiendo el pensamiento crítico, estarían en contra de un programa de tal naturaleza, cuya necesidad reivindicativa se prueba día a día en la oscura y trágica realidad de nuestros pueblos. Aunque el problema, si de emancipación se trata, no es constatar el hecho desnudo de la explotación, la desigualdad y la invisibilidad, sino sus *causas*. Y es aquí en donde nos encontramos con la primera de las muchas inconsistencias del pensamiento poscolonial, cuando a pesar de sus alambicadas argumentaciones dejan en un plano de *indecibilidad* el fondo histórico en el que se desarrollaría el drama de la colonización y sus expresiones específicamente culturales, la ‘colonialidad’ y la ‘poscolonialidad’. Porque para quienes se dedican al pensamiento poscolonial la *colonización* de los pueblos que ahora se llaman latinoamericanos fue un proceso eminentemente bélico, económico y político, mientras la *colonialidad* es todavía hoy un fenómeno o un conjunto de fenómenos específicamente culturales que sobreviven a los procesos políticos de descolonización.²⁰ El origen de este desplazamiento conceptual reposa a su vez en otras dos fracturas que tampoco se explican satisfactoriamente: la identidad-irreductibilidad de capitalismo y colonialismo y la distinción entre dominio y hegemonía. Vayamos por partes, aunque por lo pronto sea ya visible una característica argumentativa del pensamiento poscolonial: el descoyuntamiento *analítico* de procesos que son históricamente indiscernibles; una estrategia epistemológica que, paradójicamente, ha sido la característica central del pensamiento de la modernidad occidental, de la que con tanto ahínco se deslindan.

El referente histórico esencial es el proceso de colonización europea de las naciones del Nuevo Mundo que sobrevino al llamado “descubrimiento” de 1492, lo que provocó la destrucción de sus pueblos o su reducción a esclavitud y otras formas de explotación y apropiación del trabajo de sus habitantes. Pero si bien se trata de una empresa colonialista porque “la modernidad occidental es originariamente colonialista” y aun aceptando que “...desde el siglo xv el capitalismo no es pensable sin el colonialismo, ni el colonialismo sin el capitalismo”, “capitalismo y colonialismo

no se confunden".²¹ El eje de esta distinción analítica parece anclarse en el carácter y el objeto de la *destrucción/construcción* que provocan uno y otro, aunque finalmente no queda claro qué sea lo que realmente los distingue. O todavía peor: que aquello que supuestamente los distingue no lo sea en absoluto o provenga de una mala lectura de las cosas. Cito en extenso a Santos porque su dicho es, o termina siendo, lo que Hilary Putnam llama "un argumento que se refuta a sí mismo":

A pesar de estar mutuamente constituidos, capitalismo y colonialismo no se confunden. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo, en cuanto relación política, como se verificó históricamente, pero no lo puede hacer sin el colonialismo en cuanto relación social, aquello que, siguiendo a Aníbal Quijano podemos designar por colonialidad del poder y del saber. Como caracterización posible del colonialismo, una caracterización suficientemente amplia para abarcar todo el polimorfismo de éste, propongo lo siguiente: el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que establecen una privación de la humanidad en su parte más débil como condición para sobreexplotarla o para excluirla como descartable. El capitalismo, en cuanto formación social, no ha de sobreexplotar a todos los trabajadores y por definición no puede excluir y descartar a todas las poblaciones, pero, por otro lado, no puede existir sin poblaciones sobreexplotadas y sin poblaciones excluidas. No ha de confundirse capitalismo con colonialismo, tampoco se puede confundir la lucha anticapitalista y la lucha anticolonial o poscolonial, pero ninguna de ellas puede ser llevada a cabo con éxito sin la otra.²²

Al respecto quizá Aníbal Quijano puede ser más claro, pero la afirmación de fondo es la misma: la distinción lógica y ontológica entre dos procesos históricos que, empero, no son posibles el uno sin el otro; y los que no deben confundirse, lo cual es razonable para el pensamiento poscolonial porque, uno, el capitalismo es un proceso básicamente *material* cuyas consecuencias son de orden económico-político; mientras el otro, la colonialidad, es un proceso que se verifica en el ámbito de las prácticas socioculturales y, básicamente, en las esferas del saber y los sistemas de signos; sobre todo los que asignan lugares y roles sociales y culturales a los sectores colonizados: lo que Quijano llama "la colonialidad del poder y del saber"²³ y que, reconceptualizado por Santos, resulta ser el conjunto de procesos sociales y culturales por cuya mediación la parte colonizadora del

mundo *niega la humanidad en su parte más débil*, la parte colonizada, como condición para sobreexplotarla o para excluirla como descartable. Lo que todavía resulta insuficiente, porque aun cuando capitalismo y colonialismo son “parte integrante de la misma constelación de poderes”²⁴ que, en efecto, construyen las condiciones en las que una porción de la humanidad es explotada y marginada por la otra, la separación analítica y clasificatoria que implica la distinción capitalismo/colonialismo, que expuesta por el pensamiento poscolonial implica la “separación” analítica de materialidad/subjetividad (otro *defecto* capital que el pensamiento poscolonial imputa al saber occidental) provoca un nuevo efecto de oscurecimiento y, lo que es peor, no cuenta con justificación alguna. Al respecto, en talante autocrítico, B. S. Santos escribe en referencia al peligro que se corre al sobredimensionar el discurso y las prácticas simbólicas en los estudios poscoloniales:

Los estudios poscoloniales han sido predominantemente estudios culturales, análisis críticos de discursos literarios y otros de mentalidades y subjetividades sociales, ideológicas y prácticas simbólicas que presuponen la jerarquía colonial y la imposibilidad para el colonizado de expresarse en sus propios términos, los cuales se reproducen incluso después de que el vínculo político colonial ha terminado. Se trata de una investigación importante pero que, si se queda confinada a la cultura, puede correr el riesgo de ocultar, de oscurecer la materialidad de las relaciones sociales y políticas que hacen posibles, cuando no exigen, la reproducción de estos discursos, ideologías y prácticas simbólicas.²⁵

Con este señalamiento aparentemente quedaría claro que la exageración de la importancia de cualquiera de sus términos sería un error manifiesto; pero si bien se refuerza con ello la tesis de su distinción, *no agrega nada respecto al carácter complementario pero contradictorio de sus vínculos*. A menos que el asunto no sea la problemática analiticidad/indiscernibilidad sin más, sino la renuncia o la incapacidad teórica para plantear la cuestión en un plano abiertamente *dialéctico*. Un plano en el que la distinción-identidad entre capitalismo y colonialismo ya no aparece como una paradoja, sino como el resultado necesario de las condiciones en las que contemporáneamente se construyen la realidad y el *sentido* de la rea-

lidad, y que no puede obviar el hecho de que ese sentido no se produce como efecto de una imposible separación entre un término material y otro simbólico, sino, por el contrario, de un intercambio *metabólico* entre ellos en donde a la modificación de uno sucede la modificación de otro y viceversa, en donde todo objeto instrumental o práctico, desde un simple desarmador hasta el estado, una encíclica papal o el código de comercio, son siempre “cosas” significativas o dotadas de sentido y “mensajes” que se resuelven en prácticas concretas; postulado dialéctico señalado ya por el propio Marx y expuesto brillantemente por Bolívar Echeverría:

En tanto proceso de “realización”, el proceso de reproducción social posee necesariamente una dimensión dentro de la cual *él mismo es un proceso de producción y consumo de significaciones*. El proceso de “realización” sólo puede llevarse a cabo en la medida en que procede como ciclo comunicativo, como movimiento que, al producir/consumir objetos, sintetiza a un sujeto carente de unidad consolidada o de figura preestablecida. Al “realizar” objetos, el sujeto social debe realizarse: debe crear o re-crear su propia identidad social o esencia política.²⁶

Este *horror Dialecticae* parece ser otro de los problemas que enfrenta el pensamiento poscolonial y fuente en la que bebe su defecto analítico-clasificadorio, como puede referirlo ahora la problemática del *dominio* y la *hegemonía*. En principio, y quizá por leer a Gramsci en clave poscolonial y no marxista, la separación-identidad resulta sumamente superficial: *dominio*, asociado al uso de la violencia física, es una forma de ejercicio del poder que se manifiesta en la esfera política; *hegemonía*, asociada al uso de la violencia simbólica, es una forma del poder que manifiesta en el ámbito de la cultura; para el pensamiento poscolonial una forma de poder específicamente cultural que se verifica en el horizonte del *saber*. Nada de lo dicho es manifiestamente falso, pero sí incompleto. Incompletud que no colma en forma alguna el amplísimo conjunto de afirmaciones ahistóricas y abstractas sobre la “invisibilidad” o la “inexistencia” a la que, de acuerdo con los pensadores citados, son reducidos los lenguajes, las tradiciones y los saberes de los sujetos colonizados. Motivo, además, de que sus luchas anticapitalista y anticolonial se fijen como meta la cons-

trucción de un “pensamiento postabismal”, una “ecología de saberes” y una “globalización contra hegemónica”²⁷ y no la destrucción definitiva del régimen de producción capitalista y de su institución emblemática: el estado. Aquí parece repetirse el error que afea el par capitalismo-colonización, y su galimatías paradójico podría enunciarse así: “No hay dominio sin hegemonía, aunque no hay hegemonía sin dominio, pero no son lo mismo”. Por ello Quijano, que posee una formación marxista más sólida, sostiene que la colonialidad no es un fenómeno *exclusivo* del saber y la cultura, sino también del poder. Aunque con ello no salva al argumento del naufragio analítico, porque el problema dialéctico de la identidad-diferencia entre capitalismo-colonialismo y dominio-hegemonía no es una cuestión de nombres y mucho menos de refinamientos conceptuales, sino de realidades históricas. Si por lo menos Santos o Quijano hubieran sacado del armario y desempolvado sus lecturas y apuntes althusserianos podrían haber encontrado una referencia explícita a lo que el marxista francés llamó –en clara alusión a la dialéctica histórica entre lo material y lo subjetivo, entre el estado y su poder, sus aparatos ideológicos y sus prácticas– la “materialidad de la ideología”,²⁸ y con ello adoptar con más cuidado, o menos inocencia, una concepción propia de la tradición sociológica más conservadora.

El tópico es central porque sobre él descansa la justificación del rechazo del pensamiento poscolonial al saber eurocéntrico. El instrumental crítico referido al capitalismo fundado en un paradigma eurocéntrico, afirman, no es en modo alguno apto para explicar la realidad compleja de un fenómeno como la *colonialidad* porque para captar su esencia hace falta el “otro lado”, es decir, lo que precisamente el pensamiento eurocéntrico anula e invisibiliza: la voz y el testimonio de los sujetos colonizados. De este modo, el pensamiento eurocéntrico podría ser tendencialmente hábil para aplicarse al colonialismo –que es finalmente uno de los modos de manifestación concreta de la expansión y dominio global del capital–, pero de ningún modo a un fenómeno simbólico-cultural que estaría a caballo entre el capitalismo y el colonialismo: la *colonialidad*.

Es decir: todo el saber eurocéntrico, por el hecho de haberse construido con el objetivo de conocerse a sí mismo, es declarado sumariamente inhábil para conocer una realidad contradictoria y violenta que el binomio capitalismo-colonialismo provocan, pero que queda “fuera de él” y para la que no tiene concepto, o bien, para la que ensaya conceptos que no resuelven el problema de su ajenidad sino la agravan. En consecuencia, la especificidad radical de la colonialidad y la poscolonialidad merecen pesarse de otra forma. De una forma en la que sea posible incluir lo anteriormente excluido por el saber dominante, como pueden serlo desde la existencia y la *humanidad* misma de los sujetos colonizados hasta sus más eficaces formas de saber y de expresión. Lo que a su vez requiere dos condiciones básicas: por una parte el rescate, la recuperación y la puesta en valor de los saberes y las expresiones propias de los sectores subordinados, las que no sólo portan una rica tradición de resistencia y lucha, sino una idea del mundo y de la vida que se sustrae y enfrenta al “pensamiento abismal”, es decir, a la fragmentación y las “separaciones”²⁹ que caracterizan al paradigma epistemológico eurocéntrico; por otra, lo que más arriba caracterizamos como la “facultad adámica” de volver a renombrar las cosas, porque sus viejos nombres ya no corresponden, o nunca correspondieron, a las realidades que pretendieron aprehender; o bien, porque se trata de realidades “emergentes”, inéditas, no necesariamente nuevas, pero hasta ahora “invisibles”.

Adiós a Marx, pero no tanto...

Constituye una nota distintiva del pensamiento poscolonial y de su estrategia de rescate de los “saberes invisibilizados” el distanciamiento de lo que sus autores y autoras llaman los “sustantivos críticos”: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, frente de masas, etc. Y, por supuesto, el que sintetizaría programáticamente a todos ellos: revolución.³⁰ Ni más ni menos porque dichos sus-

tantivos, además de su desgaste, se refieren a realidades ajenas que nunca cuadraron con la realidad latinoamericana, en donde, afirman, *jamás se implantó el capitalismo propiamente dicho*, por lo tanto, ni la Modernidad ni sus anhelos universalizantes. De una lectura sesgadamente posmoderna de la realidad el pensamiento poscolonial extrajo algunas conclusiones de orden teórico, a veces incompletas y siempre apresuradas, que, ante la confusión, declaraban la crisis y el inminente “fin” de los paradigmas epistemológicos a cuya pauta hasta ahora se habían ceñido los estudios sociales y culturales (todos ellos provenientes del “Norte global”), y reclamaron la necesidad de un nuevo paradigma capaz de sobreponerse a los errores y límites de quienes les antecedieron, entre otros, el error de aplicar modelos de interpretación apropiados a la Modernidad occidental y sus registros sociales, económicos, políticos y culturales a realidades históricas y culturales que, dada su especificidad radical, no cabían en las estrecheces de aquellas conceptualizaciones. Una vez más V. Chibber lo plantea elocuentemente:

El argumento avanza así: las categorías universalizantes asociadas con el pensamiento de la Ilustración son legítimas en la medida que lo es la tendencia universalizante del capital. Y los y las teóricos postcoloniales niegan que el capital se haya de hecho universalizado, o lo que es más importante, que alguna vez pueda universalizarse a lo largo del globo. En tanto el capitalismo no ha ni puede universalizarse, las categorías desarrolladas por gente como Marx para entender el capitalismo tampoco pueden ser universalizadas (...) Esto significa para la teoría postcolonial que las partes del globo donde la universalización del capital ha fallado necesitan generar sus propias categorías. Y lo que es más importante, significa que teorías como el marxismo que tratan de utilizar las categorías de la economía política, no solo son equivocadas, sino que son eurocéntricas, y no solo eurocéntricas sino que son parte del impulso colonial e imperial de Occidente. Y de ese modo están implicadas en el imperialismo.³¹

Ahí en donde Chibber dice Ilustración podemos decir Modernidad capitalista, y en donde se refiere a la tendencia universalizante del capital podemos encontrar, en el plano del conocimiento, la denuncia poscolonial a la “colonialidad del saber”. De esa manera despejamos un nuevo

elemento emblemático del pensamiento poscolonial: la tesis de la universalización fallida del capitalismo para construir un dominio y una hegemonía efectivamente “globales”; o para decirlo de otra forma: la idea de que el capitalismo propiamente dicho jamás se implantó en América Latina, por lo que es consecuente desestimar lo que teorías “eurocéntricas” como la sociología, la economía política o el marxismo pudieron decir sobre la realidad latinoamericana.³² Pero aquí, el pensamiento poscolonial da por bueno algo que debería ser probado, y que vuelve a poner sobre la mesa la distinción, nunca resuelta satisfactoriamente, entre capitalismo y colonialismo. El argumento es el siguiente: las naciones y pueblos de lo que ahora es América Latina fueron colonizadas por estados todavía renacentistas anclados en sus propias luchas por dejar atrás el orbe feudal, de modo que las instituciones políticas, económicas y culturales que trasplantaron al Nuevo Mundo no eran ellas mismas ni plenamente modernas ni específicamente capitalistas. Aunado a ello, sucede que ahí en donde los pueblos originarios no fueron arrasados debido a su número o la fortaleza de sus relaciones socio-culturales (México, el Ande) el régimen colonial tiene que ensayar diversas formas de dominio y hegemonía entre las que se imponen, además de la fuerza sin más, la hibridación y el mestizaje; con ello, formas de acumulación de riqueza, explotación y subordinación que no sólo se alejan ostensiblemente del capitalismo, sino que aun impiden su implantación y desarrollo pleno. Destáquese lo siguiente: no se afirma la inexistencia absoluta de instituciones capitalistas en el sub-continente, sino una presencia y una implantación *fallidas*. Porque, de no ser así, la sentencia que afirma la articulación indisoluble entre capitalismo y colonialismo no tendría sentido, aunque, siendo así, la colonialidad del poder y del saber adquiere un alto valor idiosincrático, único, específico.

El problema es que no es posible afirmar que los procesos de hibridación y mestizaje que sufren las instituciones europeas en América Latina impidan pensar la historia del sub-continente como un capítulo, propiamente central, del proceso de acumulación capitalista; lo que, de

otra parte, tampoco impide aplicar a su análisis el *corpus* con el que se piensa, pero sobre todo con el que se *critica*, el hecho capitalista. Si sus prejuicios no les impidieran leer correctamente a Marx (o aun a Immanuel Wallerstein, su supuesto aliado) quienes asumen el pensamiento poscolonial podrían entender que la condición de universalidad del capitalismo no es una aspiración ideológica o el resabio historicista y hegeliano de su discurso apologético, sino una *condición de posibilidad práctica*. En el capitalismo, asumido como sistema-mundo, no existe un “afuera”: la exclusión, la marginación, incluso la “inexistencia” de grandes conglomerados humanos no es un accidente, es parte de sus estrategias de dominio y de ejercicio de su poder. La colonización europea en América no es un fin en sí mismo ni responde al espíritu emprendedor de sus ejecutantes, es el recurso práctico, bélico, institucional y cultural *del capital en su fase de acumulación originaria* para que los sujetos colonizados, a través de instituciones coloniales, pero también capitalistas, se integren en alguna de las inabarcables cadenas de mercancías que garantizan –no necesariamente en los enclaves coloniales, pero si en algún lugar del sistema-mundo– la *realización* de la acumulación y la reproducción ampliada de *plusvalía*; América ya era una pieza maestra del sistema-mundo capitalista aun antes de haber sido “descubierta”. Si quienes con tanta enjundia señalan la impertinencia de las ideas de Marx para la comprensión de la colonialidad pensarán con más cuidado el sentido que portan las categorías de “plusvalía absoluta” y “plusvalía relativa” o, con más razón, los pasajes del Capítulo VI (inédito) de *El capital*, en donde se introduce la distinción entre “subsunción formal” y “subsunción real” del trabajo al capital, podrían estar en condiciones de entender que el capitalismo no necesita construir una sola fábrica en la selva amazónica para sumar eficientemente a su cuota media de plusvalía el trabajo semi-esclavo de sus pobladores; pero mejor aún: el *no-trabajo* de aquellos a quienes confina a la marginación.³³ Sin embargo, como confiesa Santos: “La idea de *exterioridad* a la modernidad occidental es central en la formulación del poscolonialismo”.³⁴ Exacto, porque desde el postulado

de la “exterioridad” es posible sostener, así sea “en el abismo”, las tesis básicas de la colonialidad, entre ellas, la idea de que en América Latina no hay *clases sociales* en sentido estricto, sino *razas*,³⁵ y que el imaginario que se construye en torno a la sociedad y la cultura —generado y radicado exclusivamente en la esfera de lo simbólico— requiere como herramientas críticas para “descolonizarse” de recursos igualmente simbólicos, fundamentalmente de saberes que han remontado la colonización por vía de la hibridación o el mestizaje o que nunca fueron (del todo) colonizados, como el pensamiento indígena.

Porque parece que, en el fondo, para el pensamiento poscolonial no solamente se trata de distanciarse de los “sustantivos críticos”, sino de toda perspectiva práctica y revolucionaria. El programa “radical” del pensamiento poscolonial no llega más allá de la “refundación del estado”, con lo cual su anticapitalismo y aun su anticolonialismo resultan paradójicos, o mejor, masivamente *utópicos*. Existen en estos pasajes del pensamiento poscolonial muchos aspectos definitivamente ingenuos, incapaces siquiera de representar el profundo dramatismo que en el mundo *real* exhiben las luchas de las comunidades desposeídas. Uno de ellos es, precisamente, su confianza en la posibilidad de “refundar el estado”,³⁶ o bien, de utilizar las supuestas *chances* que ofrecen los procesos de democratización del subcontinente para hacer posible otro tipo de redistribución de la riqueza o el reconocimiento y la emancipación de los subalternos. Como si la democracia contemporánea no hubiera ya mostrado su condición *mítica*³⁷ y su ineficacia estructural para cumplir la promesa de libertad y equidad o los mínimos del caduco “estado de bienestar”, inclusive en el “Norte global”.

Sin embargo, esa condición ingenua y utópica del pensamiento poscolonial se exhibe con toda su crudeza en uno de sus postulados básicos: la epistemología. Citemos a Santos y su explicación del “fin” de los “sustantivos críticos”:

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era “propietaria” de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia de las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos *socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación,*

frente de masas, etc. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos han desaparecido. En los últimos 30 años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por los adjetivos con los que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa, deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales.³⁸

Al margen de la ambigüedad con la que Santos maneja los “sustantivos” teoría crítica y teoría crítica “eurocéntrica”, lo que le permite conservar una distancia casi aséptica con respecto a aquello que discute, lo que su argumentación prepara es el terreno en el que es posible considerar legítima la apropiación “crítica” de sustantivos *adjetivados* cuando garantizan que aquello que “no se podía decir” bajo la hegemonía epistemológica del “Norte global” permita ahora entrar en un debate, establecer una discusión en presunta calidad de pares. Lo que es sólo el primer paso. “La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate, pero no le permite discutir los términos del debate, y mucho menos discutir por qué opta por un debate dado y no otro”.³⁹ Está claro que para Santos eso no basta, por lo que afirma: “La eficacia del uso contrahegemónico de conceptos o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de su uso”.⁴⁰ Para alcanzar y acaso superar positivamente esa conciencia, agrega, sería preciso “discutir los términos del debate”, es decir, discutir las reglas básicas o el código general de lo que se discute y de los instrumentos de la discusión; es decir, enfrentar duelísticamente lo “hegemónico” a lo “contrahegemónico” en un ámbito discursivo que no puede ser sino tendencialmente *común* a los antagonistas. Lo que desafortunadamente implica, de entrada, un planteamiento *utópico*: la renuncia —o la suspensión *pactada*— de los *poderes y derechos de hegemonía del pensamiento hegemónico*; poderes y derechos que no provienen ni de una elección ni de un accidente, sino de un proceso

histórico que funda y prueba su eficacia, su *terrenalidad*, diría Marx, en el hecho estructural de que son “ellos” quienes establecen los términos de la discusión porque, mientras no se transformen radicalmente las condiciones reales, concretas, *materiales* en las que ejercen su hegemonía, todo “hablará a favor de su dominio”.⁴¹ Sobre esa condición material y simbólica del dominio y la hegemonía capitalistas escribe Bolívar Echeverría:

El conjunto de leyes de acuerdo al cual se organizan las posibilidades de figuración concreta del sujeto social en su autorreproducción implica necesariamente un código general que organiza las posibilidades concretas de su comunicación o su significar. Y así como ese conjunto de leyes cambia históricamente, lleva una tendencia estructural en su modificación y califica positiva o negativamente en referencia a ella a toda acción social posible, así también el código general sigue esa tendencia básica en su dinámica específica y califica como verdaderos o falsos, según se adecúen o no a ella, todos los mensajes concretos posibles.⁴²

Si de acuerdo con el pensamiento poscolonial ha de emprenderse desde luego un debate en contra del pensamiento hegemónico, sería de provecho tener en cuenta esto. Las ideas dominantes no lo son única y exclusivamente con base en su capacidad para “invisibilizar” al antagonista, sino son capaces de ello, y de mucho más, porque su impronta apologetica se inscribe y *parasita* el código general en el sentido de sus intereses. De manera que una oposición, un debate en términos duelísticos, esté condenada de antemano a inclinarse a favor del discurso dominante.

