



Editorial

La sin-razón del progreso y el progreso de la sin-razón

Uno de los mayores éxitos para encumbrar a la racionalidad occidental (de raigambre helenocéntrica, eurocéntrica u occidentalocéntrica), por encima de todo otro tipo de discurso cuyo *locus* fuese otra experiencia civilizacional, fue calificar y clasificar a esas narrativas, a esos saberes como mitos y colocarlos en grado de inferioridad ante la fortaleza de sociedades que vieron emerger la filosofía (en la Atenas del siglo VII y VI antes de la era común) y con ella se colocaron en posesión del *logos*. El privilegio por desarrollar tal dispositivo de pensamiento terminará por oponer a “gentes de costumbre” frente a “gentes de razón”. Este ha sido el relato dominante y su eficacia fue tal que hasta muy recientemente se ha cuestionado su legitimidad.

SIGUE EN LA PAG. 1

Artículos

Para una vindicación del luddismo

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

5

Rabia Contra la Máquina

LUIS HERNÁNDEZ NAVARRO

12

Grandrisse: trabajo y general intellect

FRANCO BERARDI, BIRÓ

15

Reflexiones

Sobre la reconstitución del pensamiento crítico

FRANZ J.

HINKELAMMERT

19

Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas

ENRIQUE DUSSEL

44

Para leer sobre...

...geopolítica del conocimiento, diversidad epitémica y decolonialidad

59

Subrayados

DAVID WATSON

18

ANA ESTHER CECENA

58

Exlibris

JOSÉ GUADALUPE

GANDARILLA SALGADO

60

CARLOS ARTURO

FLORES VILLELA

65

Panorama Universitario

70



Educación Superior

Cifras y Hechos

Publicación bimestral del
Programa de Investigaciones
en Educación Superior
del Centro de Investigaciones
Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
(CEIICH)

www.ceiich.unam.mx
ceiichc@servidor.unam.mx

Norma Blazquez Graf
DIRECTORA

**José Guadalupe
Gandarilla Salgado**
EDITOR

Olga Bustos Romero
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
Daniel Cazés Menache
CEIICH

Eduardo Ibarra Colado
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA CUAJIMALPA

Luis Porter Galetar
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA XOCHIMILCO
CONSEJO ASESOR

Guido Galafassi
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Michel Hussoni
INSTITUT D'ÉTUDES
ECONOMIQUES ET SOCIALES

Rigoberto Lanz
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

José María Tortosa
UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Boaventura de Sousa Santos
UNIVERSIDAD DE COÍMBRA
CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

**Ernesto Reyes Guzmán,
Gustavo Enríquez Téllez**
COLABORADORES EN ACCESO A FUENTES
ESTADÍSTICAS Y BIBLIOGRÁFICAS

María Gabriela Perera Salazar
DISEÑO

Liliana Muñiz Zafra
EDICIÓN ELECTRÓNICA

Juan Francisco Escalona Alarcón
CORRECCIÓN

Julieta Llamas Juárez
CAPTURA



La sin-razón del progreso y el progreso de la sin-razón

El tema ha comenzado a concitar una serie de reflexiones que están resquebrajando la *main stream* a propósito de los orígenes de la disciplina filosófica. Es así que Randall Collins en su monumental *Sociología de las Filosofías*,¹ avanza en reconocer dicho carácter a discursos y saberes de las culturas orientales (China e Hindú) que se desarrollan por fuera y anteriormente al alba griega. Sin embargo, dicho autor, no concede tal condición ni al discurso de las culturas africanas y mucho menos a las amerindias. Collins se mantiene preso de la vocación histórica del europeo que le concede condición de otredad al oriente (el “espíritu absoluto” proviene del Este y se coloca en dirección hacia el Oeste, según la lectura canónica de Hegel) pero de inferioridad y de sojuzgamiento a las regiones del mundo que más padecieron y padecen los procesos de colonialidad.²

Tal y como las corrientes fenomenológicas lo desarrollaran siglos más tarde se aprecia que ante la contingencia del ente, la fragmentación, dispersión y diversidad del aparecer de los fenómenos, el pensamiento griego optó por oponer el carácter necesario y unitario del ser, optó por la alternativa ontológica. Y este énfasis en el ser, en lo en sí, pretende tener la exclusividad en términos de formular una construcción ordenada, organizada, objetiva de sus razonamientos, mientras que las formulaciones de las otras culturas (subjetivas, no racionales) son señaladas como narrativas míticas, ignorando que, en todo caso, se trata de narraciones racionales con base en símbolos, en códigos, en relatos, lo cual muestra que se trata también de un discurso filosófico, no ya exclusivamente mítico, que está presente en todas las experiencias civilizacionales, no sólo en el occidente europeo.³

Un enfoque distinto de la cuestión ha consistido en señalar que la oposición entre mitos y *logos* no es una oposición válida para conceder un privilegio a una determinada cosmovisión que se erige como la que dictamina la racionalidad o no racionalidad de las otras culturas. En esta línea de análisis sobresalen las reflexiones de Raimon Panikkar en *Mito, Fe y Hermenéutica*,⁴ quien en una reflexión de largo aliento muestra que el paso del *mythos* al *logos*, no ha significado la superación de lo primero, más aún “desmitificar equivale siempre a remitificar, y este cambio de mitos es un verdadero y propio regreso del mito”.⁵ La modernidad exhibe en ello un ángulo de su crisis, puesto que la razón se revela también como un mito, aquel en el que desembocó esa nueva fe que pretendió encumbrar a la razón como creencia laica, secular del progreso. Cercano a dicho propósito es lo que pretende dilucidar el trabajo de Georges Lapierre *El mito de la razón*,⁶ al dar cuenta no sólo del proceso en que emerge el mito de la razón, sino del proceso en que surge “el mito del nacimiento de la razón”.