Asumiendo esto, es innegable que la crítica al paradigma epistemológico “eurocéntrico”, la denuncia de la condición de colonialidad como un proceso semiótico-cultural y la reivindicación de los saberes de los subalternos, esbozan la posibilidad de entender que la radicalidad y la persistencia del dominio y la hegemonía del hecho capitalista-colonialista reposan, también, en su capacidad de resignificación de los mensajes y conjuntos de signos que “prueban” la verdad y la necesidad de su dominio. De ahí, también, la insistencia del pensamiento poscolonial en habilitar y potenciar las capacidades críticas y deconstructivas de los “saberes subalternos”. Pero eso no se logra únicamente a través de la propuesta

de una epistemología declarativamente contrahegemónica, sino de una anti-epistemología que sea ella misma capaz de burlar el cerco de su resignificación afirmativa. Pero el pensamiento poscolonial no ha podido hacerlo coherentemente porque su crítica, obsesionada por los pendientes simbólico-semióticos de la colonialidad, olvida o deja para mejor ocasión la crítica de aquello que la hace posible: la articulación histórica del capitalismo y el colonialismo. Como consecuencia de esa inconsecuencia, aquello a lo que la crítica poscolonial ya no tiene acceso es, por una parte, al hecho de que esa capacidad de resignificación a su vez reposa en las condiciones *materiales* del dominio; esto es, en la capacidad del capital para perpetuar las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales para “valorizarse a sí mismo” a través de una miríada de procesos concretos en los que se realizan y cobran concreción las relaciones de propiedad y las relaciones de producción que no por el convencimiento, sino por la fuerza impone. Pero, por otra parte, el pensamiento poscolonial tampoco accede a la consideración crítica de que el capital y el capitalismo no son fenómenos exclusivamente metropolitanos, y que el secreto de su *astucia sistémica* consiste en su capacidad para subordinar o subsumir procesos productivos y cadenas de mercantilización que, en sí mismos, posiblemente no tengan traza alguna de capitalistas –como pueden serlo las formas de explotación y acumulación de riqueza que ensayan quienes colonizaron y colonizan a América Latina: la esclavitud, el trabajo forzado, las encomiendas, las plantaciones, la estancia o la hacienda y el trabajo doméstico–, pero que, *inevitablemente inscritos en alguna cadena de mercantilización*, de una manera u otra y desde el inicio de la colonización contribuyeron a la generación y acumulación mundial de capital.⁴³

Poscolonialidad y gatopardismo

En varios lugares y ocasiones Bolívar Echeverría llamó la atención sobre dos vicios que desde siempre aquejaron al pensamiento “progresista”

latinoamericano: el *utopismo* y el *voluntarismo*. Al cabo del tiempo transcurrido parece ser que no sólo ambos vicios sobreviven en las ideas y las prácticas del pensamiento “progresista”, sino que han sido heredados y finalmente fundidos en el seno del pensamiento poscolonial. Una vez más Santos toma la palabra en el marco de la oposición entre lo que él llama la “posmodernidad celebratoria” y el “posmodernismo de oposición”:

En vez de la renuncia a proyectos colectivos, propongo la pluralidad de proyectos colectivos articulados de modo no jerárquico por procedimientos de traducción que sustituyen a la formulación de una teoría general de la transformación social. *En vez de la celebración del fin de la utopía, propongo utopías realistas, plurales y críticas.* En vez de la renuncia a la emancipación social, propongo su reinvencción. En vez de la melancolía, propongo el optimismo trágico. En vez del relativismo, propongo la pluralidad y la construcción de una ética que parta desde abajo. En vez de la deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna, profundamente autorreflexiva pero inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia que ella funda. En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas por la promoción del pasaje de la acción conformista a la acción rebelde.⁴⁴

Tenemos en estas líneas el apretado esbozo del programa específicamente *político* del pensamiento poscolonial. A partir de aquí, Santos avanza un abultado elenco de postulados teóricos, emplazamientos estratégicos y acciones prácticas cuya reformulación y renombración continúa a lo largo de muchos años vuelve engañoso y difuso su sentido; sin embargo, el talante utópico y la condición voluntarista de su posición quedan intactos, así pretendan ser realistas, plurales y críticos. Porque el fondo utópico y voluntarista del programa poscolonial no se juzga por sus buenas intenciones, sino por su confianza en que éstas bastan para neutralizar el poder y la hegemonía de sus antagonistas; poder y hegemonía que reposan en la capacidad del capital para resignificar, en su favor, todo discurso que no impida o rompa, acaso *violentemente*, la posibilidad de su sub-codificación apologética. Pero ese rompimiento tampoco puede darse al margen de una *praxis* radicalmente transformadora. Otra vez escuchemos a Silvia Rivera Cusicanqui:

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización, antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, *convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora*. Un “cambiar para que nada cambie” que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de “pongueaje cultural” [servidumbre personal, A. O y P. S.] al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva.⁴⁵

Pero el pensamiento poscolonial no se propone una *praxis* radicalmente transformadora sino una “acción rebelde” que conserva como objetivo esencial la “refundación del estado”, esta reingeniería cultural y estatal representada por los documentos constituciones nacionales de países como Bolivia y Ecuador, entre cuyos propósitos se inscribe un nuevo “pacto redistributivo”, el reconocimiento de “las ausencias” y “los y las ausentes”, la “pluralidad” y la “interculturalidad”, sin detenerse a pensar que el cumplimiento de un programa de esa naturaleza, al margen de la abolición de la propiedad privada y de la destrucción de las condiciones materiales y sociales de producción y reproducción ampliada del capital, incluido el estado, es tanto o más quimérico que la *promesse de bonheur* de la Modernidad.

Notas

¹ En este trabajo la expresión “pensamiento poscolonial” nombra el conjunto de intervenciones que se articula en torno a la crítica del pensamiento “eurocéntrico” todavía hegemónico y a su presunta *incapacidad* para aprehender y expresar la “otredad radical” o la posibilidad contrahegemónica del pensamiento, la vida y las expectativas de futuro de los pueblos y naciones que sufrieron procesos de colonización y descolonización; a lo que oponen la presunta pertinencia conceptual y epistémica de un “pensamiento otro” (pos abismal, fronterizo) arraigado en la memoria, tradiciones, usos y costumbres socioculturales de los pueblos “marginados”, “resistentes”, “indígenas” u “originarios”; mismo que, a su juicio conserva, a diferencia del ya caduco pensamiento eurocéntrico, una perspectiva emancipatoria, igualitaria y ecológica. Cabe agregar que dado lo limitado del espacio con el que contamos dejaremos fuera de nuestra intervención el análisis de las contribuciones que a ese respecto han hecho autores como Gayatri Spivak, Ranajit Guha o Dipesh Chacravarty y nos centraremos en el examen crítico de algunas ideas de pensadores latinoamericanos, considerando al portugués Boaventura de Sousa Santos como “de casa”.

² A lo largo de este artículo conservaremos el uso de las comillas con una clara intención irónica, ya que “progresismo”, “democracia”, “visibilidad” y muchos otros términos de uso común en el lenguaje poscolonial requieren ser sometidos a un proceso crítico de profunda desfetichización.

³ Ver, Michel Chossudovsky, “El movimiento antiglobalización y el Foro Social Mundial. ¿Es “Otro Mundo” posible?”, en *Ojos para la paz*, <http://www.ojosparalapaz.com/author/michelchossudovsky/>, asimismo, en la misma publicación, “Fabricando disidencia; globalistas y elites controlan movimientos populares”, <http://www.ojosparalapaz.com/author/michelchossudovsky/> Consultado el 08/04/2014.

⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwua. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, pp. 57-58.

⁵ Ver, Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, Cátedra, 1987.

⁶ Marcos Roitman, “El boom de los estudios poscoloniales”, en *La Jornada*, México, 25/02/2018.

⁷ Es al respecto muy significativo y sintomático el hecho de que el triunfo del No a Evo se haya sustentado en distritos electorales mayoritariamente indígenas, y que éstos vuelvan a ser los protagonistas de revueltas y protestas reivindicativas que no dejan tan bien parado al primer estado “pluricultural” de orbe. Ver. Esteli Puente y Pablo Regalsky, “El NO a Evo y el desmantelamiento de la comunidad indígena en Bolivia”, en *Herramienta*, primavera de 2016, #58, consultado en <http://www.he->

rramienta.com.ar/revista-herramienta-n-58/el-no-evo-y-el-desmantelamiento-de-la-comunidad-indigena-en-bolivia, el 02/02/2018.

⁸ Michel Chossudovsky, “El movimiento antiglobalización y el Foro Social Mundial...”

⁹ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 65.

¹⁰ Ver, Vivek Chibber, *Post Colonial Theory and the Specter of Capital*, New York, Verso, 2013. Las citas han sido tomadas de: Jonah Birch, “La teoría postcolonial en debate: Entrevista a Vivek Chibber”, en *Marxismo crítico*, <https://marxismocritico.com/category/a-la-calle-que-ya-es-hora/>, consultado el 04/04/2016.

¹¹ Ver, Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI/CLACSO, 2009, pp.17-21 y 336-360.

¹² Distinguiamos aquí el movimiento obrero revolucionario de otras formas de organización de la clase trabajadora que no se reclaman revolucionarias como las mutualidades, las cooperativas de ahorro y consumo o los sindicatos: formas de organización y lucha que reclaman mejores condiciones de trabajo y vida para sus asociados entre las que no se excluye cierta violencia (las huelgas, por ejemplo) pero que no reclaman una transformación estructural y definitiva del hecho capitalista. La lectura esencial respecto al carácter revolucionario o reformista del movimiento obrero sigue siendo el *Manifiesto del partido comunista*, de K. Marx y F. Engels.

¹³ Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. “Manifiesto inaugural”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, M. A. Porrúa, 1998.

¹⁴ Ver, B. S. Santos, *Una epistemología...*, asimismo, B. S. Santos, *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, México, Siglo XXI, 2010, B. S. Santos y María Paula Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur (perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014; Sandro Mezzadra (Comp.), *Estudios poscoloniales, Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

¹⁵ B. S. Santos, *Una epistemología...*, p. 179.

¹⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Cb'ixinakax...*, p. 62.

¹⁷ Jonah Birch, “La teoría postcolonial en debate...”.

¹⁸ B. S. Santos, *Refundación del estado...*, p. 49.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2015, pp. 201-242.

²¹ B. S. Santos, *Una epistemología...*, pp. 350.

²² *Ibid.* p. 351.

²³ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en B. S. Santos y M. P. Meneses, *Epistemologías...* pp. 67-105.

²⁴ B. S. Santos, *Una epistemología...* p. 353.

²⁵ *Ibid.* p. 352.

²⁶ Bolívar Echeverría, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986, p. 38, subrayado nuestro.

²⁷ *Ibid.* p. 229.

²⁸ Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *Escritos*, Barcelona, LAIA, 1974, p. 148.

²⁹ Edgardo Lander, “Ciencias sociales. Saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber...*, pp. 14-20.

³⁰ B. S. Santos, *Refundación...* p. 33.

³¹ Jonah Birch, “La teoría postcolonial en debate...”.

³² Ver, Arturo Escobar, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber...*, pp. 113-143; Fernando Coronil, “Naturaleza del poscolonialismo; del eurocentrismo al globocentrismo”, en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber...*, pp. 87-111.

³³ Karl Marx *El capital, libro I, capítulo VI (inédito)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 54-76.

³⁴ B. S. Santos, *Una epistemología...*, p. 340. Subrayado nuestro.

³⁵ A. Quijano, “Colonialidad del poder...”, p. 80 y ss.

³⁶ B. S. Santos, *Refundación del estado...*, pp. 85-130.

³⁷ Bolívar Echeverría, “Posmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista/UNAM, 1997, pp. 39 y ss.

³⁸ B. S. Santos, *Refundación del estado...*, p. 33.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ “Al burgués —escribe Marx— le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, *por cuanto este mismo lenguaje es un producto de la burguesía*, razón por la cual, lo mismo en el lenguaje que en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás”. Karl Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1972, p. 266, subrayado nuestro.

⁴² Bolívar Echeverría, “Definición del discurso crítico”..., pp. 41 y 42.

⁴³ Ver, Silvia Rivera Cusicanqui, *Cb'ixinakax...*, pp. 53-54, en donde esboza su hipótesis de la “Modernidad indígena” y la “recolonización” como fenómenos que serían impensables sin la existencia de un sistema-mundo y de la integración de circuitos comerciales “globales”. Ver, Fredric Jameson, *Representar El Capital. Una lectura*

del Tomo I, México, FCE, 2013, También se puede consultar el importante conjunto de intervenciones que Marx y Engels dedicaron al colonialismo y su relación compleja con el capitalismo en K. Marx y F. Engels, *Sobre el colonialismo*, Córdoba, Pasado y Presente, 1973, o bien, el famoso capítulo XXIV de *El capital*, “La llamada acumulación originaria”, K. Marx, *El capital, crítica de la economía política*, México, FCE, 1972, pp. 607-649.

⁴⁴ B. S. Santos, *Una epistemología...* 341, subrayados nuestros.

⁴⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, *Cb'ixinakax...*, p. 62, subrayados nuestros.

Referencias

- ALTHUSSER, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *Escritos*, Barcelona, LAIA, 1974.
- BIRCH, Jonah, “La teoría postcolonial en debate: Entrevista a Vivek Chibber”, en *Marxismo crítico*, <https://marxismocritico.com/category/a-la-calle-que-ya-es-hora/>, consultado el 04/04/2016
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Mendieta, Eduardo (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, M. A. Porrúa, 1998.
- CHIBBER, Vivek, *Post Colonial Theory and the Specter of Capital*, New York, Verso, 2013.
- CHOSSUDOVSKY, Michel, “El movimiento antiglobalización y el Foro Social Mundial. ¿Es “Otro Mundo” posible? En *Ojos para la paz*, 08/04/2014, consultado en: <http://www.ojosparalapaz.com/>
- CUSICANQUI, Silvia Rivera, *Cb'ixinakax utxiwua. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- DE Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (Eds.), *Epistemologías del sur (perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014.
- DE Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI/CLACSO, 2009.
- _____, *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, México, Siglo XXI, 2010.
- ECHVERRÍA, Bolívar, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986.
- _____, “Posmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista/UNAM, 1997.
- JAMESON, Fredric, *Representar El Capital. Una lectura del Tomo I*, México, FCE, 2013.

- LANDER, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2015.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, Cátedra, 1987.
- MARX, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1972.
- _____, *Sobre el colonialismo*, Córdoba, Pasado y Presente, 1973.
- _____, *Manifiesto del partido comunista*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- MARX, Karl, *El capital, libro I, capítulo VI (inédito)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- _____, *El capital, crítica de la economía política*, México, FCE, 1972.
- MEZZADRA, Sandro (Comp.), *Estudios poscoloniales, Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.
- PUENTE, Esteli y Regalsky, Pablo, “El NO a Evo y el desmantelamiento de la comunidad indígena en Bolivia”, en *Herramienta*, primavera de 2016, #58, consultado en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-58/el-no-evo-y-el-desmantelamiento-de-la-comunidad-indigena-en-bolivia>, el 02/02/2018.
- ROITMAN, Marcos, “El boom de los estudios poscoloniales”, en *La Jornada*, México, 25/02/2018.



Recepción: 10 de octubre de 2018
Aceptación: 1 de febrero de 2019

INCONSISTENCIAS TEÓRICAS Y POLÍTICAS DEL GIRO DECOLONIAL EN UNA ÉPOCA DE AUGE DE LAS EXTREMAS DERECHAS EN AMÉRICA LATINA

Miguel Ángel Urrego
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

En el presente artículo¹ elaboramos un balance crítico del denominado Giro Decolonial. Para ello consideramos tres aspectos: su origen en el postmodernismo; los problemas de la noción de lugar de enunciación y las contradicciones de conceptos tales como eurocentrismo; finalmente, analizamos las implicaciones políticas de las hipótesis de los decoloniales. Explicaremos cómo esta propuesta no se sostiene teóricamente desde aproximaciones como la de historia de la lectura o del libro y, en segundo lugar, cómo algunos de sus planteamientos, a pesar de sus permanentes expresiones de apoyo al zapatismo o a los gobiernos de izquierda, no contribuyen al desarrollo de la lucha social y política contra el capitalismo y, por el contrario, favorecen el auge de las extremas derechas en nuestro continente.

Palabras clave: Giro Decolonial, Decolonialidad, Lugar de Enunciación, Eurocentrismo, Derecha.

Theoretical and political inconsistencies of the Decolonial Turn at a time of growing influence of the extreme right in Latin America

The article presents a critical review of the so-called Decolonial Turn. Three aspects of this turn are considered: its origin in postmodernism; the problems of the notion of place of enunciation and the contradictions inherent to concepts such as eurocentrism; finally, we analyze the political implications of decolonialist hypotheses. We explain how the proposal does not hold theoretically on the basis of approaches such as the history of reading or the book and, secondly, how some of its manifestations, despite their repeated expressions of support of Zapatismo or of left-wing governments, do not contribute to the development of the social and political struggle against capitalism and, on the contrary, favor the rise of the extreme right in our continent.

Keywords: Decolonial Turn, Decoloniality, Place of Enunciation, Eurocentrism, Right-wing.

Miguel Ángel Urrego

Doctor en Historia, miembro del Instituto de Investigaciones Históricas y del NAB del Doctorado de Filosofía de la UMSNH y del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel II). Especialista en temas de historia intelectual y política de América Latina, siglos XIX y XX. Coordinador de la Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina (REIAL). Este texto se elabora en el marco de actividades de año sabático gracias a la beca del Conacyt y a la hospitalidad de la Goethe-Universität de Frankfurt am Main, en particular la del profesor Roland Spiller.

Se afirma que el Giro Decolonial o Descolonial (GD) no expresa propiamente un colectivo unificado, pues existen diversas posturas teóricas y metodológicas, hay transformaciones en la exposición de las ideas y cambios teóricos en los miembros fundadores. No obstante, hay un conjunto de ideas comunes, de autores citados, de conceptos empleados, etc., que nos permiten hablar de una tendencia claramente identificable debido a que tienen similar origen teórico; asumen que la categoría de colonialidad tiene la misma importancia que las nociones de plusvalía en Marx e inconsciente en Freud; destacan el concepto de raza como central a la hora de explicar el orden social y político construido en América Latina desde el siglo XVI; vienen trabajando como un grupo por cerca de dos décadas; y especialmente porque han acuñado una serie de conceptos y un lenguaje que los identifica.² Finalmente existe una reivindicación de la denominación, pues muchos investigadores se autodefinen como decoloniales, al igual que las publicaciones especializadas, sin importar la variedad de los temas que estudian (ecología, feminismo, pedagogía, etcétera).³

El debate promovido en los últimos años por el denominado Giro Decolonial ha cuestionado la forma de entender los conceptos de ilustración, modernidad, universalidad y colonialidad al establecer, en primer lugar, que la modernidad se origina a partir de 1492 y que, por tanto, la Ilustración y las revoluciones del Atlántico pueden ser consideradas como una segunda modernidad, fundamentalmente de carácter europeo. En segundo lugar, consideran que la modernidad debe ser concebida junto a la colonialidad como dos caras de la misma moneda. La colonialidad se manifiesta en diversos terrenos por lo que puede afirmarse la existencia de una colonialidad del saber, del ser, etcétera. En tercer lugar, sostienen que el colonialismo español creó un modelo de organización de la sociedad y la economía, del orden político y cultural, de las relaciones de género, etc., que se basó en el concepto de raza, por lo que la noción

de clase social deja de ser operativa. Finalmente, la modernidad/colonialidad se expresa en una visión europea, machista, racionalista y de extrema violencia que recibe el nombre de eurocentrismo y, por ello, no es adecuado utilizar los pensadores ni la ciencia europea sino reivindicar el lugar de enunciación y volver a las epistemologías prehispánicas.

A pesar de la pertinencia de algunos de los cuestionamientos de este grupo de intelectuales —que como lo veremos no son nuevos en la historia de la filosofía—, por la aparente radicalidad de sus afirmaciones o la importancia de su inclinación por la causa de los subalternos creemos que existe un variado tipo de debilidades teóricas y metodológicas en sus concepciones y unas muy cuestionables implicaciones políticas de sus fundamentos, por lo cual se hace necesaria una revisión de su propuesta a partir de una crítica desde la historia y la filosofía. Para el desarrollo de nuestro punto de vista —que en lo fundamental es el de un historiador que coquetea con la filosofía— nos detendremos únicamente y de manera breve en tres aspectos: el problema del origen y la legitimación del grupo; el rechazo al eurocentrismo y la reivindicación del lugar de enunciación; y las implicaciones políticas de la postura Decolonial.

1. El origen y la legitimación de una tradición

El Giro Decolonial descansa sobre un conjunto variado de principios, entre ellos el de ser el lugar más avanzado y único enfoque válido para realizar crítica hoy día. Para ello, sin embargo, introduce sistemáticamente trampas en la argumentación, diríamos que es una estrategia en su necesidad de lograr el reconocimiento de su proyecto. Tal propósito se busca, en primer lugar, reclamándose herederos de lo más avanzado del pensamiento latinoamericano, según algunos de sus voceros es el último peldaño de una larga tradición, lo cual, como veremos más adelante, no es del todo cierto, pues la mayor parte de ellos ha establecido fuertes

críticas a estas mismas tradiciones. Eduardo Escobar al explicar el origen del grupo modernidad/colonialidad señala que existen:

(...) a number of factors that could plausibly enter into the genealogy of this group's thinking, including: liberation theology from de 1960s and 1970s; debates in Latina America philosophy and social science around notions of liberation philosophy and autonomous social science (e.g. Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzalez Casanova, Darcy Ribeiro); dependency theory; debates on Latin America modernity and postmodernity in the 1980s, followed by discussions on hybridity in anthropology communications and cultural studies in the 1990s; and, in the United States, the Latin American Subaltern Studies Group.⁴

En segundo lugar, se resalta el hecho de que se trata de la síntesis de muchas propuestas. Ramón Grosfoguel en un artículo de 2006, que el lector puede encontrar en varias versiones en revistas o libros de las cuales Grosfoguel también es editor, señala que su propósito es articular cinco perspectivas decoloniales: “world-systems analysis (Wallerstein, 1974), coloniality of power (Quijano, 1991), U.S. Third World Feminism (Moraga y Anzaldúa, 1983), philosophy of liberation (Dussel, 1977) and border thinking (Mignolo, 2000)” y, reiteramos, las considera a todas críticas “decoloniales” (Escobar, 2002: 1 y 2).

En tercer lugar, se reivindican como una forma distinta de pensar, situada en los bordes del sistema: “the MC program should be seen as another way of thinking that runs counter to the modernist narratives (Christianity, liberalism, and Marxism); it locates its own inquiry in the very borders of systems of thought and reaches toward the possibility of non-eurocentric modes of thinking” (Escobar, 2002: 2).

Esta forma de plantear el origen del grupo modernidad/colonialidad se aparta de la manera como Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel presentaron el Giro Decolonial. En efecto, para estos autores el origen del grupo debe buscarse en los inicios de la década del noventa. Por ello su explicación comienza con las actividades del *Coloniality Working Group* que dirigía el sociólogo puertorriqueño Kelvin Santiago y culmina con

la defensa de la noción de lugar de enunciación con la que rechazan el postmodernismo, la Teoría Postcolonial y los Estudios Subalternos.⁵

La primera trampa de la argumentación consiste en incluirse como parte de una tradición –término que emplea Escobar– y ser el último peldaño del pensamiento crítico. Sin embargo, la relación del grupo modernidad/colonialidad y luego del Giro Decolonial con las corrientes mencionadas nunca se explica y, por el contrario, muchos han elaborado comentarios despectivos hacia las mismas opciones que menciona Escobar. La pregunta es entonces: ¿cómo se reivindica la pertenencia a una tradición? ¿Cómo se puede afirmar que hacen parte de una tradición, de la teología de la liberación, por ejemplo, en la que dos de los componentes (teología y marxismo) se catalogan como “narrativas modernas” y expresiones del eurocentrismo?

Nótese, además, que no existe ningún reconocimiento por parte de los autores mencionados al marxismo. Olvidando que precisamente uno de los orígenes del concepto de eurocentrismo y de crítica al mismo se debe al marxismo, a la elaboración que hizo Samir Amin. Lo cual no es gratuito, pues si hay algo que caracteriza al Giro Decolonial es precisamente ser antimarxista, pero preguntamos: ¿cómo se puede hacer referencia a las corrientes críticas en América Latina sin mencionar al marxismo?⁶ ¿Cómo considerar algunas de estas escuelas sin contemplar el marxismo? Lo paradójico, sin embargo, es que, en sus inicios, cuando no habían roto con las Teorías Postcoloniales tan decididamente, la relación con Marx era distinta pues se reconocían sus aportes. Luego a medida que el grupo fue trabajando el rechazo fue casi absoluto. Veamos con ejemplos este tránsito.

En las primeras reuniones del grupo modernidad/colonialidad Marx aparece como uno de los artífices de la crítica, refiriéndose a las teorías postcoloniales se dice: “El propósito de este ejercicio era doble: por un lado, provincializar las pretensiones universalistas y civilizatorias de la cultura europea; por el otro, desenmascarar la supuesta neutralidad política de las llamadas ciencias humanas, *continuando y renovando de esta manera el proyecto marxista de la ideologiekritik*” (Castro-Gómez, Guardiola, Millán, 1999: 10).⁷

Sin embargo, luego observamos cómo Marx es presentado como un eurocéntrico, identitario, occidental y que no entiende la naturaleza del colonialismo, señala Grosfoguel:

Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 64).

Por su parte, Santiago Castro-Gómez señala que Marx es heredero de las tesis de Hegel de los “pueblos sin historia”; que para Marx el colonialismo no es un fenómeno digno de ser considerado por sí mismo; que lo percibe como un tránsito necesario para el advenimiento del comunismo; y que nunca vio que tenía incidencia en las prácticas ideológicas de la sociedad (Castro- Gómez, 2005: 16 y 19).

Pero, cuando se rechaza este tipo de afirmaciones por sus imprecisiones o incluso tergiversaciones, algunos decoloniales señalan que Marx es un pensador aún útil y que subyace en la crítica decolonial. ¿Cómo explicar esta dualidad? Por el hecho, creemos nosotros, de que permanentemente se busca construir artificialmente la pertenencia de los decoloniales a una tradición de resistencia del pensamiento latinoamericano.⁸ Como lo veremos más adelante, con esta estrategia se trata únicamente de lograr un efecto de legitimación. Si se hace parte de lo más crítico del pensamiento latinoamericano, ¿cómo dudar de la nobleza del Giro Decolonial?

La segunda trampa es ocultar el origen en el postmodernismo y el pos-estructuralismo. Aunque Escobar es muy cuidadoso en no negar el hecho de que el grupo modernidad/colonialidad “finds inspiration in a number of sources, from European and North American critical theories of modernity and postmodernity to South Asian subaltern studies, Chicana feminist

theory, postcolonial theory, African philosophy; many of this members operate within a modified world systems perspective” (Escobar 2002: 2). Sin embargo, la mayor parte de los autores prefieren evitar cualquier referencia directa a este origen teórico.

La trampa consiste en reivindicar un pensamiento crítico latinoamericano y el lugar de enunciación pero a la vez desarrollar una fuerte postura postmoderna.⁹ Pero como veremos existe al exponer el concepto de lugar de enunciación y explicar la necesidad de oponerse a la pretensión de universalidad del pensamiento europeo un rechazo sistemático a corrientes como la Teoría Postcolonial, el postmodernismo y los Estudios Subalternos. Por otra parte, se tiende a obviar que quienes se consideran piedras angulares de los decoloniales (Mignolo, Santiago-Castro) tienen como referencia teórica al posestructuralismo y en particular a Foucault y no a los pensadores latinoamericanos. De hecho existen notables diferencias entre las escuelas críticas latinoamericanas y el Giro Decolonial, aunque también cambios permanentes de criterio, tal como sucede con Enrique Dussel, quien pasó de criticar a miembros del Giro Decolonial, especialmente a Castro-Gómez, por ser postmodernos, a señalar que la Filosofía de la Liberación y en particular él ya había expuesto críticas al eurocentrismo o reivindicado a las mujeres, es decir que no había tal novedad en los decoloniales y que simplemente eran una continuidad de su proyecto filosófico.¹⁰ No obstante, más recientemente utiliza los nombres de las dos corrientes –decolonialidad y Filosofía de la Liberación– como sinónimos.¹¹ Por otra parte, miembros del GD han expresado críticas a Dussel, especialmente Santiago Castro-Gómez, y en menor grado Mignolo (Castro-Gómez 1996).¹²

Pero aún más, se liga el concepto de colonialidad a la legitimización del Giro Decolonial, a la institucionalización de esta corriente como la “única” opción posible, en palabras de Castro-Gómez y Grosfoguel: “Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse *como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas*” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 21). Con tal afirmación, ¿quién osaría cuestionar algo?