¹ Collins, Randall. *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona, Hacer, 2005, 1002 pp.

² Es el mismo caso, hasta en sus omisiones, en el libro de Cooper, David. *Filosofías del mundo una introducción histórica*. Madrid: Cátedra, 2007, Colección Teorema, 728 pp.

³ Véase Dussel. Enrique. “Una nueva edad en la historia de la filosofía: El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”. Próximo a publicarse en *Educación superior: cifras y hechos*, Año 7, núms. 43-44, enero-abril de 2009.

⁴ Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona, Herder, 2007, 479 pp.

⁵ Ibid. Pág. 59.

⁶ Lapierre, Georges. *El mito de la razón*, Barcelona, Alikornio, 2001, 158 pp.

El mito concierne a los orígenes de una cultura, a determinados vestigios, sustratos, códigos que le dan consistencia, que le confieren densidad, espesor a su “duración”, hace referencia a lo que las sociedades encuentran “evidente por sí mismo”, lo que creemos “sin creer que lo creemos”⁷. En esa medida, todas las culturas se desarrollan desde una cosmogonía o cosmovisión fundante o primera. Lo que ocurre con la experiencia civilizatoria del occidente europeo, o con posterioridad del hemisferio occidental, es que pretende establecer una distinción tajante entre mito (narrativa primigenia) y razón (saber racional, ordenado, organizado). Y lo hace sin reconocer que pretende universalizar el desarrollo de su cosmovisión, la cual parte de establecer una epistemología que escinde y separa a la cultura de la naturaleza, al sujeto del objeto, a lo humano de lo salvaje, a lo civilizado de lo bárbaro, al conocimiento de la ignorancia. No se toma en cuenta el hecho de que el conocimiento (racional) no consiste en la superación de la ignorancia, sino que todo conocimiento es también creación de ignorancia, pues afincar una forma de conocimiento como exclusiva, como única, significa el olvido, la prescindencia, la ignorancia de otros tipos de saber.⁸

La escisión entre sujeto y objeto es un elemento nodal en la construcción del pensamiento moderno, y se incrusta en las formas alternativas en que el sujeto cognoscente se relaciona con lo que aparece en su exterior, con el ser de las cosas, con la multiplicidad de fenómenos. La persona desarrollará determinados dispositivos que le permitan conocer: a la *physis*, a través del entendimiento de las “leyes naturales”, para el conocimiento de lo otro, de lo extraño, de lo extranjero (que ontológicamente se encuentra en una escala de inferioridad), tratará de extender el alcance de tales “leyes naturales” al terreno de la moral —derecho natural, ciencias morales. Para explicar la *physis* y la relación que el sujeto establezca con los entes, tanto en el proceso de la *poiésis* como en la reflexión pura (nouménica, trascendental) dispondrá de una razón pura (filosófica) e instrumental (científica), para relacionarse con lo otro, el sujeto cognoscente desarrollará una razón práctica, una ética, que encuentra sus bases en el propio desarrollo del “derecho natural”, del *nomos*, que legisla la *praxis* del sujeto.

El nacimiento del pensamiento moderno está ligado, en el canon dominante, al surgimiento de una forma de organización social: la *polis* griega. El mito, en este caso, no es superado por el *logos*, como pretende esta narrativa, por el contrario el mito concierne en este discurso al propio “nacimiento de la razón”, la data e identifica geográfica y culturalmente; le otorga su especificidad, señala su localización. Y no podría hacerlo de otro modo, entre otras cosas porque la forma de su organización económica está claramente basada en una sociedad en que la esclavitud permite la disposición de las cosas (*res extensa*) para que un estrato particular de ciudadanos puedan desarrollar su intelecto (*res cogitans*).

El pensamiento de lo otro y de la relación con lo otro, el pensamiento del derecho, de la relación ética con el otro acompaña o es la con-

⁷ Panikkar, Raimon. Op. Cit. Pág. 55.

⁸ Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. 1. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática, Bilbao, Desclée, 2003, en especial la Introducción General. ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?, págs. 23 - 40.

tra-cara de la afirmación del sujeto como sujeto que razona, el *ego cogito* se hace acompañar, se efectiviza, e incluso, se puede decir, es antecedido por el *ego conquiro*. Para el encumbramiento de este tipo de proceder discursivo fue altamente funcional la labor de exclusión de la naturaleza respecto de lo humano (en simetría al principio teológico de expulsión del ser humano del paraíso terrenal), con lo cual se efectúa una inusitada situación de ampliación de “lo natural”, o si se prefiere, de exclusividad en cuanto a reunir las características de suficiencia para ser considerado como sujeto con derechos naturales, racionales y modernos.

El surgimiento del mito del nacimiento de la razón se anuncia ya en el Siglo de las Luces, con la revolución francesa —la ilustración— y será ya definitivo a mediados del siglo XIX en el discurso canónico de Hegel y de la filosofía clásica alemana⁹ que busca sus orígenes en la cultura clásica greco-latina. El mito en este relato no es superado a través de estigmatizar a lo distinto, a lo otro, como se muestra desde la propia controversia de Valladolid (desarrollada entre agosto de 1550 y abril de 1551) entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, puesto que en la experiencia de la expansión, invasión y colonización europea durante el largo siglo XVI, quien aparece como efectuando un actuar desalmado es aquel que se pretende erigir como ser humano dotado de razón. El tipo de relación social que se establece a través de este encuentro-desencuentro cultural no es de reciprocidad, sino de colonialismo, pues el invasor ve al otro como objeto y no lo reconoce como sujeto, y lo ve como objeto porque encuadra a ese otro mundo, a ese otro cosmos (esclavos, indígenas, mujeres, niños, “los naturales”), en tanto que parte de la noción ampliada de naturaleza, que está en espera de su apropiación —dominación por el “ser humano”, sujeto racional moderno.¹⁰

Por otra parte, tal y como lo viene sosteniendo en su más reciente obra Franz Hinkelammert¹¹ la oposición mitos-*logos*, oculta que el *logos* moderno, la racionalidad dominante, es una razón mítica, de la cual se exige efectuar su crítica. La razón también se basa en mitos y dos, cuando menos, le son fundamentales: el mito prometéico del progreso, y el de la mano invisible del mercado. El progreso genera una lógica de infinitud, el de la mano invisible de creación de un orden, ambos son lo más funcional al sistema dominante, son sus puntales más efectivos. Ambos se erigen como sacrificios necesarios en camino a una infinitud bondadosa. El propósito de Hinkelammert será escudriñar la razón mítica subyacente a la fe en el progreso y el mercado, esto es, al capitalismo como lo que es. Del capitalismo hay que criticar dicha razón mítica (progreso y mercado como dispositivos funcionales y efectivos de toda racionalidad utilitaria medio-fin), el problema es dicha racionalidad, no es que ella sea irracional. Lo que sí efectúa eficientemente el capitalismo es un desarrollo progresivo de la irracionalidad de lo racionalizado (en términos de la destrucción de la vida no sólo humana, sino del cosmos en su conjunto), montado sobre el argumento de


⁹ Véase Bernal, Martin. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona, Crítica, 1993, 508 pp.

¹⁰ Véase Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Op. Cit.

¹¹ Véase Hinkelammert, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México, Driada, 260 pp.

que ése es el desarrollo más racional, del cual no existe alternativa alguna. Sin embargo, la catastrófica situación que muestra el capitalismo actual, lo exhibe como la no alternativa, a la cual hay que oponer alternativas, en nuestro pensar y en nuestro hacer.

Si el catálogo de males mayores incluye la catástrofe medioambiental, las guerras devastadoras o los conflictos inter-étnicos y genocidas propiciados por políticas de apropiación de recursos mundiales, el despojo territorial y la propensión al fascismo y las soluciones finales por parte de las potencias globales o regionales, el listado de problemas que derivan del progreso científico en el ámbito de lo micro o lo nanotécnico, no es menor, y va desde la apropiación de la biodiversidad y el acervo genético de plantas, animales, el ser humano y la vida toda, hasta los alimentos transgénicos, la biogenética y las máquinas inteligentes.

Pues bien, ante este desbocamiento de la lógica irracional de lo racionalizado, abanderando en todo momento que se camina hacia la infinitud del progreso, de la mano de la técnica, la tecnología y la tecnociencia como solución a cualquier variedad de problemas y contingencias, se hace necesario reconsiderar desde el propio punto de partida alternativas al conocimiento dominante. Esta es una cuestión que desde el principio se presenta como una disquisición política, dado que la cuestión de la ciencia, técnica, tecnología y tecnociencia, no es a-política, no obstante el orden social dominante y sus pregoneros intenten reducir a la propia política y encasillarla como técnica —“tecnología social fragmentaria” dirán los neoliberales. Es así que se abren algunos horizontes promisorios. 

El editor

Para una vindicación del luddismo¹

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO²

“¿Sabes para qué sirven estas máquinas?”

[...]

“Su tarea es acabar con todos nosotros...”

[...]

“En la llanura, los pobres no tenían más remedio que trabajar para los ricos. Por sí mismos los pobres, trabajando sólo por dinero, carecían de la energía y del coraje para producir suficiente riqueza. Y aquí es donde entraron las máquinas hace ya tiempo. Las máquinas hacen productivo el trabajo mecánico, y la riqueza que crean va a parar a los dueños de las máquinas”

JOHN BERGER

Armando Bartra en la postdata de su más reciente libro³ (fechada en marzo de 2007), afirma sin duda que, el debate en el cual se inscribe su libro, se presenta más urgente que un par de años antes en que había comenzado su escritura. Hoy, poco más de un año y medio después, la obra se ofrece como más pertinente aún, dado que ha explotado de lleno y con consecuencias visibles y previsibles una crisis de proporciones históricas que ya moraba hacía rato en el seno del sistema. Si al final de la obra se apunta a las consecuencias que se estaban detectando con relación a los efectos de la crisis ecológica y el cambio climático; este 2008 abrió con una crisis de dimensiones mundiales en el sector alimentario y la producción de bienes primarios, y se está cerrando con caídas espectaculares en la bolsa, descalabros en los mercados de divisas, y el reconocimiento explícito de que se trata no de una crisis de sobre-financiamiento (o cuya esfera de actuación se

circunscribe a la economía monetaria) sino que es una de sobreproducción y sobre-acumulación (o, con la terminología al uso, una que involucra a la economía real) cuyo impacto recesivo se expresará en caídas de la producción, la demanda efectiva y el cierre de fuentes de empleo.