Posteriormente se produce la institucionalización de una serie de conceptos que se retoman constantemente por los autores que se reclaman exponentes del Giro Decolonial, que además emplean una permanente estrategia: citarse mutuamente... el objetivo es lograr el efecto ya señalado: institucionalizar el GD como la única “teoría crítica” latinoamericana posible. A los ya citados ejemplos de Escobar y del texto *El Giro Decolonial* habría que sumar varios ejemplos de este citarse mutuamente y en algunos casos autocitarse ininterrumpidamente. Actitud que repiten otros autores que rodean y alaban permanentemente al grupo principal. Se dirá que esto es común y necesario dada la necesaria presentación de la perspectiva decolonial en el medio intelectual latinoamericano, pero la estrategia la seguimos encontrando en una gran cantidad de artículos que hablan de pedagogía, feminismo, ecología, etcétera.

Además de este permanente autocitarse y repetir muchas veces la misma idea, recientemente algunos que defienden tal corriente tratan de dar un paso adicional en la legitimación repitiendo que el GD suma y supera las anteriores propuestas críticas del pensamiento latinoamericano (Gandarilla 2016: 257).¹³ Los nuevos conceptos que van a caracterizar a este grupo son, entre otros, sistema moderno colonial; colonialidad del poder; diferencia colonial y colonialidad global; colonialidad del ser; eurocentrismo; epistemologías y pensamiento no eurocéntrico; exterioridad; transmodernidad; pensamiento borde; epistemología borde; y hermenéutica pluritópica.

No obstante, la estrategia empleada tiene varios problemas señalados al inicio: uso a comodidad de los autores, radicalismo verbal antioccidental y anti eurocéntrico y condena al empleo de filósofos europeos en algunos casos y en otros no. Pero lo que nos parece más grave es que el afán por la novedad los lleva a no citar a los autores que han originado los conceptos y las propuestas, como lo hace Quijano con la centralidad de la noción de raza. Hay que señalar que la propuesta tiene una importante tradición en la perspectiva negra elaborada en Estados Unidos, donde Quijano trabajó por varios años. Uno de los tantos autores no

reconocidos es Cedric J. Robinson, quien publicó un famoso texto en 1983 en el cual llamó la atención sobre las limitaciones del marxismo para estudiar la problemática de la raza, en el hecho de que se basa en un modelo europeo y en la necesidad de vincularse con las tradiciones africanas, casi el mismo programa de los decoloniales (Cedric 1983).¹⁴ Pero si uno se detiene un poco entenderá que otras nociones, como la lucha contra el eurocentrismo, la noción de colonialidad, la reivindicación de otras filosofías periféricas se venían exponiendo desde varias décadas atrás, tal como lo hicieron quienes estudiaron la filosofía africana, árabe y oriental, los negros, los chicanos, las mujeres, etc., y sin embargo las explicaciones y categorías se nos presentan como novedosas y elaboradas por los decoloniales. Es tan evidente este defecto que quienes tienen origen caribeño, donde también hay significativos desarrollos del marxismo negro a lo largo del siglo XX, deben aceptar que la centralidad de la raza no es de Quijano, lo más extraño es que Dussel nos presenta esta propuesta como el último desarrollo del marxismo latinoamericano.¹⁵

Por otra parte, cuando se enfatiza en la noción de colonialidad del saber y se reivindica una tradición de “nuestros” pensadores: Guamán Poma, Frantz Fanon, Aimé Césaire en nombre de una epistemología borde o del lugar de enunciación, ¿cómo colocar en el mismo terreno a pensadores como Dussel, Quijano o Grosfoguel? ¿Acaso Dussel no viene de una larguísima reflexión en torno a filósofos catalogados como “eurocéntricos” (cristianismo, Marx, Levinas, Apel, etcétera)? ¿Acaso miembros del Giro Decolonial no han reivindicado a Foucault como un autor indispensable? Y ¿acaso este filósofo no ha venido siendo clasificado como posestructuralista y piedra angular de la Teoría Postcolonial y catalogado como pensamiento crítico aunque válido según algunos decoloniales, por su lugar de enunciación, únicamente para Occidente? De manera que reducir la discusión al lugar de nacimiento de los autores empobrece el debate.

El problema del punto de partida, de las fuentes teóricas, del origen de los conceptos, de la valoración de las escuelas críticas latinoamericanas, etc., no es un problema menor y, por el contrario, nos permite

constatar la existencia de un proyecto postmoderno que erige una postura aparentemente radical pero que tiene implicaciones políticas muy cuestionables.

2. Colonialidad, eurocentrismo y lugar de enunciación

El Giro Decolonial ha justificado su propuesta a partir de la articulación de tres conceptos: colonialidad, eurocentrismo y lugar de enunciación. Con ellos plantea no solamente un rechazo al postmodernismo, las Teorías Postcoloniales, los Estudios Subalternos, el marxismo, es decir todo lo que no es latinoamericano, y a la vez abre las puertas a quienes sugieren un retorno a las epistemes indígenas.

Para explicar la colonialidad comienzan por señalar que al arribo de los españoles se creó un orden fundado en la raza que no solamente significó la explotación de los recursos económicos y el dominio político, sino que creó un orden en el terreno de las ideas que invalidó cualquier otra forma de conocimiento. Este orden facilitó una supremacía total de Europa, que creó una visión en la que aparece como el paradigma de la civilización y única fuente de conocimiento y ciencia. Este orden expresa los valores del hombre blanco, cristiano, racionalista y europeo. A pesar de haberse roto con España a comienzos del siglo XIX y de haberse creado una vida republicana relativamente independiente, esto no significó para América Latina la ruptura en el orden de las ideas y, por el contrario, la colonia siguió –más bien sigue– viviendo, pues la asumimos como natural. A renglón seguido señalan que la modernidad se origina en el momento de arribo de los españoles a América y que desde el comienzo el continente hizo parte de los circuitos capitalista, por ello la colonialidad es su doble.¹⁶

Afirman que la ruptura con este orden que estableció la modernidad capitalista ha tenido varias alternativas: el postmodernismo, las Teorías Postcoloniales y los Estudios Subalternos. Sin embargo, estas salidas co-

rresponden a la forma como se producen las rupturas en el capitalismo central y en las naciones de África y Asia, que fueron colonias hasta hace relativamente poco. Así que son respuestas a situaciones históricas, geográficas y culturales distintas, corresponden a lugares de enunciación diferentes a los de América Latina. Por su parte el marxismo representa igualmente una salida teórica específicamente europea, además, según los decoloniales, Marx no se enfrentó al colonialismo.

Este rechazo a las alternativas teóricas mencionadas, en nombre del combate al eurocentrismo, se acompaña con una propuesta de retorno a las epistemes prehispánicas y al uso de los teóricos latinoamericanos. Por ello la fascinación con el mundo quechua y aimara, las poblaciones negras, las mujeres y los teóricos que han intentado desde América Latina romper con las epistemes occidentales.

Este retorno a las raíces en nombre del lugar de enunciación se justifica con dos quejas. La primera es que no se reconocen los aportes intelectuales de los latinoamericanos en las enciclopedias y manuales universitarios y, además, que los filósofos consagrados no citan a los nuestros, desconocen sus reflexiones y sus aportes (Gandarilla, 2016: 258).¹⁷ La queja no es nueva y evidentemente tiene una larga tradición, especialmente en algunos momentos estelares del debate alrededor de si existe o no filosofía en América Latina y en balances sobre la filosofía latinoamericana en Estados Unidos (Gracia, 2010:17-34). El planteamiento es parcialmente cierto. No podemos obviar el hecho de que en algunos lugares no aparezcan filósofos latinoamericanos, pero eso no hace que sea cierta la hipótesis del desprecio por todo lo elaborado en América Latina. Por el contrario, hay muchísimas referencias a la importancia de los aportes latinoamericanos a la filosofía, al arte y la literatura.¹⁸

La segunda queja es que somos “consumidores” de conceptos, autores y formas modulares. Con ello se quiere decir que solo copiamos o que únicamente consumimos teoría. El argumento es falso pues es imposible reproducir un autor, así se intente “copiarlo”. Por otra parte, hay que señalar que América Latina se ha anticipado a la reflexión a partir de

algunos autores, incluso antes que en muchos lugares del mundo. La traducción y el uso de Heidegger, por ejemplo, fueron frecuentes en nuestro continente en los años treinta del siglo pasado.¹⁹

Para elaborar un balance adecuado del uso de los conceptos y teorías originadas en Europa es necesario referirse brevemente a dos hechos: a la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana y a los aportes de la historia de la lectura. En varios momentos de la historia de la filosofía latinoamericana, especialmente a lo largo del siglo XX, se ha abordado la pregunta por su existencia y su especificidad. No queremos repetir dicha polémica sino más bien asumirla desde una pregunta: ¿cómo se concibe su periodización? Se sabe que toda historia establece periodos y aunque para muchos es obvia la respuesta nos permite establecer diferencias sustanciales entre las distintas corrientes de pensamiento y ello, en últimas, también define la posibilidad de una respuesta afirmativa o negativa. Grosso modo, existen tres respuestas al problema de la periodización: aquella que establece el inicio de la filosofía en el siglo XVI, con la llegada de los españoles; la que solo, y a regañadientes, acepta para la segunda mitad del siglo XX el término “filosofía latinoamericana”; finalmente aquella que exalta la existencia de una filosofía antes de la llegada de los españoles. Veamos muy brevemente los argumentos que justifican tales modelos y la manera como los decoloniales participan de la polémica.

El principal problema que subyace a la pregunta por la existencia o no de una filosofía en América Latina es que únicamente se concibe su formulación y respuesta desde la manera como Occidente ha concebido la filosofía, en particular se remite al modelo del mundo griego, y desde un lugar específico: la escritura, por ello la única manera como la filosofía es factible es con su transmisión a través del libro. De igual forma se ha concebido la respuesta desde una definición cartesiana de la filosofía, es decir a partir de su vinculación con la razón, los sistemas filosóficos y la modernidad. En estos hechos radica la dificultad de la respuesta a la formulación de la pregunta, pues su negación o afirmación se da dentro

de una jaula de la que no hay escapatoria posible. ¿Cuál sería entonces la forma de romper el cerco? Aunque no lo podemos abordar por cuestiones de espacio creemos que es necesario responder a cuatro problemas: el del humanismo; el de la noción de símbolo; la historia del libro; y la universalidad o la forma como circulan por el planeta las ideas.

El primer problema es suponer que lo específicamente humano es un atributo de una raza o de una zona geográfica o una época. Evidentemente Occidente se ha construido sobre esta visión y ha hecho de Grecia o de Alemania la cuna de civilización y del hombre blanco, llámese ario o de cualquier otra forma, los artífices de la filosofía. Los demás pueblos aparecen como simples espectadores de la historia, consumidores de formas modulares o portadores de visión de mundo. De manera que no extraña que exista una afirmación que emparenta la filosofía con Occidente. Lo paradójico es que nuestros filósofos interiorizaron tal punto de partida y lo asumieron como propio, por ello a la hora de formular la pregunta de si existe o no una filosofía en América Latina responde como europeos, como si fueran representantes de los grandes centros de poder. Por este motivo al definir la filosofía se recurre a cualquiera de las siguientes opciones: 1) es una actividad separada de la religión y la cultura, 2) está alejada del mito, 3) se diferencia de las visiones de mundo, 4) es solo posible cuando se desarrollan sistemas, 5) es científica, 6) solo es factible dentro del sistema educativo y particularmente en las universidades, 7) es imposible su existencia en América Latina pues el predominio del ensayo y la escritura en castellano impiden hacer ciencia y filosofía. En la crítica a este modelo acierta la Teoría Postcolonial, los Estudios Subalternos y los decoloniales.

El resultado de este modelo que asocia filosofía y Occidente es que instituyen la división de la humanidad en razas y geografías a las cuales le están vedadas el pensamiento y la reflexión, la razón y la formulación de la ciencia. Pero, ¿cómo entender que un grupo humano carezca de las habilidades o disposiciones que lo hacen específicamente humano, en este caso de pensar solo por el hecho de ser negro, pobre, tercermundista o mujer? Evidentemente pensar es una respuesta típicamente

humana que no tiene ninguna limitación, sencillamente es posible o no. Por supuesto, el pensar no es una actividad que se realiza en abstracto sino que se hace en condiciones específicas, es posible porque concurren posibilidades concretas para su realización. Diríamos con Bourdieu que existe una distribución de capital cultural que hace factible una forma de circulación de los resultados del pensar por lo que ya no se trataría de un atributo perteneciente a una raza o nación, de manera que el pensar aparece como imposible porque existe una distribución de capitales y pertenencias a lugares en la producción y circulación que restringen tal posibilidad. En la modernidad el atributo se restringió con las lógicas de la división internacional del trabajo a tal punto que la forma como Occidente se imaginó la modernidad se constituyó en el único modelo aceptable. Por supuesto el pensar, como un atributo humano y a pesar de todas las condiciones que impuso la colonización, fue posible, pues al pensar solo le es necesario lo humano.

El segundo gran problema es que la filosofía se asocia con la escritura. Esta es una herencia de antiquísimas taxonomías que dividieron a los pueblos en primitivos y civilizados y aquellos que tenían historia y otros que tenían prehistoria. Por ello es fácil encontrar que las periodizaciones sobre la historia de la filosofía establecen una división según las formas de acceso a la escritura. Señala Jorge Gracia, por ejemplo: “La filosofía latinoamericana se extiende por casi 500 años. Se inicia en 1550, cuando los primeros libros de filosofía fueron publicados en Méjico...” (Gracia, 2010: 31). No obstante, la definición básica del alfabeto es que es uno entre muchos otros sistemas simbólicos y ya sabemos que el hombre, la especie, ha producido una infinidad de símbolos, es un animal simbólico. Pero, ¿acaso existen unos símbolos superiores a otros? Creemos que no. Únicamente hay que reconocer que se trata de un tipo específico de símbolos los predominantes en las culturas anteriores a la llegada a América de los españoles, portugueses o ingleses. Pero la noción de símbolo no se altera por la forma que adopte el significante, de manera que para expresar un concepto las culturas no se han limitado exclusivamente al alfabeto. Así que resulta

imposible la supremacía de una forma simbólica sobre otra. Por tanto, debemos aceptar que el sistema logosilábico de los mayas, por ejemplo, puede comunicar, tanto como la escritura, las ideas filosóficas. Adicionalmente, hay que considerar que esta definición en una cultura supone el cumplimiento de una función y a la vez de un significado. La pregunta no sería, entonces, si existe o no filosofía prehispánica, es más adecuado saber si la labor de los Tlamatini –los hombres de conocimiento mexicas– tenía un reconocimiento, un estatuto, dentro de la cultura. En otras palabras, que no se trataba de un pasatiempo individual cuyos resultados lograron sobrevivir a la conquista española y por azares del destino se conocen aún hoy día.

El tercer problema es que se esgrime la existencia de la razón como un hecho específico de la filosofía, así lo dicen Samuel Ramos y Beorlegui al cuestionar la existencia de una filosofía antes del arribo de los españoles. ¿Qué nos queda entonces? ¿Las visiones de mundo, las religiones y la cultura?, o algo que no se atreven a decir con sus palabras pero que se derivan del planteamiento: el sentimiento y el mito, que permiten un arte refinado, barroco y esplendoroso, y una inclinación por la observación de la naturaleza que les facilitó a los indígenas conocimientos astronómicos pero asilados de una ciencia racional, conocimientos que no pudieron trascender porque carecían de una religión monoteísta y de una organización social como la existente en Europa y por las limitaciones que suponen las tradiciones orales y la ausencia del castellano.

El cuarto problema es suponer la existencia de una etapa de “normalización” o “normalidad filosófica”, según lo expuesto por Francisco Romero, como si se pudiese llegar a un momento de “normalidad” o de mayoría de edad. Evidentemente existen desarrollo, instituciones, formas de consagración y medios de comunicación, pero no hay manera de establecer lo que es la normalización, es una trampa de las taxonomías. Más cuando la filosofía se explica como una actividad separada de la religión. La definición nos parece errónea en un doble sentido. Por una parte, por ser una típica herencia moderna, racionalista, que pretende

defender la supremacía de una razón emancipada y laica. Por otra parte, la afirmación no se corresponde con la historia de la filosofía occidental donde grandes tradiciones y sistemas filosóficos se han formulado con un estrecho vínculo con ideas religiosas. Finalmente, porque se vincula la filosofía con una institución: la universidad. Recordemos que José Vasconcelos señaló que donde había arquitectura había filosofía o más exactamente que no puede haber estética sin filosofía.

La discusión planteada por Miguel León Portilla desde mediados del siglo XX nos parece fundamental para señalar efectivamente la existencia de destacados pensadores indígenas que antes de la llegada de los españoles se preguntaban por los grandes temas que preocupan a la humanidad (León Portilla 1956).²⁰ No obstante, creemos que la búsqueda en un personaje que encarne la función del filósofo —el Tlamatini— tiende a encerrar el problema en los límites de la noción de intelectual. En efecto, lo que nos dice León Portilla es que efectivamente en dichas culturas hubo un especialista en la reflexión y el pensamiento, un especialista en el saber. El problema es que tal definición se ha intentado encerrar en un límite dudoso: la escritura. Pues lo que a continuación se pregunta es si dejaron a la posteridad el producto de su reflexión.²¹

En este lugar del debate aparecen los decoloniales con su propuesta del lugar de enunciación. Esta corriente de pensamiento, al establecer este punto de partida como un instrumento para rechazar el eurocentrismo, rescata la última periodización que explicamos y responde afirmativamente a la pregunta por la existencia de la filosofía en América Latina. Igualmente reconoce la existencia de una tradición filosófica que existió antes de los españoles y de un pensamiento disidente que desde entonces se enfrentó a la colonialidad. Por ello, formula la hipótesis de un retorno a las epistemes indígenas. El planteamiento no es nuevo pues en países como Perú a lo largo del siglo XX han existido proyectos de rescate de la “filosofía incaica” y algo similar ocurre en Bolivia. Sin embargo, lo paradójico es que algunos sostienen que es con Fray Bartolomé de Las Casas, un europeo, que el pensamiento de resistencia adquiere forma.

La hipótesis del lugar de enunciación ha generado grandes contradicciones al interior de los decoloniales porque deben oponerse al principio de universalidad del eurocentrismo desde la reivindicación de lo indígena y a la vez están obligados a pronunciarse contra el colonialismo desde algo más que América Latina. De igual forma el lugar de enunciación genera grandes dificultades políticas, como veremos más adelante.

El segundo tema que queremos abordar es el aporte de la historia de la lectura. Los historiadores que estudian el libro y la lectura nos han enseñado varias cosas importantes que son útiles para comprender las dificultades que entraña el concepto del lugar de enunciación y la crítica al eurocentrismo desde condenas totales a las ideas elaboradas en Europa. Si consideramos un periodo fundamental de la historia de América Latina, como fue la independencia, observaremos que en dicha coyuntura circularon una gran cantidad de ideas liberales. En ese momento varios de los que después se destacarían en la conducción del proceso político estudiaron en Europa, hicieron parte de las sociedades masónicas, leían en varios idiomas, tenían sus propias bibliotecas con ejemplares que contenían los debates europeos más avanzados y generalmente hacían parte de círculos de lectura, todo esto a pesar de encontrarse en la periferia del sistema mundo. El hecho de que la independencia fuese de tal magnitud y que inaugurara el proceso de constitución de las naciones, mucho antes que en Europa, nos permite entender que nuestro continente se anticipó a problemáticas que gran parte de los pueblos del mundo abordarían varias décadas después.

Por otra parte, la historia de la lectura nos enseña un hecho básico: ésta comprende la resignificación de conceptos. Por ello, hombres como Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, para solo mencionar dos casos, pudieron elaborar una verdadera teoría de la formación de la nación. En particular Santander fue muy creativo a la hora de emplear los conceptos ligados a la formación de la república y a la creación de instituciones y en general consideró las condiciones históricas específicas de América Latina para elaborar su proyecto político.

En segundo lugar la lectura contempla, por principio, la necesidad de conectarse con los sucesos mundiales, participar en una suerte de destino humano compartido, hoy se diría de cosmopolitanismo.²² De manera que existe siempre la certeza de hacer parte de un destino colectivo, de buscar los autores –los ejemplos– que alimenten una idea, una utopía. La historia de los sectores populares latinoamericanos del siglo XIX nos muestra el uso de conceptos como socialismo y comunismo desde mediados del siglo, la referencia en las culturas populares a los sucesos europeos o asiáticos, la necesidad, por ejemplo, de seguir la suerte del Papa o la revolución rusa y cuándo aparecen organizaciones como la Internacional Comunista o se popularizó el formato de congresos de escritores o intelectuales, siempre se buscó la forma de estar representados y de participar. Si consideramos la lucha de los anarquistas mexicanos observamos que actuaron junto a sus hermanos de Estados Unidos; y la resistencia contra el fascismo unificó a grandes contingentes de hombres y mujeres en el mundo.

La tercera enseñanza de la historia de la lectura es que no es necesario ser letrado para acercarse al mundo de las ideas. En efecto, tanto en Europa como en América Latina las masas analfabetas pudieron acceder a los debates políticos del momento gracias a la oportunidad que brindaba la lectura en voz alta. De hecho, hay propuestas teóricas, como la del historiador marxista George Rudé, que sostienen que en los movimientos sociales es posible encontrar una ideología derivada, proveniente de las elites ilustradas, y otra inherente, una ideología natural, basada en la experiencia oral y la memoria popular que les permite elaborar sus propias consignas y crear sus liderazgos (Rudé 2000). Hay muchos ejemplos en América Latina de destacados dirigentes populares que luego de superar su analfabetismo incursionaron en la escritura y en sus memorias se percibe el esfuerzo por romper las limitaciones.

En cuarto lugar, la opinión pública, la construcción de un espacio moderno donde las ideas son las que permiten la reunión de hombres y mujeres en torno a un interés común, fue una actividad muy importante de la “ciudad letrada” pero no exclusiva de las elites ilustradas, pues

también el pueblo llano participó en su construcción. La publicación de hojas volantes, periódicos y la circulación de ideas por diferentes medios fue vista como una necesidad y hay muchísimos ejemplos de artesanos impresores y fundadores de periódicos.

En síntesis, pensar en el lugar de enunciación y desconocer los aportes de las corrientes críticas de Europa o de cualquier otro lugar del mundo por suponer que responden exclusivamente a realidades distintas es volver a las viejas ideas desde las cuales se afirmó que la nación es solo para católicos o que el comunismo es ajeno a la nacionalidad; supone un empobrecimiento simbólico con nefastas consecuencias; e impide la construcción de proyectos de verdadera ruptura con el capitalismo, pues para combatirlo efectivamente es necesario inscribirse en lo universal, no hay otro camino.

3. Las cuestionables implicaciones políticas de la postura Decolonial

Las implicaciones políticas de la postura Decolonial hay que examinarlas considerando la confluencia de una doble dinámica. Por una parte, las tendencias planetarias de las últimas décadas a la derechización de las sociedades y el pensamiento. Por otra, las consecuencias prácticas de sus orígenes y de sus posturas teóricas.

A nivel mundial, desde la caída del muro de Berlín y la desintegración de la URSS se conoció un discurso de la supuesta desaparición de la ideología que se transformó en consigna empleada permanentemente y que coincidió con la supremacía en el terreno de la filosofía con las corrientes postmodernas, y por ello constatamos una serie de pronunciamientos y ataques contra los legados humanistas y universales; los sistemas filosóficos y los metarrelatos; el papel de los intelectuales como conciencias de su época; y los discursos emancipatorios. De igual forma se abogó por el fortalecimiento de las posturas hedonistas y la ironía privada; la desaparición de los grandes sujetos (la clase obrera) y la exaltación de una enorme variedad

de sujetos ligados a intereses particulares. Tal tendencia favoreció el hedonismo, el esteticismo y la ironía privada —como la calificó Richard Rorty— más que la acción desde la utopía social de carácter revolucionario.²³

Esta postura filosófica se desarrolló paralela al auge de concepciones monetaristas y la hegemonía neoliberal. Este modelo económico generó un fuerte impacto no solamente en los países pobres y de capitalismo medio sino también en las grandes potencias. Dicho de otra manera, el neoliberalismo también generó una profunda crisis en naciones con gran incidencia en el comercio mundial, como Estados Unidos, donde las industrias tradicionales, como la de la fabricación de automóviles, sucumbieron ante la tendencia a trasladar las plantas a lugares donde la mano de obra era más barata, como México, y las clases medias comenzaron a perder sus empleos y las otrora ciudades industriales se hundieron en la crisis. Ello explica por qué se produjo el respaldo electoral a Donald Trump en los denominados cinturones industriales de Estados Unidos. La situación en Europa fue similar y en países como España y Grecia se produjeron importantes recortes presupuestales, se perdieron empleos y aumentó la pobreza.

En dicho contexto afloraron los discursos antisistémicos pero con un claro matiz ultraderechista, e incluso fascista, que comenzaron a demandar el abandono del libre cambio, el cierre de fronteras, la defensa de la cultura local, etcétera. En otras palabras, se ha fortalecido la xenofobia, el racismo y el proteccionismo. Evidentemente las manifestaciones más visibles de esta tendencia han sido el Brexit; las expresiones de xenofobia contra los asilados sirios y los migrantes del Tercer Mundo en Europa; y el ascenso electoral de movimientos de extrema derecha.

Lo particular es que la emergencia de la ultraderecha se produce en un ambiente de fortalecimiento de las sectas religiosas mesiánicas o fuertemente inclinadas al uso de la violencia que se pronuncian contra los homosexuales, el matrimonio igualitario, el aborto y reivindican la familia, las tradiciones, los valores morales y el patriotismo y al mismo tiempo elaboran un discurso de retorno a un pasado glorioso. Este fe-

nómeno ya era conocido en América Latina donde ciertas iglesias protestantes fueron de la mano con los grupos paramilitares que combatían las insurgencias. Así sucedió con las rondas campesinas que enfrentaron a Sendero Luminoso en el Perú, en la lucha contra las guerrillas en Centroamérica, con los paramilitares colombianos que combatían a las izquierdas armadas y hoy se expresa en el respaldo de iglesias protestantes a proyectos autoritarios como el del Centro Democrático de Álvaro Uribe en Colombia o a la extrema derecha en Brasil. Si consideramos que también hay avances de las ultraderechas en Alemania, Polonia o Francia podemos hablar de una tendencia planetaria.

Así que nos encontramos con dos caras de la misma moneda: auge de las ultraderechas y discurso antineoliberales y fuertes reivindicaciones de lo local, lo propio y la búsqueda de un pasado glorioso. Todo esto junto a la popularidad en el medio académico de las corrientes posestructuralistas y postmodernas y el desprecio a posturas que se mantenían con el propósito de transformar radicalmente el capitalismo, como el marxismo.

De manera que no es casualidad que los decoloniales aparecieran en esta época y que la mayor parte de ellos manifestara tempranamente su afinidad con el postmodernismo y el posestructuralismo. Tampoco es gratuita la coincidencia en el uso de pensadores como el primer Foucault. Aclaramos que no pretendemos condenar totalmente a Foucault y tampoco desconocer sus aportes, por el contrario, creemos, en primer lugar, y en esto seguimos una amplísima crítica desde diversos ángulos, que bien pueden establecerse etapas en el pensamiento del filósofo francés y al menos hay dos claramente diferenciables por sus implicaciones políticas, pues una cosa es su etapa genealógica y otra los estudios sobre gubernamentalidad.²⁴ Aunque su propuesta tiene una importancia reconocida por autores decoloniales (Mignolo, Castro-Gómez) nos queremos detener muy brevemente en el tema que genera más cuestionamientos: su noción de poder. Aunque la definición de Foucault resulta particularmente útil a la hora de cuestionar las relaciones entre saber y poder hay tres derivaciones que conducen a la inmovilidad política: la heterarquía (establecimiento de

diferentes ejes sin jerarquía entre ellos), la emergencia de micropoderes y una gran cantidad de sujetos, y el establecimiento de un modelo en el que prácticamente la resistencia se hace imposible. Por ello, el hecho de que los decoloniales precisamente reivindicquen la heteronomía, las salidas esteticistas y desdibujen las luchas por el Estado, los derechos universales y los proyectos de utopía social —más si muestran vinculaciones con el marxismo— tiene serias implicaciones: hacen perder de vista los aspectos centrales de la lucha política y al final el modelo del poder y de la represión es tan cerrado que hace estéril cualquier lucha general (universal) o que el mismo acto de luchar sea necesario.²⁵

Un segundo gran bloque de problemas políticos derivados de la postura Decolonial es que su rechazo al eurocentrismo lleva a algunos a condenar todo lo europeo (conceptos, teorías y autores), lo cual resulta absurdo desde muchos puntos de vista y, por supuesto, no se corresponde con los orígenes del grupo, especialmente porque la mayor parte de ellos trabajan con filósofos occidentales. Además, porque las hipótesis de los decoloniales no se sostienen desde los aportes de la historia cultural e intelectual, la historia de la lectura o la de los medios de comunicación ni desde las polémicas sobre los procesos de globalización o conceptos como el de cosmopolitanismo.²⁶

Como ya señalamos, no partimos de rechazar en bloque los aportes de Foucault sobre las relaciones entre saber y poder ni tampoco en negar la importancia de la aplicación de tal perspectiva —como lo hace Edward Said en *Orientalismo*—, pero la aproximación a la historia del lenguaje político, a la historia de los conceptos y la historia de la lectura nos ha enseñado varias cosas importantes. En primer lugar, que la humanidad se mueve con unos conceptos que aunque originados en una experiencia histórica específica sirven de medio de acción a los diversos pueblos. Así por ejemplo “democracia” y “ciudadanía” han movilizad millones de personas en el mundo y no podríamos decirles a las mujeres que a lo largo de los últimos siglos han luchado por sus derechos civiles —el voto, por ejemplo— que la ciudadanía es una construcción colonialista e imperial.

En segundo lugar, los conceptos, como los signos, son campos de batalla. Son empleados y cargados de significado según la época, la sociedad, la experiencia histórica, y alrededor de ellos se enfrentan las clases y sectores sociales en pugna. Nuevamente si recurrimos a la noción de “ciudadanía” podemos observar que evidentemente una cosa fue el discurso de la revolución francesa y otra la realidad del tratamiento a la revolución haitiana, esto no tiene discusión, pero las luchas del mundo andino nos muestran cómo las más recientes constituciones de Ecuador, Bolivia y Venezuela –reiteramos, constituciones– le asignan un contenido más amplio a la noción de ciudadanía que conocimos a lo largo del siglo XX, y ello fue posible tras largas décadas de movilizaciones de indígenas, campesinos y obreros. De manera que suponer que unos señores europeos construyen unas categorías desde los intereses de sus imperios y que estas nociones siempre cumplen la función de someter el Tercer Mundo y que desde estos lugares no hay resignificación, reapropiación, lucha y transformación del lenguaje político es totalmente absurdo. La historia conceptual y la historia del lenguaje político nos han mostrado en la última década que un mismo concepto puede ser concebido con diferentes contenidos o atributos en Europa y en América.²⁷

Un tercer bloque de problemas es que los decoloniales abogan por un retorno a las raíces más puras del pensamiento indígena (Abya Yala) y en no pocas ocasiones hacen esta reflexión desde la apología al zapatismo o a los gobiernos como los de Evo Morales, Rafael Correa y Hugo Chávez. De acuerdo, muy importante y necesaria la defensa del zapatismo, por ejemplo, pero el efecto político del punto de partida se transforma en rechazo a las luchas por el control del Estado, los derechos políticos, a la existencia de una organización con presencia nacional –dotada de un proyecto– y a una amplia movilización social alrededor de objetivos globales y en torno a clases específicas.²⁸

No somos indígenas, no podemos pretender trabajar desde tradiciones epistémicas que no nos corresponden. Lo urgente, por el contrario, es reivindicar su legado histórico y cultural, el otorgamiento de los más amplios

derechos civiles y políticos expresados en la autonomía, el bilingüismo, y respeto por la tierra, la cultura y la lengua y un larguísimo etcétera, pero no podemos volver al pasado, pues se trata de construir con ellos, a la par, las nuevas sociedades. Esas pretensiones de retornar a un pasado ideal no siempre han sido lo más adecuado para los pueblos y las experiencias políticas que lo han intentado generalmente han sido muy peligrosas. Los historiadores han advertido sobre las diversas facetas que adquieren este retorno o esperanza en mejor futuro a partir de la exaltación del pasado con los conceptos de milenarismo o el de economía moral. Así por ejemplo E.P. Thompson y James Scott han explicado desde finales de la década del setenta que, ante las alteraciones o transformaciones del mundo —especialmente alzas de precio, crisis económica e inminencia de una revolución—, no siempre los campesinos o los sectores populares se inclinan por la protesta y los cambios. Para ellos lo mejor es guiarse no por la racionalidad económica o política sino defender el statu quo de un pasado idealizado. Por ello, hoy las extremas derechas aprovechan esta circunstancia para oponerse a toda alteración del statu quo en nombre del retorno a la grandeza de una raza (aria), de un pasado glorioso (hacer grande a Estados Unidos), etcétera.²⁹ Ello explica el por qué en momentos de crisis los pueblos se inclinan por las salidas ofrecidas por la extrema derecha, más si tienen un matiz populista.³⁰ El fascismo en Alemania fue un movimiento de masas con inocultable apoyo popular (Gellately, 2002).

Un cuarto bloque de problemas es que la defensa del lugar de enunciación afirmando que el postmodernismo, la Teoría Postcolonial o los Estudios Subalternos no nos sirven; el rechazo generalizado a la producción de ideas en Europa; el retorno a epistemes indígenas; y el colocar como centro de toda la acción la lucha contra un etéreo colonialismo establece una contradicción entre lo local y lo global que no se resuelve y que deja sin efecto la lucha contra el capitalismo, a pesar de los pronunciamientos contra la “hidra capitalista”. En efecto, abogar por estos principios enunciados lleva a consideraciones generales que desprecian el legado de las experiencias de construcción del socialismo, pues como

ya lo señalamos se parte de considerar que el marxismo es colonialista y eurocéntrico, que es la otra cara de la moneda del liberalismo, que fue una experiencia “totalitaria”, etcétera, y a desconocer las luchas políticas por el control del Estado y la liberación nacional —que ya Toni Negri había expresado años antes—, en palabras de Grosfoguel: “Un Estado periférico puede modificar sus formas de incorporación a la economía-mundo, una minoría de Estados periféricos puede incluso elevarse a una posición semiperiférica. *Pero una ruptura del sistema o transformarlo desde el nivel del Estado-nación es algo fuera de sus posibilidades. Un problema global no puede tener una solución nacional o local, requiere de soluciones globales*” (Grosfoguel 2003: 161).³¹ Esta última afirmación lleva a los decoloniales a indagar salidas que los enredan aún más. Primero buscaron la opción de un cosmopolitanismo decolonial con Mignolo, luego a un pronunciamiento descontextualizado contra el colonialismo por parte de Grosfoguel, recientemente han recurrido a conceptos como el de “sur global” y, por último, Santiago Castro en su revisión de Foucault acepta la importancia de lo universal y se aparta de sus colegas.

Evidentemente es necesario, diríamos indispensable, urgente y sin concesiones, el debate sobre las experiencias del socialismo y de quienes en América Latina dicen seguir este camino, pero no se puede decir que las generaciones de luchadores populares que abandonaron sus familias y dieron su vida por la construcción del socialismo en América Latina perdieron su tiempo por seguir a un señor eurocentrista, colonialista y racista como lo era Marx.

En síntesis, proponer proyectos que promueven el retorno al pasado idealizado, la condena a toda idea, autor o concepto europeo o estadounidense y la promoción de lo “nuestro”, la construcción de razones absolutas que condenan o absuelven en bloque, y que no aceptan la definición de prioridades en el campo de la lucha política a nombre de las heterarquías, el nihilismo y las acciones individuales y el rechazo a morales universales y verdades parciales no puede menos que beneficiar a los proyectos políticos de extrema derecha, pues en la práctica coincide con

la aversión de las extremas derechas a las diferencias sexuales y raciales y a las ideología que considera ajenas a la nacionalidad.

Comentarios finales

El Giro Decolonial ha venido constituyéndose en el paradigma de la crítica en América Latina instituyendo la idea de que es la única forma posible que reviste el pensamiento más avanzado. Sin embargo, esta presentación tiene varios problemas. En primer lugar, hay que señalar que esta corriente hunde sus raíces en el postmodernismo y ello genera problemas principalmente de orden político, pues tiene claras implicaciones conservadoras y en algunos casos hasta reaccionarias, recordemos que ya Aijaz Ahmad señaló que el posestructuralismo y el postmodernismo son una ideología que oculta sus intereses de clase (Ahmad, 1993). En segundo lugar, establece que las tradiciones críticas en el continente (Fanon, Freire, Mariátegui) son decoloniales o culminan en Giro Decolonial, con ello pretenden crear legitimidad, pero ocultan las diferencias teóricas y se apropian indebidamente de la lucha de diversas corrientes que vistas en detalle resultan, como Mariátegui, alejadas de las perspectivas teóricas y especialmente políticas del GD.

Con la crítica al eurocentrismo y la reivindicación del lugar de enunciación y la pretensión de retorno a epistemes prehispánicas o indígenas establecen una perspectiva de rechazo a grandes tradiciones de pensamiento europeas con argumentos que mezclan críticas justificadas al eurocentrismo con reivindicaciones chauvinistas y populistas. Por supuesto, debemos retomar toda la tradición filosófica, de formas de entender la naturaleza, de morales alternativas, etc., que tuvieron y poseen las comunidades indígenas y llevarlas no solamente a los marcos constitucionales sino a la vida misma, pero de igual forma hay que entender que no somos indígenas y tenemos otras tradiciones intelectuales y que es indispensable la universalidad como punto de partida de toda enunciación y de toda resistencia.

En cuarto lugar, el rechazo a las morales universales; a la necesidad de centralizar las luchas políticas por el control del Estado; y a la defensa del legado ético de la ilustración —el humanismo— y, por el contrario, la reivindicación de la heterarquía, los sujetos fragmentados, el nihilismo, la ironía privada, la negativa a establecer prioridades de los blancos de la resistencia social y la hipótesis de que toda resistencia está perdida de antemano, deja sin efecto las luchas políticas de los subalternos y no permiten enfrentar decididamente el capitalismo. De manera que todas las declaraciones de apoyo a los indígenas y a los gobiernos de izquierda de los decoloniales se pierden y, por el contrario, contribuyen a la desmovilización y a favorecer, paradójicamente, los proyectos de extrema derecha.

Se requiere de proyectos de utopía social que permitan a los latinoamericanos establecer prioridades de la lucha política, la organización de la sociedad en formas adecuadas y centralizadas y el establecimiento de programas con prioridades específicas y, como señalan algunas feministas decoloniales, el retorno a la noción de totalidad. De nada sirven proyectos que renuncian al humanismo y a la perspectiva universal, pues en esta coyuntura mundial el destino de la especie pende de un hilo.

Son tantas las contradicciones en que incurre el proyecto del GD y la debilidad de su postura contra la explotación capitalista que lentamente algunos filósofos de mayor reconocimiento se desmarcan de sus postulados, aceptan los errores y excesos de los decoloniales de segunda y tercera generación y se inclinan por aceptar las luchas universales y la utopía social. Por otra parte, se comienza a aceptar que muchos de los conceptos que lanzaron a la popularidad a los decoloniales ya habían sido expuestos por diversos autores y que lo que se hizo fue una apropiación indebida de los mismos, es decir, se emplearon como propios sin reconocer su gestación por otros autores. Un buen ejemplo de esta transformación teórica y política es la que en los últimos años ha dado Santiago Castro-Gómez, quien, luego de situarse en la perspectiva genealógica de Foucault y defender las posturas postmodernas, elabora en los últimos años un balance crítico de este filósofo, afirma la importancia de la lucha por el Estado y

las morales universales y reconoce los peligros del retorno a epistemes prehispánicas. Evidencias que a nuestro criterio señalan que se avecina una crisis en los decoloniales, y a un lado quedarán los gestores del proyecto buscando nuevas perspectivas y al otro los círculos de quienes repitieron ciegamente los postulados y que tardarán unos años en asimilar las autocríticas de los teóricos que dieron origen al GD. Por otra parte, la necesidad de la lucha política que se avecina en el continente y en el mundo contra el auge de las extremas derechas y el capitalismo demandará la superación de la ironía privada, las heteronomías y los lugares de enunciación y la reivindicación de la utopía anticapitalista.

Notas

¹ El autor agradece a los evaluadores anónimos sus atinadas recomendaciones y espera haber respondido satisfactoriamente a la mayoría de ellas.

² La reconstrucción de la trayectoria del grupo la hacen Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel en la introducción al libro *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo El Hombre Editores/IESCO-Universidad Central/Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 2007. Nótese que en esta introducción establecen una continuidad entre el colectivo Modernidad/Colonialidad y el Giro Decolonial o Descolonial, como recientemente se autodenomina, y que asignan a Nelson Maldonado-Torres la paternidad del concepto, p. 9. Es Walter Dignolo quien afirma que la categoría colonialidad tiene la misma importancia que la de plusvalía e inconsciente y que fue Aníbal Quijano quien estableció la diferencia entre ésta y la noción de colonialismo.

³ De hecho existe un centro difusor de publicaciones y grupos descoloniales, el denominado Directorio de revistas descoloniales y de pensamiento crítico de nuestro sur (Deycrit-sur).

⁴ Eduardo Escobar, “Worlds and Knowledges Otherwise”: The Latin America modernity/coloniality Research Program”, ponencia corregida presentada al Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam, julio 3-6 de 2002, pp. 1 y 2.

⁵ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, “Prólogo. El giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *op. cit.*

⁶ Los decoloniales han expresado un fuerte rechazo al marxismo deformando los argumentos algunas veces, otras desconociendo sus aportes y finalmente señalando que Marx nunca se refirió al colonialismo, a la dominación masculina, al cristianismo y que es un pensador eurocentrista. Véase a manera de ejemplo lo dicho por Castro-Gómez y Grosfoguel en *Ibíd.*; y en la mayor parte de los artículos del libro de Boaventura S. Santos y María Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Madrid, Editorial Akal, 2014, especialmente los artículos de Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Grosfoguel.

⁷ Las cursivas son nuestras.

⁸ No es extraño encontrar esfuerzos de diversos autores por colocar a la fuerza dentro de la etiqueta postcolonial a críticos latinoamericanos, aunque su trabajo sea de otra época o no tenga nada en común, tal como ocurre con Mariátegui, Fanon o Paulo Freire. Véase a manera de ejemplo, José Willington Germano, José Gllauco Smith Avelino de Lima, “A pedagogía postcolonial de Paulo Freire” en *Cadernos de Estudos Culturais*, campo Grande, MS, Vol. 5 No. 9, jan/jun 2013, pp. 103-170.

⁹ De hecho en los primeros años no hay una ruptura con las teorías postcoloniales, tal como se evidencia con el título del libro que reunió uno de los primeros encuentros del grupo, véase Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Carmen Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 1999.

¹⁰ Dussel es muy crítico a la hora de señalar el origen postmoderno de filósofos como Santiago Castro. Además, sostiene que su obra está contra el pensamiento progresista de América Latina, resalta las limitaciones de Foucault y, por el contrario, las virtudes de Levinas. Véase *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, pp. 36 y ss.

¹¹ Otro ejemplo de este ir y venir de Dussel es que él mismo destaca su trabajo de más de una década alrededor de Marx y critica a quienes hablan de este autor sin conocer su obra. No obstante, recientemente afirma que la hipótesis de que la raza es la categoría central para entender América Latina y no la de las clases sociales es el aporte más grande al marxismo latinoamericano por parte de Aníbal Quijano. Así lo sostiene Enrique Dussel en el artículo “Aníbal Quijano (1928-2018)” en *La Jornada*, México, 10 de junio de 2018, versión electrónica en <https://www.jornada.com.mx/2018/06/10/mundo/020a1mun>

¹² La crítica de Santiago Castro-Gómez en *Crítica de la razón latinoamericana* y la de Walter Mignolo en “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial” versión electrónica www.ram-wan.net/.../decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc

¹³ Sostiene este autor correctamente que el problema colonial ya había sido abordado en 1948 por Héctor Álvarez Murena y en 1953 por Pablo González Casanova, pero luego introduce la trampa de ligar estas problematizaciones con el GD cuando dice: “estos dos planteamientos *prefiguran* el planteamiento decolonial”. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ De hecho, el posestructuralismo había otorgado un lugar central a la noción de raza, por lo cual un lector cuidadoso puede encontrar entre los investigadores de esta corriente muchos ejemplos del modelo expuesto años más tarde por Quijano.

¹⁵ Grosfoguel, de origen puertorriqueño y conocedor de la problemática del negro en el Caribe, ha tenido que reconocer en diversos escenarios que el modelo de raza no es de Quijano y que éste no cita a autores como Cedric J. Robinson, quien fue compañero de trabajo de Quijano.

¹⁶ La formulación del concepto de colonialidad tiene una larga historia, aunque con respecto a los decoloniales alcanzó un gran desarrollo gracias a un congreso y a la publicación del libro de Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/Ediciones FACES/UCV, 2000.

¹⁷ Este es un punto de partida de la mayor parte de los decoloniales en sus artículos y conferencias. También de gran parte de los latinoamericanistas que trabajan en Estados Unidos, como Jorge Gracia. José Gandarilla cita tres obras, manuales o enciclopedias, por ejemplo, en las que América Latina no es considerada plenamente, especialmente su pensamiento crítico y decolonial.

¹⁸ Perry Anderson sostiene, por ejemplo, que el concepto de postmodernidad se originó en América Latina, véase *The Origins of Postmodernity*, London, Verso, 1998.

¹⁹ No podemos explicar este planteamiento dada la naturaleza del presente texto, pero una historia de los intelectuales permite apreciar de una manera distinta el supuesto desconocimiento o desprecio por los pensadores latinoamericanos.

²⁰ Miguel León Portilla escribió un importante texto sobre la filosofía náhuatl, además del debate generado en México hay que recordar que este texto fue traducido al ruso en 1961 y al inglés en 1963.

²¹ Los más recientes congresos de filosofía en México y América Latina le otorgan un lugar central al tema de la filosofía durante el periodo prehispánico.

²² Este es otro tema que cuestiona la propuesta decolonial, pero que no ampliamos por cuestión de espacio. Mignolo intenta encontrar, a nuestro juicio sin éxito, una salida al hablar de cosmopolitanismo decolonial, pero con ello abre las puertas a la consideración de lo universal, véase el artículo “The many faces of cosmo-polis. Border thinking and critical cosmopolitanism” en *Public Culture*, 12 (3), 2000, pp. 721-748.

Texto reelaborado con el título de “Cosmopolitanism and the De-colonial option” en Pramod K. Nayar (Ed.), *Postcolonial Studies. An Anthology*, Oxford, Wiley Blackwell, 2016, pp. 387 y ss.

²³ El planteamiento de Rorty se presentó en un congreso dedicado al tema “Deconstrucción y pragmatismo”, realizado en París en 1993, y generó un variado tipo de respuestas, véase Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau. Compilación de Chantal Mouffe, *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

²⁴ Algunos autores han argumentado que hay tres etapas en Foucault claramente diferenciables y otros insisten en que son dos. Este no es momento de ahondar en estos detalles, pero sí resaltamos que las implicaciones políticas del cambio teórico en Foucault son tan evidentes que algunos filósofos hablan de un retorno a Marx, de una “alianza táctica” con el filósofo alemán y de la posibilidad que los dos proyectos, especialmente a partir de la noción de gubernamentalidad, tengan una amplia unidad. Uno de los filósofos que establecen la existencia de dos etapas, genealógica y gubernamentalidad, es Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2010.

²⁵ Las implicaciones de la noción de poder de Foucault vienen siendo cuestionadas por diversos autores desde hace décadas, así por ejemplo en 1988 Gayatri Chakravorty Spivak elaboró un muy conocido artículo donde abordó las limitaciones del filósofo francés, véase “¿Puede el subalterno hablar?” en *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364; algunos autores incluso afirman que Foucault es “rabiosamente eurocéntrico”; el propio Santiago Castro-Gómez al evaluar su trayectoria académica y hacer un detallado análisis de las etapas de Foucault y de las implicaciones políticas llega a una conclusión similar. Véase *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* e *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2016.

²⁶ La historia de la lectura y el libro tiene en Roger Chartier y Robert Darnton a dos de sus más importantes autores. Un texto introductorio puede ser el de Robert Bonfil (*et al.*). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, D.L.1997. Por otra parte, la idea de la articulación de las más apartadas regiones del mundo siempre ha estado presente ya no digamos en la historia del capitalismo ni limitada a las necesidades de la economía. Por el contrario, están presentes desde que los chinos construyeron la ruta de la seda e incorporan a los intercambios económicos la cultura y los símbolos.

²⁷ En España existe un grupo dedicado a la historia del lenguaje político, véase Javier Fernández Sebastián (Dir.), *Diccionario Político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, y en México historiadores como Annick Lempériere o Alfredo Ávila, por sólo mencionar un par de ejemplos, nos muestran claramente que en América se entendió de diversas maneras el lenguaje típico del liberalismo europeo.

²⁸ Anotará Dussel: “si es verdad que hay una historia hegeliana, ‘gran relato’ encubridor y eurocéntrico, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro relatos fragmentados” en *Filosofía del sur*, p. 43.

²⁹ El concepto de economía moral es explicado por E. P. Thompson en “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” en *Tradicción, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 62 y ss. y por James Scott en *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1979.

³⁰ El ejemplo paradigmático es Colombia. Allí las fuerzas políticas que expresan el paramilitarismo y el narcotráfico, el Centro Democrático de Álvaro Uribe, tienen gran respaldo popular y por ello los colombianos votaron en contra de los acuerdos de paz; se inclinaron por el candidato presidencial impuesto por Uribe que abiertamente propuso lanzar al país a un nuevo ciclo de guerra. A pesar de este último, el hecho logró congregarse más de 10 millones de votos en las elecciones presidenciales de 2018; y, finalmente, es el único país donde se requiere un plebiscito para instaurar la lucha contra la corrupción y los ciudadanos votan en contra de su establecimiento (agosto de 2018).

³¹ Las cursivas son nuestras.

Referencias

- AHMAD, Aijaz, *In Theory. Classes, nations, literatures*, London, Verso, 1993.
- ANDERSON, Perry, *The Origins of Postmodernity*, London, Verso, 1998.
- BOAVENTURA, S. Santos y María Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Madrid, Editorial Akal, 2014.
- BONFIL, Robert (*et al.*). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, D.L.1997.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel, *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo El Hombre Editores/IESCO-Universidad Central/Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill libros, 1996.
- _____, *La poscolonialidad enseñada a los niños*, Bogotá, Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar/Universidad Javeriana, 2005.
- _____, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2010.
- _____, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2016.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, Oscar Guardiola y Carmen Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 1999.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015.
- _____, “Aníbal Quijano (1928-2018)” en *La Jornada*, México, 10 de junio de 2018, versión electrónica en <https://www.jornada.com.mx/2018/06/10/mundo/020a1mun>
- ESCOBAR, Eduardo, “Worlds and Knowledges Otherwise”: The Latin America modernity/coloniality Research Program”, ponencia corregida presentada al Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Ámsterdam, julio 3-6 de 2002.
- FERNÁNDEZ Sebastián, Javier (Dir.), *Diccionario Político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

- GANDARILLA, José Guadalupe “Teoría postcolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías” en Garandilla, José Guadalupe (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016, pp. 257 y ss.
- GERMANO, José Willington, José Gllauco Smith Avelino de Lima, “A pedagogía postcolonial de Paulo Freire” en *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, MS, Vol. 5, No. 9, jan/jun 2013, pp. 103-170.
- GRACIA, Jorge J. E., “Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas, el caso de la filosofía latinoamericana” en *Análisis Filosófico*, XXX, No. 1, mayo de 2010, pp. 17-34.
- GROSGOUEL, Ramón, “Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema mundo: Del Cepalismo al neoliberalismo”, en *Nueva Sociedad*, enero-febrero 2003, Tomo 183, pp. 151-166.
- _____, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” en *Tabula Rasa*, Bogotá, No. 4, Enero-junio de 2006.
- _____, “World-systems analysis in the context of transmodernity, border thinking, and global coloniality” en *Review*, Vol. XIX, No. 2, 2006, pp. 167-187.
- _____, “A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality” en *Kult* 6, Special Issue “Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications”, Fall 2009, Department of Culture and Identity, Roskilde University.
- _____, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”, en *Transmodernity, Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 2011. Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>
- GROSGOUEL, Ramón, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (Eds.), *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, Duke University Press, 2007.
- GUELLATELY, Robert, *No solo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002.
- LANDER, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/Ediciones FACES/UCV, 2000.
- LEÓN Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Iberoamericano, 1956.
- MIGNOLO, Walter, “The many faces of cosmopolis. Border thinking and critical cosmopolitanism” en *Public Culture*, 12 (3), 2000, pp. 721-748.
- _____, “Cosmopolitanism and the De-colonial option” en Pramod K. Nayar (Ed.), *Postcolonial Studies. An Anthology*, Oxford, Wiley Blackwell, 2016, pp. 387 y ss.