Por obvias razones, las discusiones sobre la crisis que se circunscriben a una descripción empírico morfológica de diversos indicadores o tendencias son propensas a ganar la primera plana de los diarios y las cápsulas informativas de los medios, sin embargo, tienden a limitar su énfasis a las diversas manifestaciones que presenta el fenómeno sin hurgar en sus características más profundas. El texto de Bartra tiene la virtud de conducir ese debate hacia la dimensión más honda de la “contradicción viva” que es el capital, y subrayar dónde se detectan sus verdaderos límites que operan al modo de antagonismo entre el autómatas maquínico y las dos fuentes generadoras de riqueza en este y cual-

¹ Trabajo leído en la Mesa Redonda Crisis del capitalismo, celebrada el Martes 28 de octubre de 2008, en el CEIICH-UNAM, con motivo de la aparición de los libros: Gandarilla, José. *El presente como historia* (México, UNAM, 2008) y Bartra, Armando. *El hombre de hierro* (México, Ítaca, 2008).

² Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, y profesor de la Facultad de Economía de la UNAM. Obtuvo Mención especial en el concurso internacional de ensayos organizado por CLACSO “Los legados teóricos de las ciencias sociales en América Latina”. Su más reciente libro lleva por título *El presente como historia. Crisis capitalista, cultura socialista y expansión imperialista*

quier modo de socialidad posible: la persona y su entorno ecológico.

El título del trabajo de Bartra podría precipitadamente conducirnos a encasillarlo dentro de una corriente de interpretación que relaciona justamente los problemas del capital y su crisis con la actualización de sus límites, o mejor, una corriente que mira la situación crítica del capitalismo desde sus límites; sin embargo, en trabajos como el de David Harvey, *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, o el de Louis Gill, *Fundamentos y límites del capitalismo*, se percibe una cierta propensión a señalar éstos en cuanto obstáculos a “la producción capitalista”. Más cercana a la perspectiva de nuestro autor es la aproximación de István Mészáros, que puede ser ubicado dentro de este grupo de analistas, sobre todo en el capítulo 5 de la primera parte de su monumental *Más allá del capital* que lleva por título “La activación de los límites absolutos del capital” y en toda la parte tres del mismo libro que se titula “La crisis estructural del sistema del capital”.

En un trabajo que fue publicado en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, el discípulo de Lukács afirma lo siguiente, y por ello, creo, se acerca más al esfuerzo de nuestro autor. Dice Mészáros: “Los límites del capital no pueden continuar siendo conceptualizados como meros obstáculos materiales para un incremento mayor de la productividad y la riqueza social y, por tanto, como un freno al desarrollo, sino como un reto directo a la propia sobrevivencia de la humanidad; y, en otro sentido, los límites solo pue-

den volverse contra ese todopoderoso dominador del metabolismo social, no cuando sus intereses coincidan con el interés social general de incrementar las potencialidades de la producción genuina, sino sólo cuando el capital ya no sea capaz de asegurar, por más tiempo, las condiciones de auto-producción destructiva, lo cual provocaría la ruptura del metabolismo social ... el capital está totalmente desprovisto de una medida y un esquema de orientación significativamente humanos ... su tendencia interna hacia la autoexpansión es incompatible *a priori* con cualquier idea de restricciones o límites y desde luego con la posibilidad de autotranscenderse”⁴. Mészáros distingue, pues, entre producción y auto-reproducción del capital; es esta última cuestión la que, en cierto sentido, también le preocupa a Bartra. A lo largo del texto se propone interpelar las diversas facetas a través de las cuales este “todopoderoso dominador del metabolismo social”⁵ desenvuelve sus potencialidades destructivas. Parte, al inicio, de mostrar la incapacidad histórica de los marxismos predominantes, hegemónicos del siglo xx para relacionarse con las “resistencias realmente existentes” que tendían a ser conceptualizadas como pervivencias del pasado, rémoras de situaciones ya superadas, extravagancias tropicales que no entraban en los calces de visiones que partían también de determinados *a priori*, fueran los de la proyectada revolución mundial que sigue a la “crisis general del capitalismo” o los de la estrategia gradualista o de reformas

(México, CEIICH-UNAM, febrero de 2008).

³ Bartra, Armando. *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México, UAM-X, UACM-Itaca, 2008, 213 pp.

⁴ Mészáros, István. “La industria de la destrucción. Último camino del capitalismo” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXXII, Nueva época, octubre-diciembre de 1986, núm. 126, págs. 156-157.

⁵ Ibid. Pág. 157.

crecientes que la socialdemocracia europea implementó y sigue implementando en su búsqueda por darle un rostro más humano al capitalismo.

Las oposiciones más creativas al capital no fueron implementadas desde el centro, sino desde sus márgenes, desde las periferias, desde las orillas, y con ello no sólo fracasó la expectativa de que la revolución ocurriese en Europa sino que lo hiciera al modo canónico del marxismo clásico, para el que tan bien equipado teóricamente estaba el llamado “marxismo occidental” con el énfasis puesto en la totalidad. Sin embargo, nos queda claro luego de la lectura de este libro que la totalidad capitalista es toda ella pretensión de totalidad, vocación avasalladora por constituirse en totalidad plena que, sin embargo, encuentra en el ser humano y en la naturaleza dos poderosos diques. Y no es que sólo haya exterioridad pre-existente, es que ella misma es recreada y creativa al propio tiempo.