- _____, “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial” versión electrónica www.ram-wan.net/.../decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc
- ROBINSON, Cedric J., *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, London, Zed Press, 1983.
- RUDÉ, George, *La Europa revolucionaria, 1783-1815*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2000.
- SCOTT, James, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1979.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, “¿Puede el subalterno hablar?” en *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.
- THOMPSON, E.P., “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 62 y ss.



Recepción: 15 de agosto de 2018

Aceptación: 23 de enero de 2019

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL “ORIENTALISMO” DE EDWARD W. SAID

Arturo Ponce Guadian
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

En el “Epílogo” a *Orientalismo*, Said afirmó que el destino de su libro “fue al mismo tiempo afortunado e infortunado”, sin embargo, agregó que era “un placer señalar que lectores de Gran Bretaña y de Estados Unidos, así como otros de habla inglesa de África, Asia, Australia y del Caribe, consideraron que el libro destacaba la realidad de lo que luego se llamó multiculturalismo en vez de xenofobia y nacionalismo agresivo y racista”. En contraposición a este balance positivo en los lectores angloparlantes, lamentó mucho “la forma en que el mundo árabe recibió *Orientalismo*”. El objetivo principal de este artículo es tratar de esclarecer estas últimas afirmaciones de Said, haciendo algunos cuestionamientos en torno a los elementos teóricos sobre los cuales Said construyó su teoría del “orientalismo”. En este sentido, se hará un breve análisis sobre esos elementos teóricos sobre los cuales Said fundamentó la estructura de su famoso libro. En consecuencia, este artículo está dividido en un apartado sobre lo que Said denominó la “inversión personal” de su obra, es decir, la dimensión personal que él consideró su “punto de partida” y que resultó clave para la formulación de la obra. Después se analizarán en dos apartados los elementos teóricos que fundamentan la estructura de *Orientalismo*. En primer lugar, las acotaciones del mismo término “orientalismo” y sus supuestos ontológico y epistemológico. En segunda instancia, las consideraciones en torno a las delimitaciones histórica y geográfica. Por último, en las conclusiones se presentarán los aspectos críticos de esos supuestos teóricos con la finalidad de esclarecer la opinión que Said tenía de las repercusiones negativas de su obra en el “mundo árabe”.

Palabras clave: Orientalismo, Edward W, Said, Oriente Medio, ontología, epistemología.

Some considerations on *Orientalism* of Edward W. Said

In the “Afterword” to the 1994 edition of *Orientalism*, Said wrote that the fate of his book was both fortunate and unfortunate. He stressed that he was happy “to record that many readers in Britain and America, as well as in English-speaking Africa, Asia, Australia, and the Caribbean, saw the book as stressing the actualities of what was later to be called multiculturalism, rather than xenophobia and aggressive, race-oriented nationalism.” Contrary to this positive response by English-speaking readers, Said lamented the negative reception of *Orientalism* in the Arab world. The main purpose of this article is to clarify Said’s assessments about the reception of his work, questioning theoretical elements of his orientalist theory. As a result, this article contains a first part on what Said called a “personal dimension” that constitutes the crucial starting-point for his work. After that, the article analyzes, in two brief sections, the theoretical elements present in *Orientalism*’s structure: the first section discusses different senses of “orientalism” and the concept’s ontological and epistemological bases; the second considers historical and geographical delimitations of the term. The conclusion presents critical aspects of the theoretical bases of *Orientalism*, in an effort to clarify Said’s opinions about the negative reception of his book in the “Arab world”.

Keywords: *Orientalism*, Edward W. Said, Middle East, Ontology, Epistemology.

Arturo Ponce Guadian

Doctor y maestro en Estudios de Asia y África, especialidad en Medio Oriente, en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Maestro en Estudios Diplomáticos por el Instituto de Matías Romero de Estudios Diplomáticos, de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es Profesor-Investigador en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la UMSNH. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “El viaje de Iliyas ibn al-qassis Hanna l-Mawsili (Elías de Babilonia o de San Juan) a Europa y Nueva España en el siglo XVII”, en *Estudios de Asia y África*, vol. 53, núm. 3. (167), El Colegio de México, septiembre-diciembre 2018; “La transmisión de la filosofía Greco-Helénica en el Islam y la difusión e influencia del pensamiento de Averroes (Ibn Rushd) en la Europa Medieval”, en Virginia Aspe y Ma. Idoya Zorroza (Eds.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2014.

Introducción

La aparición de *Orientalismo* en 1978¹ marcó un referente fundamental no sólo, de manera particular, sobre los estudios árabes e islámicos y del Oriente Medio sino, en general, en torno a los Estudios de Asia, llamados anteriormente "Estudios Orientales". Además, *Orientalismo* tuvo una fuerte influencia en otras disciplinas, especialmente la literatura,² la estética, la música, la historia, la antropología, la sociología y la ciencia política.³

Said reconoció que la publicación de *Orientalismo* había dado origen a una serie de seguidores, pero también de detractores en el mundo académico. Ciertamente, se sintió complacido por el éxito de su libro, sin embargo, era consciente también de que éste era manipulado e interpretado en sentidos en los que él no estaba de acuerdo y "a menudo declinaba cualquier responsabilidad por sus más monstruosos vástagos", preguntando, "¿Cómo puede nadie acusarme de denunciar a los autores que son 'hombres, blancos y muertos'? Todo el mundo sabe que amo a Conrad". Entonces –en respuesta a esto, comentó Tariq Ali en su entrevista con él–, "se dedicaba a enumerar una lista de críticos posmodernistas, atacándoles ferozmente uno por uno por su énfasis en la identidad y su hostilidad hacia la narrativa" (Ali, 2010, p. 19).

En el "Epílogo" a *Orientalismo*, Said afirmó que el destino de su libro, en un contexto tan turbulento, "fue al mismo tiempo afortunado e infortunado", sin embargo, agregó que era "un placer señalar que lectores de Gran Bretaña y de Estados Unidos, así como otros de habla inglesa de África, Asia, Australia y del Caribe, consideraron que el libro destacaba la realidad de lo que luego se llamó multiculturalismo en vez de xenofobia y nacionalismo agresivo y racista" (Said, 2009, p. 441). En contraposición a este balance positivo en los lectores angloparlantes, lamentó mucho "la forma en que el mundo árabe recibió *Orientalismo*" (Said, 2009, p. 444).

El objetivo principal de este artículo es tratar de esclarecer estas últimas afirmaciones de Said, haciendo algunos cuestionamientos en torno a los elementos teóricos sobre los cuales Said construyó su teoría del “orientalismo”, la cual expuso en su célebre libro. En este sentido, se hará un breve análisis sobre esos elementos teóricos sobre los cuales Said fundamentó la estructura de su famoso libro.

En consecuencia, este artículo está dividido en un apartado sobre lo que Said denominó la “inversión personal”⁴ de su obra, es decir, la dimensión personal que él consideró su “punto de partida” y que resultó clave para la formulación de la obra. Por esto, se destacarán algunos aspectos relevantes de su vida y su formación académica. Después se analizarán en dos apartados los elementos teóricos que fundamentan la estructura de *Orientalismo*. En primer lugar, las acotaciones del mismo término “orientalismo” y sus supuestos ontológico y epistemológico. En segunda instancia, las consideraciones en torno a las delimitaciones histórica y geográfica. Por último, en las conclusiones se presentarán los aspectos críticos de esos supuestos teóricos con la finalidad de esclarecer la opinión que Said tenía de las repercusiones negativas de su obra en el “mundo árabe”.

1. La “inversión personal” en la obra de Said

Un aspecto que destaca en la propuesta teórica de Said es que ésta se fundamenta en una recuperación de la experiencia personal, por lo que consideró oportuno retomar la formulación que había hecho Antonio Gramsci al respecto (*Cuadernos de la cárcel*, vol. 2) en el sentido de que

El punto de partida de cualquier elaboración crítica es la toma de conciencia de lo que uno realmente es; es decir, la premisa “conócete a ti mismo” en tanto que producto de un proceso histórico concreto que ha dejado en ti infinidad de huellas sin, a la vez, dejar un inventario de ellas. Por tanto, es un imperativo comenzar por recopilar ese inventario⁵ (Said, 2009, pp. 50-51).

De esta manera, el conocimiento de los rasgos biográficos más importantes de Said resulta crucial para comprender la génesis de su formulación teórica, especialmente porque él se consideró a sí mismo un "intelectual *exílico*",⁶ en un doble sentido, en el real y el figurativo (Said, 2009, p. 82). Esta particularidad personal la planteó de la manera siguiente:

La inversión personal que he hecho en este estudio [*Orientalismo*] deriva en gran parte de mi conciencia de ser "oriental" y de haber sido un chico que creció en dos colonias británicas. Toda mi educación en esas colonias (Palestina y Egipto) y en Estados Unidos, ha sido occidental y, sin embargo, esa profunda y temprana conciencia ha persistido en mí de muchas formas. Al estudiar el orientalismo he pretendido hacer el inventario de las huellas que ha dejado en mí la cultura cuya dominación ha sido un factor muy poderoso en la vida de todos los orientales (Said, 2009, p. 51).

En esta declaración, Said puso de manifiesto esa particularidad que deriva, según él, de la toma de conciencia de ser "oriental" y también, paradójicamente, de haber tenido una educación occidental. Esta particularidad en su vida y en su formación académica (vivir en Palestina y Egipto durante la dominación británica) dejó huellas profundas que formaron parte fundamental del "inventario personal", en términos gramscianos, de Said. Esa situación paradójica en la vida de Said no dejó de tener efectos dramáticos en su personalidad, los cuales él mismo los hizo saber en su libro autobiográfico *Out of place (Fuera de lugar)* de 1999, cuyo título es por demás significativo.⁷

Edward Wadie Said (Wadī' Sa'īd) nació en Talbiyah, Jerusalén occidental,⁸ el 1 de noviembre de 1935, durante el mandato británico en Palestina. Su familia era originalmente cristiana de la iglesia ortodoxa griega, pero su abuelo paterno, Abu Asad Ibrahim, se convirtió al anglicanismo a finales del siglo XIX. El padre de Said, William A. Said (Wadie Said) emigró de Palestina a Estados Unidos en 1911, a la edad de 18 años, para evadir el reclutamiento en el ejército otomano. Permaneció nueve o diez años en Estados Unidos, obtuvo la ciudadanía estadounidense y sirvió en el ejército norteamericano durante dos años en

la Primera Guerra Mundial. Hacia 1920 regresó a Jerusalén, en donde se asoció con un primo en un negocio de equipo de oficina que prosperó y más tarde estableció una sucursal en El Cairo en 1929, en donde se fue a residir. En 1932, regresó a Jerusalén para contraer matrimonio con Hilda Badr, nacida en Nazaret, también de una familia ortodoxa griega convertida al anglicanismo. Cuando nació Edward Said en 1935 su familia vivía ya en El Cairo, con estancias esporádicas en Jerusalén, la cual terminó abandonando de manera definitiva a finales de 1947. A comienzos de la primavera de 1948, comentó Said, el resto de la familia, “mi familia entera, las dos ramas, la de mi madre y la de mi padre, se convirtieron en refugiados. Y acabaron algunos en Egipto, algunos en Jordania, algunos en Líbano” (Ali, 2010, p. 35).

Edward Said nunca fingió ser un refugiado palestino, pues su familia cercana siempre gozó de un bienestar económico producto del trabajo y la habilidad empresarial de su padre, a quien describía como un magnate. En efecto, el pequeño Said fue inscrito en un colegio élite de habla inglesa en Jerusalén, llamado St. George’s, en el que también había estudiado su padre. En El Cairo, Said volvió a ingresar en un colegio británico, el Victoria College, sin embargo, fue expulsado de éste por motivos disciplinarios, por lo cual su padre decidió en 1951 enviarlo a estudiar a Estados Unidos en el Colegio Mount Hermon de Massachusetts. Dos factores fueron determinantes para esa decisión, la expulsión del colegio y contar con la ciudadanía estadounidense. En Estados Unidos, comentó Said, “emergí como una persona completamente diferente y tuve que reinventarme en algo que el sistema requería, y fue una nueva batalla” (Ali, 2010, p. 43).

De toda esa situación de historia familiar, Said destacaba el hecho de pertenecer a una familia decidida a crearse una nueva “identidad”, que pasaba por la adopción de nombres europeos, el cambio de apellido (Ibrahim por Said), la adopción de otra lengua (la inglesa por la árabe), la conversión a otra denominación religiosa (la anglicana) y la obtención de una nueva ciudadanía (la estadounidense), viviendo como una minoría

en un ambiente mayoritariamente de lengua árabe y musulmán tanto en Palestina como en Egipto.⁹

Said describió esa situación en su autobiografía:

No solamente no pude asimilar, mucho menos dominar, toda aquella historia familiar a medida que sus meandros e interrupciones iban desarticulando una secuencia dinástica simple, sino que no entendía por qué no podía tener una madre inglesa normal. He conservado aquella conciencia inquietante de tener múltiples identidades –la mayoría de ellas en conflicto durante toda mi vida, junto con un recuerdo nítido de deseo desesperado de que hubiéramos podido ser totalmente árabes o totalmente europeos o estadounidenses, o totalmente cristianos ortodoxos o totalmente musulmanes, o totalmente egipcios– (Said, 1999, p. 5).

La llegada a Norteamérica le permitió dar un giro total a su vida, pero no exactamente en “algo que el sistema requería”, sino en algo que era una prioridad para él a fin de empezar ese “punto de partida” gramsciano. En efecto, Said avanzó así desde el internado en Massachusetts a Princeton y a Harvard, pues reconoció que el sistema norteamericano fue más fácil para él que el británico:

Sí, de manera bastante coherente. Resultó que académicamente se me dio mucho mejor. Era mucho más fácil para mí de lo que era en el sistema inglés, en el que hay mucha más presión. Y lo mejor de estar aquí –no en el internado, sino cuando ya entré en la universidad– era que existía una relativa libertad (Ali, 2010, p. 43).

Said obtuvo su licenciatura en la Universidad de Princeton en 1957 y sus grados de maestría y doctorado en literatura inglesa de la Universidad de Harvard en 1960 y 1964; empezó a dar clases en la Universidad de Columbia, Nueva York, en 1963, y en 1966 publicó su libro sobre Conrad. Respecto a ese periodo en la Universidad de Columbia (1963-1967), Tariq Ali le comentó a Said:

Así que uno de tus “yos” era el profesor de literatura comparada, el que se ocupaba de sus asuntos, daba sus clases...; y sin embargo, al mismo tiempo, otro personaje se estaba formando en su interior, pero ¿mantenías a los dos separados? (Ali, 2010, p. 16).

A lo que Said contestó:

Tenía que hacerlo. No había sitio para ese otro personaje. En la práctica, había roto mis conexiones con Egipto. Palestina ya no existía. Mi familia vivía en partes en Egipto y en partes en Líbano. Yo era un extranjero en los dos sitios. No tenía interés en el negocio familiar, así que estaba aquí. Hasta 1967, en realidad, no pensaba en mí como algo distinto de una persona que se dedica a su trabajo... (Ídem).

La Guerra de Seis Días de 1967 fue un punto de inflexión en la vida de Said, porque a partir de entonces su actividad académica y su activismo político transformaron su personalidad, al formar ya parte integral de su vida. En este sentido, Said destacó:

El mundo, como yo lo entendía, terminó en ese momento. Llevaba años viviendo en Estados Unidos, pero sólo entonces comencé a ponerme en contacto con otros árabes. En 1970 ya estaba completamente inmerso en la política y en el movimiento de resistencia palestino (Ali, 2010, p. 17).

Como uno de los principales resultados de este nuevo periodo fue la publicación en 1975 de su libro *Beginnings (Comienzos)*, en el que marca el nuevo rumbo de fundamentar sus nuevos intereses, sintetizando los pensamientos de Auerbach, Vico y Freud. De esa misma coyuntura, resultó la publicación en 1978, en forma de libro, de *Orientalismo*, en el que, según Tariq Ali, se “combina el vigor polémico del activista con la pasión del crítico cultural. Como todas las grandes polémicas, evita el equilibrio” (Ali, 2010, p. 18).

De esta manera, *Orientalismo* surgió de este nuevo compromiso; denunciar y desenmascarar el “discurso” que Occidente había creado sobre los árabes en Oriente Medio, al respecto Said comentó a Ali que su “libro era esencialmente un intento de minar los más fundamentales presupuestos de Occidente en relación con el Oriente árabe” (Ali, 2010, p. 18).

2. El sentido del término "orientalismo" y sus acotaciones

Said empezó la presentación de su análisis postulando tres sentidos amplios de "orientalismo".¹⁰ El primero es la acepción académica que sirve para designar a quien escribe, enseña o investiga sobre Oriente, ya sea un antropólogo, un historiador o un filólogo, por lo cual es un orientalista y lo que hace es orientalismo, un conjunto de doctrinas y tesis sobre Oriente y lo oriental (Said, 2009, pp. 20-21).

El segundo sentido es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre "Oriente" y "Occidente", como punto de partida para elaborar teorías, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, su gente, costumbres, su "mentalidad", incluso su destino (Said, 2009, p. 21).

El tercer significado de orientalismo, que se remite a finales del siglo XVIII,

Puede describirse y analizarse como una institución corporativa para tratar con el Oriente, que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y gobernarlo, en resumen, el orientalismo como un estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente (Ídem).

En estos tres sentidos de "orientalismo" establecidos por Said, destacan algunos aspectos que están a la base de su formulación teórica. En primer lugar, la elaboración de un conjunto de doctrinas y tesis occidentales sobre "Oriente" y lo "oriental". En segunda instancia, un tipo de pensamiento occidental basado en una distinción ontológica y epistemológica entre "Oriente" y "Occidente", es decir, una separación entre dos formas de ser y de conocer. En tercer lugar, un estilo occidental de dominación, en diversos ámbitos, sobre Oriente.

En este aspecto, Said destacó que para identificar al "orientalismo" le pareció útil emplear la noción de "discurso" utilizada por Michel

Foucault en *La arqueología del saber*¹¹ y en *Vigilar y castigar*, por esto consideró que si no se examinaba el orientalismo como un “discurso”, posiblemente no podría comprenderse esta disciplina tan sistemática, “a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de administrar —e incluso producir— el Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario, a partir del periodo posterior a la Ilustración” (Said, 2009, pp. 21-22).

Además, Said introdujo otro elemento teórico para fundamentar *Orientalismo*, recurriendo al principio epistemológico clave en la *Ciencia nueva* de Giambattista Vico,¹² aplicable no sólo a la historia sino al ámbito geográfico. En este sentido, Said afirmó:

Debemos tomar seriamente la gran observación de Vico acerca de que los hombres hacen su propia historia, *de que lo que ellos pueden conocer es aquello que han hecho*, y debemos extenderla a la geografía: en tanto que entidades geográficas y culturales —por no decir nada de las entidades históricas—, esos lugares, regiones y sectores geográficos de “Oriente” y “Occidente” son creados por el hombre. Por consiguiente, así como lo es el mismo Oeste, el Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, imágenes y un vocabulario que le han dado realidad y presencia en y para el Oeste. Las dos entidades geográficas, pues, se apoyan, y hasta cierto punto se reflejan la una en la otra (Said, 2009, p. 24. Las cursivas son nuestras).

Después de haber incorporado la noción foucaultiana de “discurso” y de extender el principio viquiano del *verum ipsum factum* al ámbito geográfico, Said creyó necesario hacer tres “precisiones razonables”, que resultaban pertinentes para comprender la fundamentación de *Orientalismo*.

La primera de ellas —Said advirtió— “es que sería un error concluir que Oriente fue esencialmente una idea o una creación sin su realidad correspondiente” (Said, 2009, p. 24). Sin embargo, a él no le interesó teóricamente el Oriente “real” ni la relación de la “idea” con esa realidad, sino la coherencia del sistema, que refleja la influencia de Foucault. El mismo Said así lo aclaró de manera contundente:

Había –y hay– culturas y naciones, localizadas en el Este, cuyas vidas, historias y costumbres poseen una realidad tácita obviamente más grande que cualquier cosa que se pueda decir de ellas en el Oeste. Sobre este hecho, este estudio del orientalismo nada tiene que añadir; excepto reconocer de manera tácita su existencia. Pero el fenómeno del orientalismo, tal y como yo lo estudio aquí, trata principalmente no con la correspondencia entre el orientalismo y Oriente, sino con la coherencia interna del orientalismo y sus ideas sobre Oriente..., a pesar o más allá de cualquier correspondencia, o falta de ella, con un Oriente "real" (Said, 2009, pp. 24-25. Las cursivas son nuestras).

Por lo tanto, Said concluyó que su perspectiva teórica "se refiere básicamente a esa coherencia creada, a esa constelación sistemática de ideas como la cuestión prioritaria acerca del Oriente, y no a su simple existencia" (Said, 1979, p. 5). Esta primera precisión que Said presentó es decisiva para comprender su perspectiva, la cual ha sido comentada y criticada por algunos de sus detractores e incluso algunos de sus seguidores.

Algunos críticos de *Orientalismo*, como James Clifford, cuestionaron a Said el uso ambiguo del término "orientalismo" en relación con los tres significados que había presentado. En este aspecto, según Clifford, dos significados, el primero (conjunto de doctrinas y tesis sobre Oriente y lo oriental) y el tercero (estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente) tienen que ver con algo llamado "Oriente", mientras en el segundo (un estilo de pensamiento basado en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre "Oriente" y "Occidente"), el "Oriente" es sólo una construcción mental. Sobre esta ambivalencia –advirtió Clifford– está articulada gran parte de la argumentación de Said (Clifford, 2001, p. 308).

Si bien es cierto que Said argumentó que su perspectiva teórica no trataba con la correspondencia entre el orientalismo y un Oriente "real" sino con la coherencia interna del orientalismo y sus ideas sobre "Oriente", sin embargo, al señalar una relación de poder y de dominio sobre Oriente, estaba aceptando la existencia tácita de éste.

Ante esas críticas y ante ciertas interpretaciones antioccidentales de su libro, Said tuvo que volver a destacar esa primera delimitación teórica

en el “Epílogo” a la edición de 1996 de su libro, declarando que nunca tuvo el interés ni estaba capacitado para mostrar ese Oriente “real”:

Orientalismo se ha leído y de Orientalismo se ha hablado en el mundo árabe como de una defensa sistemática del islam y de los árabes, pese a que digo expresamente que no tengo ningún interés y mucho menos estoy capacitado para mostrar lo que son realmente Oriente o el islam. En realidad, voy mucho más allá cuando afirmo en las primeras páginas del libro que términos como “Oriente” y “Occidente” no se corresponden con una realidad estable que exista como un hecho natural (Said, 2009, pp. 435-436. Las cursivas son nuestras).

Esta declaración de Said hace referencia a su perspectiva teórica de la coherencia de un sistema de pensamiento como el “orientalismo” independiente de un “Oriente”, pero también pone de manifiesto que él no tenía la capacidad de mostrar lo que Oriente y el islam son en realidad. Este último aspecto es esclarecedor pues, en efecto, por perspectiva teórica y por su propia formación (británica y norteamericana, pese a haber nacido en Jerusalén), Said nunca definió qué es el Oriente, no obstante que en su delimitación histórica y geográfica del “orientalismo” tuvo que aceptar que éste proviene de una relación muy particular que mantuvieron Francia y Gran Bretaña con Oriente, es decir, en un espacio y en un tiempo específico de ese Oriente real. Por otra parte, a pesar de que él se consideró, en general, un “oriental” y, en particular, un “árabe palestino”, en realidad poco tuvo que ver en cuanto a formación académica con lo “oriental” y con lo islámico. En *Orientalismo* hay un amplio despliegue de orientalistas, islamólogos y arabistas occidentales, pero no hay referencias a autores árabes y musulmanes, sobre todo cuando él mismo delimitó el espacio de su análisis al Medio Oriente. Además, por su especialidad en literatura comparada, llama la atención que Said no utilizó escritores árabes en su amplia bibliografía.

La segunda precisión –según Said– se refiere a que las ideas, las culturas y las historias no pueden ser entendidas o estudiadas seriamente sin estudiar al mismo tiempo su fuerza o, para ser más precisos, sus con-

figuraciones de poder. "Crear que Oriente fue creado —o, como yo digo, "orientalizado"— y creer que tales cosas suceden simplemente como una necesidad de la imaginación, no es ser sincero. *La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, de una complicada dominación, de diferentes grados de hegemonía...*". De manera que "Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era "oriental"... , sino también porque se podía conseguir que lo fuera —es decir, se le podía obligar a serlo—". El argumento de Said es que esto constituye un "modelo de la relación de fuerzas entre Este y Oeste y del discurso acerca de Oriente que permite este modelo" (Said, 1979, p. 5. Las cursivas son nuestras).

La tercera puntualización introduce la noción de supremacía cultural como hegemonía, tomada de Gramsci. Said destacó:

El orientalismo no es una estructura de mentiras o de mitos que se desvanecería si dijéramos la verdad sobre ella. *Yo mismo creo que el orientalismo es mucho más valioso como signo del poder europeo atlántico sobre Oriente que como discurso verídico sobre Oriente* (que es lo que en su forma académica o erudita pretende ser). Sin embargo, lo que tenemos que respetar e intentar comprender es la solidez del entramado del discurso orientalista, sus estrechos lazos con las instituciones socioeconómicas y políticas existentes y su extraordinaria durabilidad... *Es la hegemonía —o, mejor, los efectos de la hegemonía cultural— lo que da al orientalismo la durabilidad y la fuerza de la que he estado hablando hasta ahora* (Said, 2009, pp. 26-27. Las cursivas son nuestras).