Encaremos de nueva cuenta, pues, el problema de la alteridad: En Bartra no hay un pronunciamento por el mito de la “exterioridad bárbara”, incontaminada, puesta a salvo en su fortaleza vernácula, por el contrario, el modo en que encara el tema lo lleva a formular muy pertinentes precisiones desde un uso creativo de lo que resiste por fuera y por dentro del orden social vigente. Nuestro autor elabora una teorización desde los agraviados, desde los sufrientes, desde los que padecen tanto la explotación como la exclusión, desde la exteriorización

permanente, desde el desdoblamiento y el entrecruzamiento de exteriorizaciones activas y dinámicas, nunca inertes o pasivas, desde las exterioridades relativas y absolutas, integradas y rechazadas por este monstruo de múltiples disfraces que es el capital, pues se trata de un sistema que funciona sobre la base de un insalvable antagonismo que opone “la uniformidad intrínseca a la mercantilización y la diversidad consustancial al hombre y la naturaleza”. Marx caracterizó este proceso de sujeción de “la mano rebelde del trabajo” por el autómata maquínico, en su juventud, como “la dominación total de la materia muerta sobre los hombres”⁶, y en su manuscrito de 1865-1866, con la metáfora del “sojuzgamiento del hombre de carne y hueso por el hombre de hierro”, y Bartra lleva a sus últimas consecuencias dicha alegoría pues le permite trazar en el período que va de fines del siglo XVII en adelante “la configuración material que adopta la polimorfa opresión capitalista”. Es así que su relato nos describe las sucesivas formas que adopta el monstruo; su análisis penetra en los entresijos del sistema para revelarnos su multiplicidad de rostros, sus formas adaptativas y sus proyectos totalizadores, sea en las formas de autómata fabril, megamáquina urbana (como le llama, por cierto, Lewis Mumford), autócrata político, poliédrico artificio y artefacto omnifágico que, sin embargo, no termina por aniquilar a su otro, a su exterioridad trascendente. En este juego de fuerzas entre el poder del trabajo acumulado, muerto, sobre el trabajo vivo,

⁶ Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, undécima edición, pág. 100.

sobre la actividad vital humana, se juega el futuro de nuestra especie. Y es que el siglo xx terminó por cercenar la mayor efectividad crítica que se trasluce en el concepto de trabajo vivo, y tendió a girar en torno, sea del trabajo enajenado o del trabajo asalariado, y si este último es más restrictivo que el primero, el daño ya estaba hecho cuando se impuso, también, una visión restringida del proletariado, pues si no todo el trabajo vivo es asalariado menos aún todos los asalariados tienden a reconocerse en la lucha como proletarios. Ni siquiera la salida de apelar a una conciencia en sí y para sí sirvió para saldar lo que se pierde luego de dichas orientaciones restrictivas, homogeneizantes, luego de esas vocaciones sacrificiales de todo aquello que no entraba en el canon (sea ello, la lucha de los pueblos, las etnias, los campesinos, las mujeres, etc.). Lo que sí corresponde a la lógica abstracta y uniformizante del ideario mercadócrata es el industrialismo (en lo cual, por cierto, coincidieron tanto el capitalismo occidental como lo que se anunció como su opuesto y terminó por configurarse como su otra cara, el socialismo productivista y centralmente planificado). La gran industria pasa a conformar la arena natural de desenvolvimiento del régimen del gran dinero; por ello, resulta difícil que corresponda a su lógica tanto la diversidad constitutiva a la actividad vital humana, al trabajo vivo y sus creaciones, como a la naturaleza, el campo, y las orillas agrestes, expuestas como están a no cumplir con la expectativa de rendimientos máximos e inversio-

nes mínimas. Pero a Bartra le interesa sobre manera caminar por la senda de lo que él califica como una “fenomenología de las resistencias”, y para ello se sirve de la historia y no de una filosofía de la historia, puede en esta última estar operando encubiertamente y de modo casi imperceptible otra figura que nos atrevemos a proponer a nuestro autor, y es que el marxismo hegemónico experimenta graves dificultades para relacionarse con lo diverso, y en parte porque ha sido colonizado, a un cierto nivel, por una suerte de, propongo: “logócrata eurocéntrico”, por medio del cual la teoría crítica es poco crítica con respecto a su omisión para inmiscuirse en una interpelación más plural, de la propia modernidad.

Pero si el marxismo del siglo xx estigmatizó aquello que asimiló como un sujeto del “antiguo régimen”, el marxismo del siglo xix también victimó al luddismo, lo estereotipó, lo encasilló, no buscó sus elementos recuperables, por el contrario lo tachó de reaccionario (lo asimiló como expresión irracional y primitiva contra el progreso), e hizo lo mismo con las turbas dirigidas por el capitán Swing, la movilización más emblemática del luddismo rural. Para inicios del siglo xix, el movimiento reivindicativo de los trabajadores es bifronte expresa, de un lado, la lucha de aquellos tradeunionistas que se organizan para negociar sus derechos y, del otro, la acción más subterránea y clandestina de quienes emprendían acciones directas en contra del “hombre de hierro”. En la interpretación de Bartra estos últimos

no se teorizan como una modalidad intuitiva, grotesca, de la crítica al régimen de la producción, a la presencia de la máquina como su figura emblemática, luchaban contra los esfuerzos del capital que utilizaba y utiliza la tecnología para reestructurar las relaciones sociales y los modelos productivos en perjuicio de los trabajadores. Eran, en cierto modo, unos adelantados a su tiempo, los ludditas apuntan, correctamente, en contra del abaratamiento de los trabajadores, indican las connotaciones profundas e inherentes al *factum* tecnológico, su protesta se dirige al contenido material de la tecnología y la ciencia desarrollada por el capital y no sólo a su forma económica de utilización. Esta argumentación tiene referencias claras con otro neoluddita contemporáneo como lo es Bartra, pienso en David F. Noble⁷, quien tuvo “la impertinencia” de pretender, en una exposición sobre los costes humanos de la automatización, organizada por la Smithsonian Institution, exponer el martillo de Enoch, el único mazo existente de los que utilizaron los ludditas para la destrucción de máquinas durante los primeros años del siglo XIX en Inglaterra, lo que le valió el despido. Nuestro autor, con este mismo espíritu, nos exhibe de los ludditas el mazo simbólico de su crítica y con ello los radicaliza, les recupera su lugar histórico y los rastrea en las movilizaciones y en las resistencias más contemporáneas (las que se alzan contra los transgénicos, en el ecologismo radical, en el pacifismo anti militarista, en la Vía Campesina, etc.). Armando Bartra nos entrega a lo largo de las

páginas de su libro un instrumental preciso para efectuar la incisión necesaria en las entrañas del monstruo. Le preocupa a nuestro autor oponer al proyecto de uniformización correspondiente al régimen del gran dinero y el mercantilismo absoluto, una alternativa de carácter ético y político que comienza justamente por enfatizar un principio de precaución, o de responsabilidad, una heurística de la previsión y, en segundo lugar, una proclama esperanzada, pues hasta ahora los intentos del capital por reconstruir la naturaleza a su modo y por disciplinar lo que de constitutivamente diverso hay en el trabajador han fracasado, “lo que ha sucedido —dice Bartra— es que las exterioridades sociales y ambientales se incrementan en vez de disminuir”. Y no puede ser de otro modo ante el régimen de automatismo de mercado que está compulsivamente orientado a tratar como mercancía lo que no necesariamente es tal, sea el trabajo o la tierra. Lo que Polanyi describe como la conversión en “mercancías ficticias”, en su obra de 1944, *La gran transformación*, Marx lo llega a intuir para el caso del trabajo justo un siglo antes, en un pasaje algo escondido de los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*, cuando afirma “el trabajador no está en posición de un libre vendedor ... a diferencia de las verdaderas mercancías ... El trabajo es vida ... para que la vida del hombre sea una mercancía hay que admitir, pues, la esclavitud”⁸; en este punto las anotaciones de Bartra son muy pertinentes para tematizar tanto el problema del valor como el del fetichismo

⁷ Noble, David F. *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*. Barcelona, Alikornio, 2000, 118 pp.

⁸ Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, undécima edición, pág. 66.

mercantil, y servirán de antídoto contra toda teoría sustancialista del valor como contra aquellos “creyentes” en la caída en la tasa de ganancia y la conversión de los valores en precios.

Por otro lado, la contradicción “entre el mercantilismo absoluto y el binomio hombre-naturaleza ...[dice Bartra]... es polimorfa” hay, pues, una polifonía de las resistencias, no un sujeto abstractamente legitimado. Tanto en el presente como en la historia no hay determinismo. Ni la revolución mundial llegó, ni lo fue como evento fundacional, para nuestro autor ésta se da en formas quizá más modestas pero tercas, más lentas pero latosas. Equipado de amplios referentes históricos y empíricos y no saturado *de apriori*s que expulsan la realidad para conservar intacto el modelo, nuestro autor enuncia una hipótesis que puede plantearse como extrema cuando se pregunta si no es que el capitalismo “estará deviniendo marginal o residual, cuando menos en su forma clásica, basada en la relación entre trabajo asalariado y capital”, formulación que resultaría impensable desde posiciones que sacrifican la materialidad concreta y compleja de hechos difícilmente asimilables en *constructos* formales encorsetados a modo de entidades a-históricas o supra-históricas. Al proyecto de uniformización absoluta a través del mercado como expresión correspondiente al régimen del gran dinero no puede oponerse una alternativa igualmente restrictiva, la del reduccionismo de clase, y justo por el hecho de que de la oposición entre capital y trabajo,

el trabajo libre y asalariado devino figura primordial pero no exclusiva, lo que es más, en los márgenes, en las orillas de sociedades capitalistas abigarradas, constitutivamente coloniales, camina a convertirse en figura de excepción.

Finalmente, una clave, desde Bartra, para entender un cierto modo de operar la crisis actual del capitalismo: Bartra pudo, creo yo, referir una figura adicional del monstruo, en este auténtico “martirologio del productor” (son palabras de Marx), que es el capital, y es que este ha devenido en auténtico “devorador cronofágico”. El capital quiere ganarle tiempo al tiempo, y lo ha hecho en su despliegue reciente a través de colonizar a futuro el fondo obrero, a través de la capitalización de aquello que sobre la base de la existencia precaria en el presente promueve una subsistencia en el mañana del “sálvese quien pueda”. Sobre la base de esta cronofagia de la subsistencia obrera en el futuro el “capitalismo gris” (al decir de Blackburn), incorpora y expolia virtualmente en esta nueva o más reciente cruzada del gran dinero, la promesa de explotación futura. El conjunto de instrumentos que se abren para el fondeo de capital y sus derivados corresponden ellos sí a “la mercancía absoluta” como dijera Baudrillard, pues en ellos se acrecienta “la abstracción formal y fetichizada de la mercancía, la fantasía del valor de cambio –convirtiéndose en más mercancía que la mercancía, por estar todavía más lejos del valor de uso”, sigue en ello a Agamben, para quien, sugerimos desde aquí, la crisis de la mercancía absoluta

deviene catástrofe dado el hecho de que el objeto absoluto es “una mercancía en la que valor de uso y valor de cambio se abolieron mutuamente, cuyo valor consiste por tanto, en su inutilidad y cuyo uso en su intangibilidad”. Lo que no puede rentabilizar el capital como explotación directa, material, lo asimila con premura y prematuramente lo vomita para que sea el estado quien se haga cargo de limpiar la excreción cuando ello haga falta. Lo hizo a través del proyecto histórico del keynesianismo que hoy como ayer cumple la función de sala de terapia intensiva del capital, expuesto como está a sufrir su eutanasia rentista.