En estas dos últimas precisiones destaca la ambigüedad señalada por Clifford. Said hizo hincapié, en la segunda, sobre la relación de poder y de dominación de Occidente sobre un Oriente real, asimismo, en la tercera resaltó la supremacía cultural como hegemonía de Occidente sobre un Oriente también real, no imaginario o creado, sobre el cual se impone la hegemonía de las ideas europeas, que reiteran la superioridad europea sobre un Oriente retrasado. Sin embargo, ese Oriente real no es definido por Said, sólo es asumido como realidad tácita y pasiva sobre la cual actúa un ente superior llamado Occidente.

A partir de la aceptación de la existencia tácita y pasiva de un Oriente real, el orientalismo construyó un tipo de pensamiento occidental

basado en una distinción ontológica y epistemológica entre “Oriente” y “Occidente” (dos formas de ser y conocer diferentes).

El cuadro siguiente ejemplifica esta dicotomía, pues en él se resume una tipología que caracteriza a “Occidente” como un ente activo y positivo, en tanto que “Oriente” es tipificado como un ente pasivo y negativo. De esa tipología se deriva también una epistemología que le es propia a cada una de estas entidades. A “Occidente” le corresponden los atributos: racional, mental, científico, creativo, disciplinado y civilizado. A “Oriente”, le atribuyeron los aspectos: irracional, emocional, supersticioso, imitativo, caótico y bárbaro.

La dicotomía “Occidente-Oriente”¹³

Occidente dinámico	Oriente inmutable
Inventivo, genial, activo	Imitativo, ignorante, pasivo
Racional	Irracional
Científico	Supersticioso, ritualista
Disciplinado, ordenado, con dominio de sí mismo, juicioso, sensato	Vago, caótico y anárquico, espontáneo alocado, emocional
Proclive a lo mental	Proclive a lo corporal, exótico, seductor
Paternal, independiente, funcional	Infantil, dependiente, disfuncional
Libre, democrático, tolerante, honrado	Esclavizado, despótico, intolerante corrupto
Civilizado	Salvaje y bárbaro
Moral y económicamente progresivo	Moralmente regresivo y económicamente estancado

3. Las delimitaciones geográfica e histórica

Said construyó el análisis del orientalismo de manera genealógica en dos vertientes: una, constituyendo un sistema unificado de las versiones textuales de Occidente sobre Oriente, que debía mantener una coherencia,

como Said lo señaló: “el orientalismo es, después de todo, un sistema constituido por citas de obras y autores” (Said, 2009, p. 48) La otra, trazando una “genealogía intelectual” de afirmaciones sobre el Oriente, pasando desde “Esquilo, Víctor Hugo, Dante y Karl Marx” hasta la antropología, la sociología, la historia o la filología y “los llamados estudios orientales o estudios de áreas culturales (area studies)” (Said, 2009, pp. 20-21).

En esta perspectiva, la primera delimitación de Said fue limitar geográficamente los alcances de su estudio al Oriente Medio araboislámico (“los árabes” y “el islam”), por lo cual tuvo que dejar de lado una gran parte de Asia. El orientalismo, entonces, tratado por Said no incluía a todo el Oriente, sino sólo una parte, como él mismo lo expuso:

...He limitado el ya de por sí limitado (pero todavía excesivamente vasto) conjunto de cuestiones a la experiencia anglo-franco-americana con los árabes y el islam, los cuales, durante casi un milenio han representado Oriente. Al hacer esto, de entrada, parece que he eliminado una gran parte de Oriente –India, Japón, China y otras zonas del Extremo Oriente– no porque estas regiones carezcan de importancia (evidentemente la tienen), sino porque es posible estudiar la experiencia que Europa tuvo en Oriente Próximo o en el islam independientemente de su experiencia en el Oriente Extremo (Said, 2009, pp. 39-40).

La segunda delimitación genealógica de Said fue restringir su análisis a la producción británica, francesa y norteamericana, con lo cual descartó los orientalismos español, portugués, italiano, alemán y ruso. Said explicó esa delimitación de la manera siguiente:

Sin embargo, mi estudio de esa dominación e intereses sistemáticos, no ha hecho justicia a las importantes contribuciones que Alemania, Italia, Rusia, España y Portugal hicieron al orientalismo... tenía que centrarme rigurosamente en el material británico y francés y, después, en el estadounidense porque me parecía indiscutible, no sólo que Gran Bretaña y Francia fueron las naciones pioneras en Oriente y en los estudios orientales, sino también que mantuvieron estas posiciones de vanguardia gracias a las dos redes coloniales más grandes en la historia previa al siglo xx. La posición oriental de Estados Unidos, desde la Segunda Guerra Mundial, ha seguido, creo que bastante conscientemente, las rutas trazadas por las dos anteriores potencias europeas. En consecuencia, considero que por su calidad,

coherencia y cantidad, los escritos británicos, franceses y estadounidenses sobre Oriente superan a los trabajos, indudablemente cruciales, hechos en Alemania, Italia, Rusia y en cualquier otro lugar (Said, 2009, pp. 40-41).

Al hacer estas delimitaciones, Said realizó unos cortes que estrechan y limitan el estudio genealógico del orientalismo, como señaló Clifford, de manera muy tendenciosa, pues por ejemplo el orientalismo alemán era bastante desinteresado y por lo tanto atípico de una genealogía que define el discurso como básicamente colonialista. Además, el salto brusco del orientalismo europeo al norteamericano es la menos convincente de sus continuidades. Por otra parte, al intentar hacer una crítica de la situación contemporánea en Oriente Medio teniendo como referencia una tradición orientalista basada en los siglos XVIII y XIX manifestó cierto grado de anacronismo. Como destacó Clifford (2001, p. 316): “La genealogía es quizás el más político de los modos históricos; pero para ser eficaz no puede aparecer demasiado abiertamente tendencioso, y la genealogía de Said sufre por ese motivo”.

Conclusiones

Sin duda, la publicación de *Orientalismo* hizo surgir un amplio debate alrededor de los elementos abordados por Said, pues incluían diversas disciplinas, por lo cual su influencia ha sido notable y en diferentes sentidos. Algunas de esas influencias fueron rechazadas por el mismo Said, sobre todo, las producidas en Oriente Medio, a partir de una lectura antioccidental que propició y apoyó una reacción árabe e islámica combativa. En este sentido aclaró que en sus obras mantuvo siempre una postura crítica hacia un nacionalismo perverso y sin reservas. Además, afirmó que la imagen del islam que él presentaba no era la de un discurso agresivo y de una ortodoxia dogmática (Said, 2009, p. 444).

Por otra parte, basado en su propia formación académica, Said creyó encontrar la causa de la diferencia entre la respuesta árabe y otras respuestas a *Orientalismo* en la forma en que

Décadas de pérdidas, de frustración y de ausencia de democracia han afectado la vida intelectual y cultural del mundo árabe. Yo traté [argumentó Said] de que el libro se integrara en una corriente de pensamiento ya existente con el objetivo de liberar a los intelectuales de las trabas de sistemas como el orientalismo: quería que mis lectores se apoyaran en mi trabajo para producir nuevos estudios que iluminaran la experiencia histórica de los árabes y de otros pueblos de forma generosa y permisiva (Ídem).

Esta argumentación de Said es reveladora de su propia perspectiva en torno al estudio del "Oriente" como un sistema articulado de ideas e imágenes creado en Occidente, y el Oriente real, sobre el cual Said sólo podía afirmar su existencia tácita, pero como él mismo declaró no le interesaba ni estaba capacitado para hablar de él.

Sin embargo, Said se congratuló de que aconteció todo lo contrario con la respuesta a *Orientalismo* en ámbitos no árabes e islámicos.

Eso es lo que sucedió [comentó Said] en Europa, en Estados Unidos, en Australia, en la India, en el Caribe, en Irlanda, en Hispanoamérica y en algunas partes de África. El fortalecido estudio de los discursos africanistas e hinduistas, los análisis de la historia de dependencia, la reconfiguración de la antropología, de las ciencias políticas, de la historia del arte, de la crítica literaria, de la musicología poscoloniales, además de los nuevos e importantes acontecimientos a que han dado lugar los discursos feministas y de las minorías, respecto a todo ello, me complace y me halaga que *Orientalismo* haya marcado una diferencia. Este no parece haber sido, en mi opinión, el caso del mundo árabe... (Said, 2009, pp. 445-446).

La riqueza temática de *Orientalismo* es producto de la postura crítica de su autor que refleja la complejidad de su personalidad y de su formación académica, en la que destaca la idea de estar "fuera de lugar", la cual lo llevó a considerarse a sí mismo un intelectual "exílico".

En este sentido, resulta clave cuestionar lo que Said llamó la "inversión personal", que derivaba según él de su conciencia de ser "oriental",

sin definir exactamente qué entendía por esto. Lo paradójico y contradictorio de su posición radica en que, no obstante haber nacido en Palestina, su formación familiar y académica se dio en un ámbito angloamericano. De manera que la negativa de Said a considerar un Oriente real no sólo obedece a un posicionamiento teórico sino a una realidad personal, es decir, a su imposibilidad de referirse a algo de lo que no era partícipe.

La reacción negativa que Said denuncia había tenido su libro en el mundo árabe nos parece que tiene de fondo el problema de la desaparición del “Oriente real”, de manera específica, la desaparición de la dinámica histórica del mundo árabe y del islam en Oriente Medio. En este aspecto, sorprende que Said casi no menciona las diversas épocas históricas en las que el mundo islámico en sus diferentes vertientes y ámbitos geográficos ejerció y mantuvo una función hegemónica y dominante no sólo en términos políticos y militares sino también en los dominios culturales y científicos. En este sentido, cabe mencionar, por ejemplo, las épocas de los califatos omeya de Damasco y abasí de Bagdad, del califato fatimí de Egipto, del califato de Córdoba o de al-Andalus (la península Hispánica), en general, y de los imperios otomano de Estambul, safaví de Irán y mogol del subcontinente indio, que abarcan en conjunto desde el siglo VII hasta el siglo XX.

De alguna manera, Said reconoció en parte esta laguna histórica cuando escribió en 2002 el prólogo a la edición española de su libro, al referirse sólo a la relación entre España y el islam en los términos siguientes: “Había otra crítica que sí tenía más fundamento: yo había dicho muy poco sobre la extremadamente compleja y densa relación entre España y el islam, que ciertamente no se podía caracterizar simplemente como una relación imperial” (Said, 2009, p. 9). En realidad, la problemática de fondo es la relación dinámica y compleja entre el islam y el mundo europeo, que no se agota con el discurso orientalista, sino requiere la confrontación con el Oriente real, que posee voz y entidad propia.

Notas

¹ En 1977, Said publicó en forma de artículo un avance preliminar de su libro, titulado también "Orientalism", que dividió en dos partes: I. Imaginative Geography and Its Representations. Orientalizing the Oriental; II. Projects. (Said, 1977, pp. 162-206). Además, después de la publicación de *Orientalism* como libro en 1978, Said publicó un artículo, "*Orientalism reconsidered*" (Said, 1985, pp. 89-107), en el que abordó algunos temas y cuestionamientos que se derivaron de la publicación de su famoso y controvertido libro.

² Said obtuvo sus grados de maestría y doctorado en literatura inglesa de la Universidad de Harvard en 1960 y 1964. Publicó su primer libro en 1966, titulado *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, una revisión de su tesis de doctorado. Para Said, la vinculación de la literatura con otras disciplinas fue adquiriendo relevancia en el mismo proceso de la unificación de su actividad académica y su activismo político, a partir de la Guerra de los Seis Días de 1967. Este acontecimiento –confesó– "confirmó mi sensación de que el estudio de la literatura era una tarea histórica, no sólo estética. Creo todavía en el papel de la estética; pero el "reino de la literatura" –"la literatura por la literatura"– es sencillamente erróneo. Una investigación histórica seria debe comenzar por el hecho de que la cultura está irremediamente relacionada con la política. Mi interés se ha centrado en la gran literatura canónica de Occidente –leída no como obras maestras que deben ser veneradas, sino como trabajos que deben ser comprendidos en su realidad histórica...–" (Ali, 2010, pp. 20-21).

³ Véase, por ejemplo, la bibliografía preparada por Yasmine Ramadan de los libros y artículos escritos por Said así como de los diversos estudios acerca de ellos (Ramadan, 2005, pp. 270-280).

⁴ En la "Introducción" a *Orientalism*, Said incluyó un apartado sobre "La dimensión personal", en donde afirmó: "Una de las razones que me ha empujado a escribir este libro es mi propia experiencia personal". (Said, 2009, p. 53).

⁵ Said (1978, pp. 51, 466) señaló que la traducción inglesa no reproducía el párrafo completo y se perdía la propuesta de Gramsci, por lo cual remitía al texto italiano, que citamos a continuación: "L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario". ("El punto de partida de la elaboración crítica es la toma de conciencia de aquello que realmente es, es decir, un 'conocimiento de sí mismo' como producto del proceso histórico hasta ahora desarrollado que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin el beneficio de haber hecho el

inventario. Por lo que es necesario empezar a realizar tal inventario”. Gramsci, 1977, p. 1376: versión al castellano, *Cuadernos de la cárcel*, 1986, vol. 4, p. 246).

⁶ En la “Introducción” a *Cultura e imperialismo*, Said destacó su condición de exiliado: “El último punto que quiero señalar es que éste es el libro de un exiliado. Por razones objetivas y fuera de mi arbitrio crecí como árabe, pero con una educación occidental. Desde que tengo memoria he sentido que pertenezco a los dos mundos sin ser completamente de uno o de otro”. (Said, 1993, p. 32). Uno de los términos en árabe para “exilio” es *gurba*, que está vinculado por su raíz a *garīb* (“extraño”) y a *garb* (“occidente”). Un migrante libanés, Michel Asad Rustum, escribió en 1895 sus memorias y sus experiencias en Estados Unidos, a las que tituló *Kitāb al-garīb fī l-garb* (*El libro del extraño en el Occidente*), haciendo en árabe un juego de palabras con los términos *garīb* y *garb*.

⁷ Al inicio de su autobiografía, Said expuso ese sentimiento que le invadió desde la infancia y la juventud de sentirse fuera de lugar: “Todas las familias inventan a sus padres y a sus hijos, les confieren una historia, una identidad, un destino e incluso un idioma. Siempre hubo algo mal en el modo en que fui inventado y se suponía debía encajar en el mundo de mis padres y mis cuatro hermanas. Durante la mayor parte de mi vida temprana no pude saber si esto se debía a que yo malinterpretaba constantemente mi papel o por culpa de algún defecto profundo de mi ser. A veces era intransigente y me enorgullecía de ello. En otras ocasiones me parecía que yo mismo carecía por completo de carácter, de que era tímido, inseguro y falto de voluntad. Sin embargo, *mi sensación dominante era que siempre estaba fuera de lugar*” (Said, 1999, p. 3. Las cursivas son nuestras).

⁸ Said relató la circunstancia de haber nacido en Jerusalén: “Aunque en 1935 vivían en El Cairo, mis padres se aseguraron de que yo naciera en Jerusalén, por una razón que oí muchas veces durante mi infancia. Hilda ya había dado a luz a un hijo varón, que se iba a llamar Gerald, en un hospital de El Cairo, donde tuvo una infección y murió después de nacer. Como alternativa radical a otro desastre hospitalario, mis padres viajaron a Jerusalén en verano y el 1 de noviembre nací en casa con la ayuda de una comadrona judía, Madame Baer”. (Said, 1999, p. 20).

⁹ Said creció como parte de una minoría dentro de una minoría, como él mismo lo comentó a Imre Salusinszky: “Aunque palestinos, nosotros éramos anglicanos; así que éramos una minoría dentro de la minoría cristiana en un entorno de mayoría islámica”. (Salusinszky, 1987, p. 123; véase también Said, 1999, p. 3).

¹⁰ Ciertamente con Said el término “orientalismo” adquirió una amplia difusión en el mundo académico, sin embargo, antes de que apareciera su libro, algunos estudiosos ya habían tratado la temática de “orientalismo” en un sentido similar al de Said (Hobson, 2006, p. 25). Entre ellos, V.-Y. Balthold, (*La Découverte de l'Asie: Histoire de*

L'orientalisme en Europe et en Russie, 1947), Raymond Schwab (*La Renaissance orientale*, 1950), Marshal Hodgson (*The Venture of Islam I*, 1961), Jacques Waardenburg (*L'Islam dans le miroir de l'Occident*, 1963), Victor Kirnan (*The Lords of Mankind*, 1969), y Bryan Turner (*Marx and the End of Orientalism*, 1978). Todos ellos no "orientales". Said sólo se refirió marginalmente a Schwab, calificando su obra como una descripción enciclopédica del orientalismo (Said, 1978, pp. 20, 82). Sin embargo, reconoció de manera más amplia la contribución de Waardenburg (Said, 1978, p. 167).

¹¹ De acuerdo con Foucault (1979, p. 42), el "discurso" se define como el proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman".

¹² Vico expuso su principio en la tercera edición de su *Ciencia nueva* de 1744 en los términos siguientes: "Pero, en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia". (Vico, 2006, p. 177).

¹³ Tomado de Hobson, 2006, p. 27.

Referencias

Textos

- ALI, T. (2010). *Conversaciones con Edward Said*. Madrid, Alianza Editorial.
- CLIFFORD, J. (2001). *Dilemas de la cultura*. Barcelona. Tr. Carlos Reynoso. Editorial Gedisa.
- GRAMSCI, A. (1977). *Quaderni del carcere*. Ed. Valentino Gerratana. Turín, Einaudi Editore, vol. 2 [*Cuadernos de la cárcel*. Tr. Ana Ma. Palos. México, Ediciones Era, 1986, vol. 4].
- FOUCAULT, M. (1979). *Arqueología del saber*. Tr. Aurelio Garzón. México, Siglo XXI.
- HOBSON, J. M. (2006). *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Tr. Teófilo de Lozoya. Barcelona, Crítica.

- RUSTUM, M. A. (1895). *Kitāb al-garīb fī l-garb*. Nueva York, al-Matba'ā al-Sharqiyya [Segunda edición, Beirut, Dār al-Hamrā', 1992].
- SAID, E. W. (1966). *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1975). *Beginnings: Intention and Method*. Nueva York, Basic Books.
- _____ (1979). *Orientalism*. Nueva York, Vintage Books [*Orientalismo*. Tr. Ma. Luisa Fuentes. México, Debolsillo, 2009].
- _____ (1979). *The Question of Palestine*. Nueva York, Times Books [*La cuestión palestina*. México, Debate, 2014].
- _____ (1981). *Covering Islam*. Nueva York, Pantheon [*Cubriendo el Islam*. México, Debate, 2005].
- _____ (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus [*Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 2012].
- _____ (1994). *Representations of the Intellectual*. Nueva York, Pantheon [*Representaciones del intelectual*. México, Debate, 2009].
- _____ (1999). *Out of Place: A Memoir*. Nueva York, Random House.
- VICO, G. (2006). *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos.

Artículos

- RAMADAN, Y. "A Bibliographical Guide to Edward Said", en *Alif: Journal of Comparative Poetics. Edward Said and Critical Decolonization*, núm. 25, (5002), pp. 270-287.
- SAID, E. W. "Orientalism", en *The Georgia Review*, vol. 31, núm. 1 (primavera 1977), pp. 162-206.
- _____ "Orientalism Reconsidered", en *Cultural Critique*, núm. 1 (otoño, 1985), pp. 89-107.
- SALINSZKY, I. "Edward Said", en Imre Salinszky (ed.) *Criticism in Society*, Nueva York, Methuen 1987, pp. 122-148.



Recepción: 7 de noviembre de 2018

Aceptación: 23 de enero de 2019

*Miscelánea:
In Memoriam
Commemoración*

IN MEMÓRIAM:
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Amigo, profesor, colega

Adán Pando Moreno
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Era, si la memoria no me traiciona, una tarde de marzo de 1999; el Dr. Gerardo Bocco, todo amabilidad, había invitado a comer a un grupo de personas de lo más diverso y divertido. Ya en la sobremesa escuché a alguien de inconfundible acento español:

—¿De qué región eres?

—De Asturias, de un pueblito que se llama Mieres. Acabo de llegar, todavía no se me cae el pelo de la dehesa.

Y fluyó la plática: “Entonces, ¿tu padre era asturiano?... Sí, ya había estado en México, en Tijuana... Bien, muy bien. Bueno, tengo agujetas en los hombros porque como no me entienden lo que pido en las tiendas tengo que estar señalando con los brazos cada cosa que quiero”... En ese momento nos hicimos amigos, sólo después me enteraría que iba a ser mi profesor en la maestría en Filosofía de la Cultura.

En ese entonces, hace casi veinte años, le dimos la bienvenida al Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo a México. Hoy tenemos que despedirnos.

El Dr. Álvarez-Cienfuegos llegó a México como parte del Programa de “Incorporación de doctores españoles a universidades mexicanas”, a principios de 1999. El compromiso inicial era de dos años en el programa pero, por fortuna, Juan —como siempre le dijimos colegas y amigos— se quedó

dos décadas. Siempre tuvo un sentimiento de gratitud hacia México porque le brindó la oportunidad de un desarrollo profesional que no hubiera podido tener en España o que, si acaso, hubiera tardado muchos años.

En todo ese tiempo, y, de hecho, desde que comenzó su carrera académica en España, el Dr. Álvarez-Cienfuegos pasó por todas las facetas del quehacer académico: impartió cursos y conferencias, preparó programas, alistó antologías, revisó trabajos, asentó calificaciones, lidió con el SIIA, dirigió tesis, fue sinodal, a veces padeció y otras admiró a los estudiantes, organizó seminarios y coloquios, tuvo intervenciones radiofónicas, fue ponente en congresos, escribió reseñas, coordinó libros, escribió y publicó libros y artículos, participó en comisiones académicas, coordinó la maestría en Filosofía de la Cultura, dictaminó artículos, fue codirector de esta revista *Devenires*, estuvo presente en las tareas de la academia y en la vida universitaria de la comunidad. Y si bien aborrecía la burocracia y el papeleo, nunca rehuía la *talacha* propiamente académica. Si menciono esto no es por un intento de recensión, inútil por lo demás, sino porque estas aparentes minucias lo retratan en un aspecto de su ser diario: íntegro, prolijo, modesto como persona y como profesor, era esa clase de intelectual universitario que sabe que esto de la docencia y la investigación es una responsabilidad que implica necesariamente un trabajo concreto, casi menestral. Trabajos, a veces considerados menores, pero asumidos con una disposición ética, muy mayor, sin las cuales no hay oficio.

Fue profesor de bachillerato (en San Sebastián, España), y de licenciatura y posgrado en la Facultad de Filosofía y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas así como ocasionalmente de otras Facultades de la UMSNH y, como profesor invitado y conferencista, en otras universidades del país. Del mismo modo, dirigió tesis de los tres grados, de personas que ahora somos profesores de la Facultad.

A Juan le interesaba todo. Lo cual hacía tan amena su conversación pero dificulta dar cuenta de los temas en que pensaba. Por supuesto, sus cursos, los temas de tesis y sus publicaciones son una muestra de sus áreas de interés pero queda la sensación de que eran sólo la punta del iceberg.

Las Indias, la cuestión del indio, la guerra justa, las artes de marear, bioética, la muerte, los derechos de los animales, la sociobiología y su crítica, las utopías, la modernidad, el pensamiento alemán del romanticismo y sus ecos en el siglo XX, la historia conceptual, la izquierda, la perspectiva y Alberti en el Renacimiento, y un muy largo etcétera. De entre todos estos ámbitos de reflexión quiero destacar los siguientes cuatro conjuntos, aparte de su relevancia intrínseca, porque sobre ellos impartió cursos y publicó aquí.

El primero, que tiene que ver con su tesis doctoral *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda* (publicada en primera edición por Jitanjáfora, 2001, y en segunda por la UNAM, 2010), fue una especie de *lobby* que le abrió puertas a varias problemáticas, algunas de las cuales no abandonó nunca: la modernidad temprana, la guerra, la guerra justa, la conquista española, el pensamiento político de esa época.

Un segundo gran tema, que incluso quiso promover como una línea que pudiera ser distintiva de nuestra Facultad de Filosofía: el tiempo (por ejemplo, en el libro que él coordinó y en el cual fue autor, *Tiempos de la creación y del pensamiento*, 2014). No trataba de agotar el tema del tiempo —él sabía que hubiera sido vano—, sino de mapearlo a través distintas visiones filosóficas e interdisciplinarias. De las iniciales distinciones más o menos abstractas, se fue inclinando más por la cuestión de la aceleración y la lentitud y, desde aquí también, aparecería ya el tema del tedio que estudiaría por varios años. El tedio, el aburrimiento, la espera, fue tal vez la última configuración temática de la que el Dr. Álvarez-Cienfuegos alcanzó a publicar (“De las formas de aburrimiento al aburrimiento como resistencia”, en *Devenires* Núm. 36), un análisis profundo que arranca del pensamiento heideggeriano y lo devela en la literatura, con la inevitable marca de la experiencia personal y la autorreflexión.

Y, claro está, el gran tema siempre presente del Fausto, los Faustos, arquetipo en el que se anudan multitud de motivos culturales modernos que, revestidos de forma artística (literaria, operística, iconográfica), se nos prestan a la reflexión: la religión, la ley, la naturaleza, las pasiones, el

destino, la naturaleza humana, Mefistófeles... (*Tiempo, clasicismo y modernidad en el Fausto de Goethe*, coordinado por el propio Dr. Álvarez-Cienfuegos, el Dr. González Di Pierro, el Dr. Pineda Santoyo y el profesor Briceño Figueras, 2012). De algún modo, lo volvió a acercar a la cuestión de la modernidad por otra vía: el pensamiento romántico alemán, las vicisitudes de los Faustos, los otros personajes arquetípicos de la modernidad, por donde se conectaba con sus reflexiones sobre el Quijote.

Mas había otras líneas, tal vez poco notorias en un *currículum* oficial, y no obstante de la mayor importancia. El Dr. Álvarez-Cienfuegos era un especialista —me atrevo a afirmar, uno de los mejores especialistas— en la obra de Rafael Sánchez Ferlosio. Sólo escribió un par de artículos especialmente dedicados a este autor español, nunca impartió un curso, pero su obra aparecía en muchas antologías y era referencia constante por escrito y oralmente. Algunas veces tuve la alegría de ver a Juan realmente eufórico, una de ellas, cuando la selección de fútbol de España ganó la Copa Mundial —ahora pienso que quizás exageraba—; la otra, cuando le otorgaron el Premio Cervantes a Rafael Sánchez Ferlosio —ahora pienso que quizás se contuvo—. Junto a ello, los temas que hubieron de quedarse en el tintero, por ejemplo, la sombra, curso programado y preparado a conciencia cuya impartición no pudo concretar.