La legalidad entrópica del sistema, su principio de automatismo destructivo, condena a los sufrientes sea al modo de explotados o de excluidos, sea a través del taller, del mercado o del crédito, pero también se lleva entre las patas a su cuerpo inorgánico, al *medium* espacio-territorial en que habitamos, quizás a Bartra le faltó radi calizar en este punto el imperativo

ético trans-generacional que se insinúa en un fragmento del capítulo 46 del Tomo III de El Capital, donde se afirma: “Ni siquiera toda una sociedad, una nación o, es más, todas las sociedades contemporáneas reunidas, son propietarias de la tierra. Solo son sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como *boni patres familias* [como buenos padres de familia], a las generaciones venideras”⁹. Pero quizá a Bartra como a mí le haga ruido eso de “legarla mejorada” donde puede esconderse ciertamente el fetichismo tecnológico.

Concluyo estas notas con un llamado a la acción política como lo hace el propio Bartra en su libro y citando a un autor al que le gusta también referir, dice Edward Thompson: “Me resisto a aceptar que esa determinación sea absoluta ... Tenemos que lanzar contra esa lógica degenerativa todos los recursos que existan aún en la cultura humana. Tenemos que protestar, si hemos de sobrevivir”¹⁰.

ES

⁹ Marx, Karl. *El capital*. Tomo III, Vol. VI, México, Siglo XXI, 1989, sexta edición, cap. 46, pág. 987.

¹⁰ Thompson, E. P., et. al. *Protesta y sobrevive*. Madrid, Blume, 1983, pág. 17.

Rabia Contra la Máquina¹

LUIS HERNÁNDEZ NAVARRO²

R*age Against the Machine* (Rabia Contra la Máquina, en español) es el nombre de un célebre grupo musical de rap metal. Surgido en Estados Unidos en 1990, fundió el hip hop, con el rap, el punk y el hard rock. Su objetivo, según Zack de la Rosa, su vocalista y letrista, fue construir un puente en el foso que divide el entretenimiento del activismo.

A pesar de que sus canciones tienen un mensaje claramente anticapitalista y contra la globalización neoliberal, la banda ganó dos premios Grammy y fue candidato a recibirlo en otras cuatro ocasiones más entre 1997 y 2002. Literalmente, su música fue una especie de himno del movimiento altermundista surgido a raíz de las protestas contra la Organización Mundial del Comercio (OMC), realizada en Seattle a finales de 1999. Su composición *Wake up* es parte de la banda sonora de la película *Matrix* y *Calm like a Bomb* (Calma como una Bomba), de *Matrix Reloaded*.

La Máquina, dicen sus integrantes, “es la opresión de la gente en cualquier lugar, desde México a China o a Estados Unidos. La Máquina es la política que excluye a las personas del poder, mantiene a los pobres en su lugar y a los ricos en el regazo del lujo”.

El primer disco de *Rage Against the Machine* apareció poco después de los disturbios de la ciudad de Los Ángeles, en abril de

1992, y su tercer álbum, titulado *The Battle of Los Angeles* (La batalla de Los Ángeles), salió al mercado en noviembre de 1999, unos días antes de la erupción de Seattle.

Rage Against the Machine capturó y recreó, de manera anticipada, una de las fuerzas motrices de nuestra época: la rabia contra el sistema. No fue el primer grupo musical ni el único en hacerlo, pero sí uno de los más eficaces.

Se trata de una ira contra la máquina diferente a la tradicional oposición al poder de corte programático y razonado de los movimientos socialistas históricos; distinta a la resistencia (con frecuencia violenta) de los movimientos de liberación nacional contra las potencias coloniales. Es otra cosa: la explosión de furia de los de abajo, sin una propuesta política previa de transformación social o una ideología que justifique su acción. Es la cólera nacida del malestar, del desagrado, la indignación, la incomodidad, la frustración, el despojo y el maltrato de los poderosos. Es un profundo sentimiento de contrariedad que al exteriorizarse cambia el mapa político.

A través de la rabia un nuevo actor se ha descubierto y definido a sí mismo. Su furia puede tener contenidos antiautoritarios y anticapitalistas. Su ira es, indudablemente, una lucha por la dignidad entendida como el rechazo a aceptar la humillación y la des-

¹ Publicado originalmente en *La Jornada*, martes 30 de diciembre de 2008.

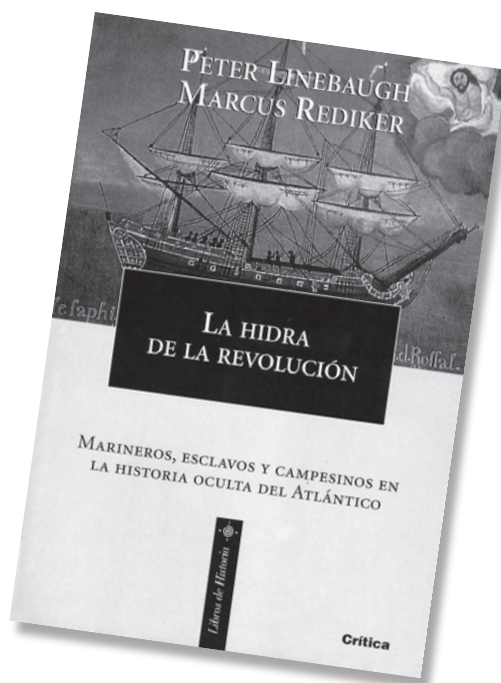
² Cordinador de opinión del periódico *La Jornada*.

humanización; como la negativa a conformarse; como la no aceptación del trato basado en los rangos, las preferencias y las distinciones, como la exigencia de ser juzgado por cualquiera.