Por ello, sus aportes a la filosofía y a nuestra comunidad filosófica van mucho más allá y en un sentido distinto del de los consabidos “indicadores” de productividad. De Juan se aprendía en el aula como alumno, por sus clases y su oficio, también se aprendía en las pláticas de pasillo como colega, y se aprendía siempre de su actitud, de su actitud ante la vida.

Una actitud cuyo rasgo distintivo era el sentido del humor. No exagero al decir que todos quienes lo tratamos se lo reconocíamos. Un sentido del humor en abanico que podía ir desde el chiste popular hasta el sutil aforismo (por algo le encantaba Lichtenberg). Su sentido del humor no buscaba la comicidad, la carcajada —aunque era muy bienvenida si aparecía—, iba más lejos, buscaba la complicidad de la sonrisa. A fin de cuentas, la risa es un fenómeno acústico y la sonrisa un fenómeno visual,

implican diferentes formas de interlocución. Dice don Alfonso Reyes que “La sonrisa es más interior; tiene más espontaneidad que la risa; es menos solicitada desde afuera... La sonrisa es, filosóficamente, más permanente que la risa”. Y agrega: “La sonrisa es, en todo caso, el signo de la inteligencia que se libra de los inferiores estímulos”. Así era, un sentido del humor parte heredado de los campos de Asturias y parte cultivado, de ingenio, irónico, incluso cínico en lo privado, y con la admirable capacidad de poder reírse de sí mismo; un sentido del humor como último recurso de libertad si no ante los “inferiores estímulos” sí al menos contra las inexorables paradojas y golpes del mundo. Aprender a tener y a contar que se tienen “agujetas en los hombros”, una actitud ante la vida y ante la muerte.

Hoy, decía, tenemos que despedirnos de Juan. El 18 de enero pasado el Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo cambió su modo de existir entre nosotros. Él ya no espera, creo; en cambio nosotros nos quedamos con esa inefable nostalgia de esperarlo aun sabiendo que no lo volveremos a encontrar en los pasillos o en el café. Su sonrisa permanece. Ya no está pero no se ha ido.



SER Y TIEMPO A NOVENTA AÑOS DE SU PUBLICACIÓN

Luis César Santiesteban
Universidad Autónoma de Chihuahua
Facultad de Filosofía y Letras

Ser y tiempo (*Sein und Zeit*) aparece publicado en 1927, Heidegger tenía a la sazón treinta y ocho años, y con ello alcanza su consagración en la filosofía occidental. Es su primera gran publicación, previamente a esta obra no había publicado nada de peso. Sin embargo, la escritura de este texto está precedida por su labor docente en las Universidades de Friburgo y Marburgo, durante los años que van de 1919 a 1927, y que le acarrearón la fama de ser “el rey secreto de la filosofía”. Entretanto, esos cursos impartidos durante ese tiempo han sido publicados y abarcan los volúmenes del 17 al 26 de la *Gesamtausgabe*. En ellos se asiste, por así decir, al taller de *Ser y tiempo*, y tienen una extensión de alrededor de cuatro mil páginas.

Es una obra que trata de los grandes temas de la filosofía, el ser, el hombre, la muerte, la verdad, el mundo, el otro, pero la novedad radica en la vía de acceso a ellos, que el filósofo plantea desde un principio como fenomenológico-hermenéutica. La realización filosófica que lleva a cabo es tan portentosa, los hallazgos son tan deslumbrantes, que en razón de ello *Ser y tiempo* se ha situado como una de las más grandes obras de la historia de la filosofía.

Es un texto muy sugestivo, que no se agota en lo que dice, sino que en lo dicho hay una estela de lo no dicho que invita a la reflexión, al asombro. Acaso a este carácter evocador pueda deberse que su filosofar haya dado sustento a las más diversas posiciones y corrientes filosófi-

cas. Sumado a eso, hay un halo de enigmaticidad que envuelve la obra, emanado por el mismo filósofo, y que ha mantenido en vilo el interés de generaciones enteras de estudiosos de la obra.

Como toda gran obra filosófica, *Ser y tiempo* es un texto difícil; su dificultad es atribuible, en parte, al estilo y al lenguaje, en parte, al hecho de que ahí despliega el filósofo alemán una crítica a la metafísica, lo cual supone una familiaridad con la tradición metafísica por parte del lector. Además, hay que discernir dónde termina la referencia a veces explícita, a veces implícita, a veces velada, a la metafísica, y dónde empieza la posición de Heidegger, cuestión que, si no se logra, se traduce en una completa ininteligibilidad. Pero el mayor obstáculo para la comprensión de la pregunta por el ser lo constituye la cuestión misma.

Afortunadamente, con el propósito de atenuar esta dificultad que supone la lectura de *Ser y tiempo*, han surgido en los últimos años guías o comentarios que intentan hacer accesible el contenido del texto. En el mundo hispanoamericano, en un lapso aproximado de cinco años se han publicado tres de estas guías, la primera procede de una iniciativa que yo mismo tomé y que vio la luz en el año 2013, titulado *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*. Enseguida, apareció publicado *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*, en el año 2015, coordinado por Ramón Rodríguez. Posteriormente, apareció la propuesta de Jesús Adrián Escudero, *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger, Vol. I y II*, en 2016.

El punto de partida de *Ser y tiempo* es la constatación de un olvido del ser, mismo que se reproduce a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental, el ser se ha asimilado al ente. Pero este olvido no es un olvido cualquiera, sino que de él pende toda la historia de occidente: “Pero este recuerdo hace al mismo tiempo que la filosofía vuelva a sí misma, porque esta cuestión del ser la ha ‘olvidado’ la filosofía a sabiendas. Esa constatación parece aplicarse sobre todo a la filosofía moderna desde Descartes y Kant, se ha apartado del ser para orientarse hacia el sujeto cognoscente”.¹

Efectivamente, el olvido del ser que se hace manifiesto desde los inicios de la metafísica occidental se acentúa con la entrada en la metafísica moderna. En ella se da un cambio en la concepción del hombre, del mundo y de Dios. El resquebrajamiento de los lazos hasta ahora existentes significa pérdida de orientación y, al mismo tiempo, la remisión del hombre hacia sí mismo, y la necesidad de buscar desde sí una nueva orientación. El hombre se vuelve sujeto, fundamento de todo ente. El hombre se convierte en el fundamento, en el que la autodeterminación sólo se puede concebir como el hecho de que el ente que no es el hombre sólo sea representable como objeto para un sujeto. Lo mismo vale para la idea de mundo, que ya no es interpretado como espacio de manifestación de lo divino, que obliga e invita al hombre a una obediente colaboración. Ahora el mundo se convierte en un campo de despliegue y realización del hombre. El mundo es cada vez más un campo de maniobras, del actuar humano, de proyectos y realización del sujeto. Y en cuanto a Dios, ahora es una “idea”, necesaria para la autorrealización del hombre.

El nuevo fundamento se encuentra en la autofundamentación de la razón humana en ella misma, en su saberse segura, en su certeza de sí misma. Lo primero y más inmediato dado a la razón ya no es el ser del ente en su totalidad, sino la razón misma. No es la participación lo más evidente, sino la autoposesión. A partir de este fundamento se deben asegurar, afianzar todas las otras relaciones con lo divino, y también todo el espectro en que el hombre, el mundo y dios se hallan en relación. La escisión que irrumpe en la modernidad entre la razón y el ser del ente o, más exactamente, entre la conciencia, por un lado, y el ser, por el otro, se vuelve insalvable.

A noventa años de su publicación, esta obra ha marcado profundamente buena parte de la filosofía más importante escrita a partir de la segunda mitad del siglo XX, y la discusión actual a principios del siglo XXI.

En la primera fase de su recepción fecunda el existencialismo de Jean-Paul Sartre, cuya obra *El ser y la nada* aparece en 1943, misma que es impensable sin el influjo de la obra maestra de Heidegger. En la figura de Sartre la fenomenología francesa hace oír su propia voz. El tratamiento de los temas

es resultado de la ejercitación fenomenológica que el filósofo francés lleva a cabo de forma magistral, en los análisis de la contingencia, de la libertad, de la mirada, del cuerpo y del amor. Sartre entra en contacto con *Ser y tiempo*, a cuya lectura se consagra hacia el año 1939, pero que ya había adquirido durante su estancia en Berlín en 1934, y que hasta entonces sólo había hojeado: “Puesto que había tomado suficiente distancia de Husserl, y deseaba una filosofía ‘patética’, ya estaba maduro para entender a Heidegger”.²

La segunda fase de su repercusión corresponde a la hermenéutica. Sin *Ser y tiempo* no hay Gadamer, no hay un planteamiento como el de *Verdad y Método*. A partir de los múltiples informes rendidos por el mismo Gadamer, en los que no ha escatimado el gran reconocimiento y admiración que siente hacia su maestro, ha hecho patente, al mismo tiempo, que el influjo que ejerció Heidegger sobre él fue enorme. Fue uno de sus más brillantes discípulos, junto a Karl Löwith, Hannah Arendt, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Gadamer tuvo conocimiento de Heidegger por primera vez a través de un escrito sobre Aristóteles que envió el filósofo de Messkirch a Paul Natorp, y éste a su vez se lo dio a leer a Gadamer. A raíz de la lectura de ese texto que, según él mismo, “lo electrizó”, decidió ir a Friburgo donde Heidegger era asistente de Husserl, y corría el rumor de lo magistral de sus cursos. Ahí asistió a la lección que impartió Heidegger sobre la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, que fue tan reveladora para él, y que lo puso en camino hacia su propia búsqueda filosófica, la hermenéutica: “Desde luego, quedaba la tarea de hacer valer la irrupción filosófica de Heidegger también para el comprender en las ciencias del espíritu, a lo que yo mismo he tratado de contribuir”.³

La tercera fase de su recepción corresponde lo mismo al estructuralismo como al posestructuralismo, el deconstructivismo y la posmodernidad. El filósofo francés Michel Foucault, por su parte, ha reconocido la influencia que ejerció Heidegger sobre él al señalar en su última entrevista lo siguiente: “Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que fue Nietzsche el que se llevó la palma (...) aunque de todos modos ambos constituyen dos ex-

perencias fundamentales de mi vida. Probablemente de no haber leído a Heidegger tampoco habría leído a Nietzsche”.⁴

El pensamiento de Emmanuel Levinas está muy influenciado por el pensar de Heidegger, y la presencia de su pensamiento es ingente en su obra. De hecho, en *Totalidad e Infinito*, Heidegger no es sólo el filósofo más citado, sino también pareciera que está detrás de cada frase que escribe Levinas. Las referencias de Levinas hacia Heidegger son profusas, pero este último parece no haber tenido conocimiento de la filosofía elaborada por aquel. En efecto, la consagración de Levinas hacia Heidegger, que oscila entre la admiración y la reserva, no fue correspondida. Con todo, Levinas tiene *Ser y tiempo* por uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía, refiriéndose a ello de la siguiente manera: “En efecto, descubrí *Sein und Zeit*, que se leía en torno mío. Sentí muy pronto una gran admiración por este libro. Es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía –lo digo después de muchos años de reflexión–. Uno de los más bellos entre otros cuatro o cinco (...)”.⁵

Jacques Derrida acuña el término “deconstrucción” inspirado en el concepto de destrucción de Heidegger. En la carrera por la superación de la metafísica, de la que el filósofo francés participa, acusa a ésta de logocentrismo y fonocentrismo, y de ahí va a derivarse también la tesis de su propuesta de superación. En ese contexto, va a tratar de emular el gesto de Heidegger respecto a Nietzsche de hacerlo pasar por metafísico, erigiéndose el filósofo francés como el verdadero superador de la metafísica. Para ello inició una masiva confrontación con el pensamiento de Heidegger, como podemos constatar a la luz de sus textos publicados. Un indicio de la presencia que tiene Heidegger en la obra de Derrida se encuentra en los textos dedicados al filósofo alemán en los que lleva a cabo una confrontación directa con él. Piénsese, por ejemplo, en *Heidegger et la question*, *l’oreille de Heidegger*, *La main de Heidegger*, etc.

El filósofo francés se ha expresado de la siguiente manera: “...Nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas. Pero, a pesar de esta deuda respecto al pensamiento heideggeriano...”

deggeriano, o más bien en razón de esta deuda, intento reconocer, en el texto heideggeriano (...) signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él llama onto-teología”.⁶

En Italia, la filosofía de Gianni Vattimo incorpora a Heidegger en su defensa de la posmodernidad y de lo que ha dado en llamar “pensamiento débil” (*pensiero debole*). Así, se ha hecho eco del pensamiento de Heidegger de la *Verwindung*, haciéndolo valer en su discusión en contra de la modernidad. Como se sabe, el filósofo alemán problematiza la cuestión de la superación de la metafísica, y para dejar constancia de las dificultades que comporta el dejarla atrás, introduce el término de *Verwindung*. El significado que tiene esta palabra en alemán remite a la elaboración de algo anímico, y de esa manera poder liberarse de ello, tiene que ver, por ejemplo, con un dolor, una pérdida, una humillación. Se refiere pues a algo que no se puede dejar atrás sin más, y esa connotación vale para la metafísica. Por eso le resulta muy pertinente a Vattimo, con miras a lo que él se propone: “Ahora bien, precisamente la diferencia entre *Verwindung* y *Überwindung* es lo que puede ayudarnos a definir el post de lo posmoderno en términos filosóficos”.⁷ En otro lugar señala: “Un discurso sobre lo posmoderno en filosofía (...) debe guiarse, según creo, por un término introducido por Heidegger en la filosofía, *Verwindung*”.⁸

Por lo que hace al “pensamiento débil”, el filósofo italiano detecta una relación entre violencia y metafísica. Según Vattimo, todos los pensamientos que son expuestos de tal manera que no resultan impugnables son característicos de un pensamiento “fuerte”. Entre ellos se encuentran las utopías, ideologías políticas y fundamentalismos religiosos. Todos estos pensamientos los asimila Vattimo al ámbito de la metafísica. Se trata de aquella tradición filosófica que pretende haber encontrado respuesta a las grandes cuestiones de la humanidad, como, por ejemplo, ¿cuál es el sentido de la vida? ¿Existe dios? ¿Qué es la justicia? ¿Cuál es el fin de la historia?

Las personas que creen poder dar respuesta a estas preguntas, según Vattimo, tienden a la violencia. Por eso aboga por un “pensamiento débil”, que se proclama en contra de la metafísica.

En Estados Unidos destaca el nombre de Richard Rorty, en cuya filosofía convergen la filosofía continental, el pragmatismo y la filosofía del lenguaje anglosajona. Con su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* pasa a formar parte de la pléyade de filósofos que intentan superar la metafísica, misma que se remonta hasta Nietzsche. Para ello dispone, como todos los filósofos que se proponen tal tarea, de una concepción propia de la metafísica, a partir de la cual se desprende la índole de su superación. Según Rorty, la metafísica desde Platón ha estado empeñada en conciliar la esfera privada y la pública. El marxismo forma parte de la metafísica ya que responde a esa idea, y el desmoronamiento del socialismo real ha sido la más clara confirmación del fracaso de tal tentativa. Por lo que, según Rorty, se impone la renuncia a esa aspiración de reunir lo privado y lo público en una misma teoría. En su lugar introduce la figura del ironista liberal. En ese contexto, en la lectura que realiza Rorty de Heidegger, hace valer al filósofo alemán como alguien útil para su discurso de lo que él denomina como un proceso de autocreación y, en cambio, lo desestima con vistas a tener una resonancia pública o social.

En el libro antes mencionado, intercala una valoración de la obra maestra del filósofo alemán: "...Esa obra temprana (internamente incoherente, apresuradamente escrita y brillantemente original) de Heidegger. Heidegger no fue, después de todo, el primer filósofo que tomó su situación espiritual personal como la esencia de lo que debía ser un ser humano".⁹

Y más adelante escribe:

Heidegger fue la más grande imaginación teórica de su tiempo; alcanzó la sublimidad que había procurado. Pero ello no impide que resulte enteramente inútil para las personas que no participan de sus asociaciones. Para personas como yo, que sí participo de ellas, es una figura paradigmática, gigantesca, inolvidable. La lectura de Heidegger ha pasado a ser una de las experiencias que tenemos que aceptar, redescubrir, y entretener con el resto de nuestras experiencias a fin de lograr éxito en nuestros propios proyectos de autocreación. Pero Heidegger carece de utilidad pública general.¹⁰

Ser y tiempo es una de las obras más importantes de la filosofía del siglo XX, y su repercusión ha tenido lugar no sólo en el ámbito filosó-

fico, como lo hemos expuesto anteriormente de manera resumida, sino también más allá de él, pues se ha revelado como una veta muy rica de inspiración para la psicología, la literatura, el arte, la teología, etc.

Notas

- ¹ Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, p. 324.
- ² Jean-Paul Sartre, *Tagebücher*, p. 396.
- ³ Carsten Dutt (hg.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, p. 12.
- ⁴ Clemens Kammler/Rolf Parr, *Foucault Handbuch*, p. 176.
- ⁵ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, p. 35.
- ⁶ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 16.
- ⁷ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 145.
- ⁸ *Ibidem.*
- ⁹ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 129.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 137.

Referencias

- DERRIDA, Jacques, *Posiciones*, Pre-textos, Valencia, 1977.
- DUTT, Carsten (hg.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1995.
- GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona, 2006.
- KAMMLER, Clemens/Schneider, Rolf Parr Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.), *Foucault Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2014.
- LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000.
- RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul, *Tagebücher*, Rowohlt, Hamburg, 1996.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, México, 1986.



Reseñas

Adriana Sáenz, Cándida Elizabeth Vivero, Gerardo Bustamante (coords.), *Nuevas miradas sobre el género desde los estudios culturales / Cuerpos transformaciones y deseos*, Ciudad de México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017

MARGARITA FUENTES VELÁZQUEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El libro *Nuevas miradas sobre el género desde los estudios culturales / Cuerpos, transformaciones y deseos*, coordinado por Adriana Sáenz, Cándida Elizabeth Vivero y Gerardo Bustamante, es una propuesta que reúne una serie de artículos y reflexiones interesantes sobre el género, en su mayor parte, desde la plataforma de la teoría y la crítica literaria.

El libro está dividido en cuatro capítulos, el primer capítulo se titula “reflexiones desde la teoría y la crítica” e inicia con el texto de Adriana Sáenz Valadez “Cuerpo y género en los textos culturales”. Aquí nos encontramos un breve estudio del texto de la canción “Todos me miran”, interpretada por Gloria Trevi, donde Sáenz analiza la confrontación entre ciertas normas sociales y creencias, así como la necesidad de una aceptación propia frente a la necesidad de aceptación social que nos hace cuestionarnos ¿qué tan fuera de la norma podemos posicionarnos cuando la racionalidad patriarcal es algo con lo que nos encontramos de forma habitual?

En el siguiente artículo, “Género y cuerpo de mujer en la crítica literaria mexicana del siglo XIX” de Leticia Romero Chumacero, se nos recuerda las dificultades que tuvieron algunas escritoras mexicanas del siglo XIX para hablar sí mismas y de sus cuerpos, no sólo en los términos de una expresión revolucionaria para la época sino también a partir de las repercusiones que tiene el desafío a la visión masculina hegemónica del ser mujer.

En “Razón deseante: El principio del postgénero, la postidentidad y lo postsexual”, Cándida Elizabeth Vivero Marín nos presenta un texto con tres temáticas muy interesantes que pintan para ser el primer esbozo de una serie de capítulos que podrían formar un libro aparte. El concepto de lo múltiple como fundamento de la vida, el problema de la libertad como condición humana y la propuesta de una razón deseante van a darnos una idea de hacia dónde se dirigen las preguntas que se plantea al inicio: ¿es el deseo anterior a la razón o es la razón la que condiciona el deseo?, ¿puede el deseo ser la base de la fundamentación del sujeto no-unitario? Nos queda a deber un desarrollo más profundo de los conceptos de postgénero, postidentidad y postsexualidad.

El segundo capítulo se titula “El cuerpo en la narrativa de Guadalupe Nettel, Rosa Beltrán y Adriana González Mateos”. Este apartado imprime un particular énfasis en las estructuras narrativas de algunos textos literarios, la poética y el simbolismo de género. Lo que se hace a partir del cuerpo, sus nociones, sensaciones y delimitaciones se nos exhiben de tal manera que, por ejemplo, en el primer artículo “Cuerpo, violencia y erotismo en tres cuentos de Guadalupe Nettel” de Ana Rosa Domenella, nos encontramos con una gran cantidad de descripciones y metáforas que revelan un cuerpo que habla, como transgrediendo de manera sigilosa una prohibición artística. La maestría con la que Domenella nos explica puntos neurálgicos de los cuentos que aborda nos hace entrar en sintonía con las obras, de modo que, incluso si no conocemos los textos de los que nos habla la autora, es posible saber de qué tratan y por qué se analizan.

En “Configuraciones corporales y cuerpos abyectos en dos novelas: *El cuerpo en que nací* de Guadalupe Nettel y *El cuerpo expuesto* de Rosa Beltrán”, Gloria Prado Garduño realiza una crítica sobre al menos tres tipos de interrogantes alrededor del cuerpo. En primer lugar, se pregunta por la relación entre el cuerpo y la mente; después cuestiona los límites de interioridad y exterioridad del cuerpo; y finalmente pone en disputa aquello que se considera normal frente a lo abyecto. Estas reflexiones hacen que las novelas cobren una particular importancia debido a que

en ellas se presentan posibilidades de experiencia del cuerpo tanto en libertad como en una especie de prisión, a partir de una narrativa que mezcla elementos científicos y tecnológicos con la ficción.

“La escritura del cuerpo en la narrativa de Adriana González Mateos” es el artículo de Luzelena Gutiérrez de Velasco con el que se cierra este apartado y nos recuerda los artificios ideológicos con los que se construyen las diferencias entre los cuerpos de los varones y los cuerpos de las mujeres, al tiempo en el que la narración de una práctica sexual nos deja ver cierta animalidad en los personajes que parecen fundirse en una danza violenta de deseo. Gutiérrez también señala la manera en que las mujeres adolescentes son infantilizadas a partir del discurso de los personajes que Adriana González presenta.

El tercer capítulo se titula “Desde las fronteras del cuerpo” y con fronteras del cuerpo habría que entender aquellas que nos son impuestas desde el lenguaje, desde el deseo y desde el género. También en este apartado hay el análisis de algunos textos literarios, pero, a diferencia del capítulo segundo donde nos encontramos con artículos que analizan narrativas interesantes sobre la experiencia del cuerpo y sus relaciones con los otros, el presente capítulo aborda el tema de la relación entre el cuerpo y el espacio geográfico como parte de una identidad histórica, social, nacional o transnacional. Aquí es grato encontrar, por ejemplo, la visibilización de un pasado indígena desde el que se construyeron ciertas creencias a través del arte. El apartado inicia con “Cuerpos, deseos y usos anales en *Quechilontzin Stranger* de Abigael Bohórquez”, un artículo de Gerardo Bustamante Bermúdez sobre la época prehispánica, el teatro, la ficción y el humor. En el texto de Bustamante hay, por un lado, un recordatorio importante de los textos prehispánicos antiguos y por otro lado el rescate de un autor fársico mexicano que desde su perspectiva ha sido olvidado, Abigael Bohórquez. El albur y lo escatológico de la farsa jocosa de Bohórquez se asocia con la historia de uno de los gobernantes de Tula y sacerdote de Quetzalcóatl. Para Bustamante, Bohórquez se sirve de la historia nacional para construir personajes y prácticas que escapan de las convenciones sociales a través del deseo.

En “Cuerpo, género y fronteras en *Por el lado salvaje* de Nadia Villafuerte”, Gabriel Osuna Osuna describe el cuerpo de la protagonista de la novela, “Lía”, como un cuerpo violentado y explotado, más que por obra de sujetos particulares, como producto de las circunstancias sociales de ser mujer, marginada y extranjera. De modo que, para Osuna, las circunstancias del personaje y la estructura de la narración “...obliga a considerar la perspectiva de género como una herramienta importante en el conocimiento de la subjetividad de Lía y la interpretación de los sucesos que ella relata” (2017: 128). El análisis de Osuna nos conduce a pensar de forma dialéctica las estructuras epistemológicas y la creación de subjetividades, por lo que su texto resulta ser una exitosa mezcla de literatura y filosofía.

En “Nacer en el cuerpo equivocado. *Para Nina* de Javier Malpica”, Rosa Ma. Gutiérrez García apunta algunas ideas importantes sobre la teoría de género, su vinculación con el problema de la identidad sexual y la construcción cultural de cuerpo. Gutiérrez explica que, en el libro *Del sexo al género. La nueva revolución social* de Ma. Isabel Llanes, se propone la existencia de tres parámetros de diferenciación de la identidad sexual: “un sexo biológico, un sexo psicológico y un sexo social” (2017: 139). Esta categorización de la identidad sexual bien podría con justicia parecerse arbitraria, sin embargo, también cabría reconocer su utilidad en términos de delimitaciones de estudio. Así, en el análisis de Gutiérrez sobre la novela de Javier Malpica, la diferenciación identitaria de Llanes nos ayuda a entender el conflicto existencial de los personajes cuando dichas categorías sexuales no se corresponden.

El cuarto capítulo se titula “Múltiples posibilidades del erotismo” y aborda distintas dinámicas de placer que en algunos casos transgreden los usos y costumbres, convocándonos a pensar precisamente en la transgresión como parte de lo erótico más allá de la determinación del cuerpo. El artículo con el que inicia este último apartado se titula “La construcción de las sexualidades y el sentido de lo erótico en *Sin Dios y sin Diablo*”, de Patricia del Carmen Guerrero de la Llata. En este texto es grato encontrar la referencia al erotismo como una forma de concebir el conocimiento de

sí; lo que desde luego implica una gran cantidad de dificultades humanas entre el deseo y la censura, y cuyo fundamento se encuentra en la religión. Para Guerrero la novela de Celia Gómez, *Sin Dios y sin Diablo*, proyecta las contradicciones entre el deber ser social y el deber ser individual, mismas que se ven reflejadas en los personajes de la novela de Gómez.

“Contornos y corporalidades: Una lectura del erotismo en dos narraciones de Clarice Lispector” de Elsa Leticia García Argüelles, nos habla de la relación entre la escritora brasileña de origen ucraniano, algunos de los avatares de su vida y la obra que ella realiza como parte de una circunstancia atípica que desdibuja los límites entre la ficción y la autobiografía. El análisis de García sobre Lispector abre caminos de aprendizaje sobre el cuerpo y el amor propio que nos hace reflexionar en las posibilidades del sentir y del pensar, en tanto que se es mujer en un mundo de hombres, tal como en su momento lo haría en México la escritora Rosario Castellanos.

Finalmente, el artículo con el que el libro concluye, “*La tercera mujer de Thais Erminy, un intento por disolver la jerarquía*” de Olga Martha Peña Doria, es un análisis de las normas sociales sobre el comportamiento y los deseos de las mujeres cuando entran en conflicto con el deber ser femenino; socialmente impuesto y representado en la figura del varón, a quien podemos ver aquí como alegoría de la racionalidad patriarcal que moldea el cuerpo de la mujer.

A manera de conclusión general, la crítica y el análisis discursivo del cuerpo es el hilo conductor de todos los trabajos que se nos presentan en el libro, pero también lo es el problema de la identidad, de un enfrentamiento entre el deseo propio y el ajeno, entre lo que se dice y lo que hace con aquello que se dice. La reflexión literaria predomina, pero es la misma literatura la que en lo dicho escapa de las interpretaciones de sus autoras para inyectarnos una especie de curiosidad histórica, filosófica, política, social y psicológica. Esta es la cualidad más importante del libro.



Guido Ceronetti, *Los pensamientos del té*. Trad. de José Ramón Monreal Salvador, Barcelona, Ed. Acanalado, 2018 (1° Edición)

JOSUÉ BUSTOS LÓPEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*El hombre bebe té porque le angustia el hombre.
El té bebe al hombre, la hierba más amarga.*
Guido Ceronetti

“No es posible leer la obra de Ceronetti sin preguntarse constantemente quién es el admirable monstruo que la ha concebido”. Con esta cita de Emil Cioran se presenta desde la portada este libro de Guido Ceronetti de traducción reciente, publicado por vez primera en español en mayo de 2018 en la reconocida editorial Acanalado. *Los pensamientos del té* es un texto fragmentario, sobre las más diversas temáticas Ceronetti hace gala de su erudición de traductor.

Es una manera de hacer filosofía que ya no se estila desde hace mucho, a través de pequeños comentarios, aforismos, consideraciones breves o pequeños enigmas. Quizá esta es la razón por la que lo tenía en alta estima Cioran, dado que utiliza un estilo muy similar al suyo; empleado *En las cimas de la desesperación* o en *Ese maldito yo*.

Si bien es notoria su fragmentariedad, hay sin duda una serie de temas eje que mantienen la constancia y el interés del traductor del *Cantar de los cantares*. Una fuerte crítica a la tecnologización del ser humano se hace presente desde las primeras páginas. Pues, si bien la ciencia tiene un rostro amable y benéfico: para este traductor, como lo será para otros sin duda, hay consecuencias nefastas que se derivan de la vida excesivamente tecnologizada. De ahí que excave de modo aforístico sobre las consecuencias, sobre los artificios y la gran desertización que es producto de las grandes guerras.

Muestra su postura política ante tales circunstancias y sugiere probables salidas a los embrollos en los que se ha metido el hombre. Sin saberlo, este libro que se publica por vez primera en italiano en 1987 ya toma en cuenta el problema de la uniformización a la que lleva la modelización de la información. Un suceso muy actual en nuestros días. En ese sentido, es un gran aporte que por fin se haya llevado a cabo la traducción de este material para ahondar en las reflexiones que le compete a la filosofía de la tecnología.

Otro de los temas recurrentes que atraviesa en distintas partes al libro en cuestión son las diversas consideraciones que hace sobre el erotismo, el cuerpo y el sexo. Para aquellos interesados en estas temáticas, en este librito encontrarán nuevas herramientas para aproximarse al fenómeno del cuerpo en su dimensión sexuada. Un ejemplo de ello es lo siguiente: “No obstante Merezhovski dice: *el sexo es el único contacto de nuestra carne y de nuestra sangre con el más allá* y no me atrevo a desmentirlo. Este más allá es vertical...” (p. 19). O bien, sentencias que van específicamente sobre la mujer: “[Pues] Carece de importancia que una mujer sea la puerta del ‘paraíso’. Lo realmente importante es que sea una *puerta*. La angustia es el muro” (p. 20).

De este modo, estas sentencias son tan breves que sus consideraciones dan la impresión de ser microensayos; algunos de corte poético. Son contados los textos que rebasan la página; el texto más largo es una carta que versa sobre el suicidio.

Las más de las veces se puede rastrear una posición teológica moral, sin embargo, esto no tiene porqué ser una connotación negativa, al contrario: lo que verdaderamente importa del aporte de este libro es lo que nos permite pensar a través de estos pensamientos reposados con calma en la hora del té.

Por qué nacemos y morimos, por qué se odia o por qué se pierde la gente. Hay también un esquema fragmentario de una postura ética muy particular que Ceronetti sugiere.

Este aspecto multifocal de *Los pensamientos del té*, es un abanico de reflexiones. No se muere, dice Guido, sólo se entra en la profunda vida del olvido.

Otro de los grandes temas a los que le da continuidad es la constante mención de la guerra: sobre todo, el conflicto como un elemento presente que

denota resistencia y vitalidad; ya sea entre hombres y mujeres, el belicismo entre las naciones o la Humanidad contra Dios.¹ “El misil, siendo un *phallus* [...] incapaz de eyacular, lo único que puede hacer es explotar por desesperación. La forma de su sadismo es la precisión” (p. 65). “Si con Dios no se lucha, Dios está muerto. Si con la mujer no se lucha, la mujer está muerta. Si con la palabra no se lucha, la palabra está muerta” (p. 45).

Por supuesto, esto se hilvana con la constante preocupación de Guido Ceronetti acerca de la aniquilación del mundo; aniquilación propiciada por diversos medios y artificios, los cuales critica muy a su manera. Escribe libros para los “suicidas por destino colectivo” (p. 107), atravesados por el siglo de la muerte. Culpables de tanta muerte, sólo por el hecho de haber vivido en este siglo.

Ya casi para finalizar el texto, se encuentran algunas puntualizaciones en torno a la pertinencia de la ética ecológica. Los animales y la vida vegetal como ingredientes para soportar el tedio y la existencia.

Conforme a ello, puesto que *la guerra brama dentro de nosotros*: en *Los pensamientos del té*, hay por lo menos dos salidas clave a esta corrupción de la existencia. La primera salida a este torbellino histórico es una lengua común. Y, entiéndase, ¡común, no solitaria! Ella es un gran asidero. La segunda instancia de salvación es la mujer, porque para Guido Ceronetti es ella la hierba que nos cura del Tiempo.

Notas

¹ Mención complementaria, antes que Ceronetti, Georg Simmel exploró una sociología del antagonismo. Este libro no da rastros de Simmel, sin embargo, se pueden tomar *Los pensamientos del té* como ingredientes para reflexionar sobre la intuición del conflicto en tanto que elemento integrador; integrador en sentido sociológico, no en sentido ético ni moral, es decir, como modos de con-vivencia del ser humano.



Néstor Luis Cordero, *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*, (Colihue Universidad/Filosofía), Buenos Aires, Colihue, 2017

LUIS ALFONSO PRADO HURTADO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Se trata de un breve ensayo de 176 páginas dividido en 13 capítulos. El texto comienza con Homero y termina en Plotino. Los capítulos 6 y 7, 9 y 10, los cuales cuentan con una mayor extensión, están dedicados a los sofistas y a Platón, respectivamente. La *Ilíada* y la *Odisea* son el punto de partida del análisis filológico y filosófico que N. L. Cordero realiza de la noción de *lógos*. En la *Ilíada*, nos dice Cordero, *lógos* aparece una vez al igual que en la *Odisea*, en plural: *lógoi*. En los dos casos los *lógoi* tienen como propósito moldear los sentimientos del receptor, son un “instrumento” para efectuar una tarea. En el primer caso (*Il.* XV.3939) Patroclo, mientras cura de una herida a Eurípilo, no le aplica solamente una pomada, también le cuenta *lógoi*: una serie de historias, cuentos, relatos, que, a falta de anestesia, sirven para desviar la concentración en el dolor; esta serie de relatos, de conjuntos de palabras, no son una unión de palabras cualquiera, sino palabras específicas, escogidas, organizadas de manera tal que cumplen un propósito psicológico-emotivo. En el segundo caso (*Od.* I.56) cuando Ulises está con Calipso, ésta lo seduce con *lógoi* “melifluos” y “seductores” para mantenerlo a su lado y hacerlo olvidar Ítaca: al igual que en el primer caso las palabras escogidas para lograr el fin deseado son palabras determinadas, elegidas con una finalidad.

Como complemento del capítulo se señala que el término *lógos* utilizado en plural en los dos pasajes homéricos analizados es raro, y a continuación se expone la causa de su posterior uso frecuente y polisemia: la raíz “log-”. Emparentada “log-” con “leg-”, raíz del verbo *légo* –“emitir

palabras”, “hablar (de cierta manera)”–, *lógos* mantiene una relación estrecha con *légein* (infinitivo de *légo*), así, el autor desarrolla un análisis de *légein* (se encuentra en los poemas homéricos treinta y dos veces) que sirve para una mejor comprensión de la cuestión. En los pasajes donde *légein* aparece, significa *reunir*, *agrupar*, *coleccionar*, unificar objetos semejantes que son *elegidos*, *seleccionados* no al azar pues “*leg/log-*” presuponen un motivo, la aplicación de cierta racionalidad, de ahí el doble uso de *agrupar* y *elegir*. De ahí que las dos veces que *lógoi* aparece en Homero signifique palabras escogidas, reunidas según un criterio. Con el paso del tiempo –concluye el autor– *légein* delegó a otros verbos el significado de “reunir” y permaneció “hablar con sentido”, “exponer”, “explicar”.

En el segundo capítulo *lógos* es analizado en Hesíodo (utiliza *légein* una vez como “decir”, “proclamar”, “enunciar”; *lógos* cinco veces, cuatro de ellas en plural retomando la significación homérica: “hablar”, “un conjunto de palabras”, “historias”, “cuentos”; la quinta vez en singular –considerada por Cordero con reserva y, a falta de fuentes que comprueben lo contrario, una innovación y el nacimiento del sentido que tomará generalmente– como “discurso”, “relato”, “argumento”), brevemente en algunos poetas no épicos donde aparece entre una y dos ocasiones, en Jenófanes (dos veces, en una como “discursos” no impíos para los dioses, distinguiendo estos “discursos” de los mitos) y Píndaro, en quien se lee alrededor de sesenta veces sin cambios significativos. En este capítulo se aprecia cómo *lógos* es gradualmente más utilizado por los poetas y aparece de la mano de la especulación no antropomórfica sobre la divinidad, primera vez que se encuentra en un texto filosófico.

El tercer capítulo corresponde a Heráclito. Al parecer *lógos* ocupaba un lugar central en su pensamiento, sin embargo, de las poco más de cien citas textuales conservadas, únicamente se halla en diez ocasiones; en siete casos relacionado con lo que sería el núcleo de su filosofía: *lógos* como condición de la realidad, discurso de discursos. Este *lógos* trascendente es manifestado por la Naturaleza, Heráclito no sería más que su portavoz. En resumen, el capítulo describe el *lógos* heraclíteo como “ley”

(que es captada con el pensamiento) que no produce, que no guarda un papel activo: más bien es a partir del *lógos* que se produce, el papel activo lo cumple la *phúsis* en cuanto que *kósmos*.

El cuarto capítulo, más breve que el anterior, está dedicado a Parménides. En su poema perdido que a lo largo de los siglos los especialistas lograron reconstruir (no totalmente) a partir de citas textuales, *lógos* aparece en tres contextos diferentes: en el primero como “discurso”, “relato” persuasivo verdadero, y en este contexto “verdadero” porque es persuasivo; en el segundo como “argumentación”, con el matiz de “razonamiento” (p. 54); y en el tercer caso simplemente como “discurso”, sin embargo, el contexto anuncia la entrada de un término que será objeto de mucha polémica y que Platón luchará por depurar y precisar en oposición a lo falso y las opiniones (*dóxai*): la verdad.

El capítulo quinto (el primero de los dos menos extensos) va de Meliso a los tratados hipocráticos. En este capítulo el autor no dice mucho de la mayoría de los pensadores tratados ya que la noción de *lógos* no recibe nuevos significados decisivos desde Heráclito y Parménides: en Meliso se encuentra una vez como *signo* (*seméion*), lo que enuncia la estructura de la realidad: el signo principal es el *lógos* Ser-Uno; Empédocles lo utiliza para referirse a su propio discurso; Anaxágoras en contraposición a los hechos; Diógenes de Apolonia como *discurso*. Después “Los atomistas” –Leucipo: “motivo”, “causa”, “razón de ser”. Demócrito: el propio discurso, y *lógos* (discurso) junto a sus cualidades o utilidad–, y por último “Los tratados hipocráticos” –*lógos* como discurso, teoría (filosófica), en contraposición a la práctica médica–.

El capítulo sexto es la primera parte que trata la sofística, Protágoras y Gorgias son los dos sofistas analizados; Protágoras ocupa poco menos de dos páginas. Se conserva de la obra del sofista de Abdera alrededor de dos frases y títulos de sus escritos. Sin embargo, esas frases y esos títulos han bastado para que estudiosos de la filosofía (en este caso N. L. Cordero) le dediquen un lugar en la historia del pensamiento. *Lógos* no se encuentra en las frases conservadas, pero puede leerse –indica Néstor Luis Cordero–

en un comentario de Diógenes Laercio: “fue el primero en decir que acerca de cada cosa hay dos *lógoi*, recíprocamente contradictorios” (IX.51). Este pudo ser el núcleo del libro (o capítulo) *Antilogías* o *Contradicciones*. Resumiendo, *lógos* en Protágoras, explica Cordero, no significaría una realidad primera y absoluta que hay que seguir si no se quiere caer en el error, más bien sería un “razonamiento” o “argumentación” cuyo criterio de verdad no dependería más que de la capacidad argumentativa de cada hombre, ya que, como se decía que indicaba Protágoras, un *lógos* fuerte puede cambiar a débil y uno débil a fuerte por medio únicamente de la palabra.

El capítulo sigue y termina con Gorgias de Leontini; en los materiales conservados donde puede encontrarse parte de su pensamiento, *lógos* se lee más de cincuenta veces. En el sofista de la Magna Grecia *lógos* es “discurso”, pero un discurso que no revela, que no traduce, es incapaz de descifrar la *phúsis*. El discurso, solitario y soberano, no dice lo que los “entes” son, sin embargo, estos producen el *lógos*, pero al momento de enunciar la verdad, de regresar mediante palabras las impresiones de las cosas, el *lógos* no hace más que inventar la verdad, moldear las cosas ontológica y políticamente por medio de la retórica. *Liberado de la pesada tarea de descifrar la realidad, el lógos deviene un instrumento que se justifica sólo por su utilidad* (p. 77).

La segunda parte que se encarga de la sofística es el capítulo séptimo. Critias, Antifón, Tucídides y algunos trágicos son los autores analizados. Critias utiliza *lógos* en el sentido tradicional: “discurso”, “proverbio”, “historia”; Antifón como “palabra” que modifica el ánimo, pero no únicamente persuade sino que calma, cura, tiene una función “psicagógica”. De Tucídides y los autores de tragedias Luis Cordero escribe pocas palabras señalando la influencia del *lógos* sofístico reflejada en *Historia de la guerra del Peloponeso* y tragedias como *Prometeo Encadenado* y *Antígona*. Para finalizar el capítulo se dedican al pitagórico Filolao no más de siete líneas.

El octavo capítulo (el segundo capítulo más breve) trata de Antístenes ateniense. *Lógos* en Antístenes se relaciona con el “cómo” y no con el “qué” de las cosas, un “cómo” ligado con la “cualidad”. Cordero parte de la crítica aristotélica de la “definición” según la entendía Antístenes para

acercarse al pensamiento de este: de las palabras de Aristóteles se deduce que el *lógos* del inspirador del cinismo consistía en definir algo a partir de su relación con otro algo parecido y así enunciar no lo que es sino como qué es; en pocas palabras, el *lógos* de Antístenes “muestra”, describe y tiene una estrecha relación con el “nombre” (*ónoma*).

El capítulo nueve es la primera parte dedicada a Platón. Este es el filósofo que más páginas ocupa en el ensayo. El autor nos dice que *lógos* es utilizado en los *Diálogos* dos mil cuatrocientas ochenta y cuatro veces. Platón utiliza *lógos* en casi todas las ocasiones —señala N. L. Cordero— como *discurso, razonamiento, argumentación*, sin embargo, será robustecido y problematizado para hacerle frente al pensamiento sofístico. El autor hace un análisis dividiendo la concepción del *lógos*: antes y después del diálogo *Sofista*. Nos dice que es prácticamente un renacimiento de la filosofía la manera en que Platón aborda el término en el diálogo en cuestión. El análisis de *lógos* que Cordero realiza en esta primera parte va del *Fedón* al *Teeteto* pasando por la *República*, haciendo hincapié en estos tres diálogos.

El capítulo diez concierne al diálogo *Sofista*. En este diálogo —plantea el autor— Platón logrará introducir de manera crítica una noción que había causado estragos en el pensamiento: un *lógos* no-verdadero. La primera tarea del capítulo es realizar un reducido resumen del diálogo, resaltando el trabajo crítico de Platón hacia Parménides cuando aquel acepta que el *no-ser* existe de alguna forma así como un *lógos* falso, ya que una de las tretas de los sofistas de la época (la segunda generación, la decadencia de la sofística, esto no lo indica Néstor L. Cordero; la primera generación la representa Protágoras, Gorgias, Antifón) consistía en mezclar los géneros primeros (Ser, Identidad, Diferencia, Movimiento, Reposo) sin más, al punto de hacer pasar por verdadero todo discurso disparatado y falso cubriéndose con la consigna de Parménides: “el no-ser no es y es imposible que sea”; la posición de Platón frente a la concepción de la imposibilidad del *lógos* falso no es únicamente contra los sofistas, como argumenta Cordero, también es contra Antístenes para quien todo *lógos*, en este caso *ónoma*, era verdadero. A continuación el capítulo profundiza la postura de Platón

respecto del *lógos* falso, el *no-ser*, el *lógos* como discurso filosófico (entrelaza las *Formas* de manera racional y armónica) y como “discurso” significativo que nombra e indica acciones de lo que nombra (une un sustantivo con un verbo) tanto de lo que *es* como de lo que *no es*.

El término *lógos* en Aristóteles es analizado en el capítulo once. El capítulo comienza señalando que *lógos*, en casi todos los casos que es utilizado por el estagirita, significa “lenguaje”, “habla”. El autor continúa y nos dice que Aristóteles establece una diferencia fundamental entre el ser humano, los animales y las plantas para el análisis del *lógos*: además de una función vegetativa y sensitiva, la *psukhé* tiene una función superior de un doble aspecto: una parte “científica” (*epistemonikón*) relacionada con el *noûs* (capta los primeros principios); la otra parte tiene una función “calculadora” (*logistikón*) relacionada con el *lógos* (delibera, calcula). *Lógos* sería reflexión a partir de la cual se llega a un resultado, razonamiento; *noûs*, gracias a lo cual se hace posible el proceso de la reflexión. En esta parte el autor argumenta que el ser humano es racional porque posee *noûs* y no porque posee *lógos*, y que lo contrario a esta observación es lo que ha llevado a ciertos autores al equívoco resultado de traducir *lógos* por “Razón” (sentido que sí tendrá en los estoicos) y así a imponer la frase “el hombre es un animal racional”. La traducción más acorde con el pensamiento del filósofo estagirita, prosigue el autor, debería leerse: “el hombre es el único animal que posee lenguaje” (p. 133). Así, *lógos* sería tanto “razonar” como “hablar con sentido”.

El capítulo once sigue y el término *lógos*, explica el autor, también es utilizado en Aristóteles como “noción”, “fórmula”, “definición”, y herramienta para poder referirse a “lo que no es”. Al final del capítulo se explica algo muy importante: solo cuando hay afirmación de algo puede decirse de un *lógos* que es verdadero o falso; en este caso el discurso es *apophantikós*, “explicativo”, “declarativo”, “exhibidor”, pero ni “revelador” (como sí lo era en los filósofos anteriores) ni escéptico o nihilista como en el caso de Gorgias (esto último no lo indica N. L. Cordero). En Aristóteles *lógos*, el discurso que afirma o niega algo de algo, no es ya únicamente ontológico, también lógico.

Lógos en los estoicos griegos, los primeros estoicos, es analizado en el penúltimo capítulo, doce. En este capítulo el autor comienza con un rápido esbozo del periodo donde los estoicos desarrollaron su pensamiento: helenístico; y apunta que no analizará *lógos* en los cínicos y los epicúreos pues no tiene mayor relevancia; después, marca la similitud y la diferencia del *lógos* estoico con el *lógos* heraclíteo. Tanto en los estoicos como en Heráclito *lógos* tiene un valor trascendente: tiene un fin, un objetivo, está inscripto en la naturaleza; la diferencia consiste en que para Heráclito es *ley*, para los estoicos es un agente (*tò poiôîn*) racional (Razón divina), actividad, que organiza y determina, e inclusive llega a ser sinónimo de Zeus (como fabricante, *demiourgós*, del universo) u otros dioses.

El capítulo doce después de una introducción presenta dos partes: a) *El lógos como Razón universal*, y b) *El lógos como Razón humana*. En a) se comenta que los estoicos consideraban el universo como un ser vivo (materia, la sustancia [*ousía*] no calificada: lo paciente = *tò páskon*) con pensamiento (*lógos* = *pnêuma*), fuerza unificadora que relaciona racionalmente. En b), la última sección del capítulo, Cordero marca que *lógos* como “razón”, a partir del estoicismo, cohabitará con *lógos* como “palabra”, llegando esta diferencia hasta el estoicismo romano donde tendrá privilegio el uso de la razón antes que el estilo de vida ascético de los cínicos; *el ser humano debe actuar katà phúsin, es decir “según la naturaleza”. Pero como la naturaleza ella misma es racional, curiosamente, vivir “naturalmente” no es llevar a cabo una existencia salvaje, sino, al contrario, es vivir “racionalmente”, según el lógos* (p. 151).

Plotino ocupa el capítulo decimotercero, último capítulo. Luis Cordero rastrea ochocientos sesenta y ocho veces *lógos* en los escritos del filósofo neoplatónico, y especifica que son escasas las veces donde el término significa “razonamiento” o “argumentación”, “discurso” o “palabra”; *lógos* es utilizado la mayoría de las veces como “noción”, “concepto” (herencia de Aristóteles) y “razón” (uso habitual en la época y herencia del estoicismo). Antes de desarrollar el capítulo el autor da una ceñida introducción del pensamiento de Plotino y apunta que la manera de proceder del filósofo se caracterizó más por el misticismo que por la búsqueda racional. *Lógos*

como “razón” es el uso principal que tiene en Plotino. La realidad presenta tres niveles relacionados pero no dependientes uno de otro (aunque sí derivados uno de otro): Lo Uno, el intelecto y el alma; esta última, el alma superior, engendra un alma inferior (*phúsis*) a la que le ha transmitido la inteligencia (*lógos*) gracias al *noûs* derivado de Lo Uno. Por medio de esta relación, el profesor Cordero argumenta en lo que sigue que, al igual que en los estoicos pero por caminos diferentes, para Plotino “la naturaleza” es racional, produce y organiza según la jerarquía no dependiente emanada de Lo Uno; no dependiente pues el *lógos* del alma inferior es autónomo, derivado pero singular.

El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega termina con un *epílogos*. Néstor Luis Cordero hace un recuento, de pocas líneas, del significado de *lógos* en algunos filósofos y comenta que en parte fue gracias a la raíz “leg-” que *lógos* se convirtió en un término de provecho para la filosofía. Después de Heráclito, expone el autor, *lógos* no únicamente tendrá la connotación de “combinación de palabras según un criterio”, también representará a la multiplicidad de las cosas: ligar sensaciones, formar un conjunto ordenado, captar un orden que antes se ignoraba. En los dos casos (lenguaje o naturaleza) *lógos* supondrá un criterio de unión. Es significativo señalar que todos los términos griegos en el ensayo están transliterados y eso facilita su lectura, aunque el original griego hubiera sido más elegante, enigmático, y sugestivo para quien estudia filosofía y no filología. Para terminar la presente reseña, un último punto: este ceñido pero esclarecedor ensayo acaba cumpliendo su propósito: revisar ciertos autores de la antigüedad analizando un término compartido que adquiere diversos significados según el pensamiento de cada filósofo o escuela, pero que no deja de mantener una raíz común y latentes las preguntas ¿qué es la realidad?, ¿cómo conocerla, y cuál método sería adecuado para ello?



Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Devenires*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral de libre acceso 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”, que contiene las secciones: Artículos, *Dossier*, Miscelánea –que puede contener alguno/s de los siguientes apartados: Entrevista, Testimonio, In memoriam, Traducción, Nota, Conmemoración– 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.).

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 artículo (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Título del artículo en inglés.
- i) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.
- j) Referencias.

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/de la autor/a. Las referencias se presentarán al final del documento en orden alfabético (empezando por el apellido paterno del/de la autor/a), apegándose a la última versión disponible del formato de la American Psychological Association (APA) (año de publicación y número de página de donde se extrajo la idea).

9. Para las secciones y apartados 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, el cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 15 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) Traducción: se recibirán textos de los cuales no exista una versión en español. En el caso de que ya haya sido publicado en su idioma original, será necesario contar con los permisos por escrito tanto del autor como del editor.
- f) Nota: este espacio está pensado para dar cabida a artículos, textos, reflexiones y aportes de diversa índole de una extensión menor a diez cuartillas. La evaluación de estos trabajos estará a cargo del Consejo Editorial de la revista.
- g) Conmemoración: es una subsección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos destacados o de obras influyentes en la historia de la disciplina.
- b) 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 colaboradores/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. Para ello, enviaremos el formato correspondiente.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

Devenires, Núm. 38
se terminó de imprimir
el 15 de abril de 2019 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 200 ejemplares.