Esa rabia contra la máquina hizo erupción en 1989 en Caracas, Venezuela, abriendo paso a un proceso de transformaciones continentales de largo aliento en América del Sur. Explotó en París, Francia, en 2005. Se hizo presente en las protestas callejeras de Budapest, en 2006. Se manifestó en los motines y manifestaciones de rechazo al alto costo en los precios de los alimentos en Haití, Mauritania, Yemen, Filipinas, Egipto, Bangladesh, Indonesia, Marruecos, Guinea, Mozambique, Senegal, Camerún y Burkina Faso.

El último eslabón de esta cadena de furia es la reciente revuelta de los jóvenes griegos, de entre 13 y 16 años de edad, que tomaron las calles y las comisarías de policía, para expresar su ira por el asesinato a manos de la policía de un muchacho de su edad. De aquellos que, como escribió en estas páginas Eugenia Apostolou, “vieron en el asesinato de Alexis sus horizontes ultimados”.

Hemos entrado de lleno en la era de la rabia, aunque en cada país las causas que la explican son únicas. Sin embargo, el hecho de que estas erupciones se produzcan regularmente por todo el planeta, lo mismo en países desarrollados que en naciones pobres, nos indica que estamos ante una nueva subjetividad política del radicalismo plebeyo y que hay en ellas elementos que les son comunes. La




expropiación de los modos de vida y lo común, la generación de otras opciones de vida alternativas, el desarrollo de la cooperación y la resistencia, y la pretensión de imponer la disciplina clasista han creado un coctel social explosivo.

¿Cuáles son esos elementos? Básicamente seis. Primero, la creciente precarización y polarización social que el modelo neoliberal creó en todo el mundo. Desmanteló redes de protección social, adelgazó los sectores medios y fabricó una nueva camada de ricos inmensamente ricos. Segundo, la cancelación de un horizonte de bienestar o de ascenso social para muchos jóvenes; ellos son los nuevos desposeídos. Tercero, el divorcio creciente de los políticos profesionales y la democracia representativa con respecto a amplias franjas

de la población. Cuarto, las migraciones desde las antiguas colonias a las metrópolis, que ha creado una clase de trabajadores no ciudadanos. Quinto, la emergencia de lo plebeyo en defensa de lo común. Sexto, la autorganización en forma de red de los nuevos sujetos que expresan su cólera, facilitada por los teléfonos móviles y la Internet.

Para comprender esta nueva etapa vale la pena asomarse a la historia. El libro de Peter Linebaugh y Markus Rediker, *La hidra de la revolución: marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico* ofrece un eficaz espejo para ver nuestro tiempo. La semejanza entre la epopeya de los niveladores que se dedicaban a destruir las cercas con los que

se pretendía privatizar las tierras comunes, y la lucha de los Sin Tierra en Brasil contra las plantaciones de Syngenta son asombrosas.

Entre el 26 de diciembre y el próximo 5 de enero, en la ciudad de México y en Chiapas, los zapatistas realizarán el Festival Mundial de la Digna Rabia, espacio de encuentro y reflexión “para que las distintas rabias, luchas y procesos de organización se encuentren unos con otros”. El evento, convocado antes de la revuelta griega, muestra la capacidad de anticipación que los rebeldes mexicanos tienen para percibir las nuevas tendencias de la lucha social. La reunión dibujará una radiografía de la rabia contra la máquina esclavcedora para todos aquellos que luchan por un mundo nuevo. 

Grandrisse: trabajo y general intellect¹

FRANCO BERARDI, BIFO²

La disposición humanista del pensamiento crítico revolucionario de los años sesenta (identificable a través de los nombres de Marcuse y Sartre) había insistido en las obras filosóficas juveniles de 1844: la autenticidad humana originaria vista como punto de partida y finalidad del compromiso revolucionario. El estructuralismo althusseriano invita sobre todo a leer *El capital*, porque la estructura del proceso productivo es considerada como el lugar en el cual se forma tanto la comprensión crítica del mundo existente, como el proceso revolucionario que conduce a su destrucción. El pensamiento composicionista dirige su atención hacia los *Grundrisse*, la obra de Marx que se publicó en Italia en el 1968 en dos volúmenes titulados *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*.³ La composición social, cultural y política del trabajo vivo se convierte en el objeto principal del análisis y de la acción política.

Ni la hipóstasis idealista de una humanidad por realizar mediante la acción histórica, ni el análisis de la contradicción implícita en la estructura de las relaciones de producción pueden explicar el devenir social que modifica la composición social y permite los procesos de formación de la subjetividad revolucionaria. Sólo el análisis del devenir concreto, fluido, multidimensional de las fuer-

zas sociales del trabajo puede ayudar en esta dirección. En los *Grundrisse*, Marx lleva hasta sus últimas consecuencias la anticipación contenida en los conceptos de trabajo abstracto y de reducción del tiempo de trabajo necesario, hasta prefigurar el fin de la necesidad social del trabajo asalariado.

El aumento de la productividad del trabajo es la tendencia necesaria del capital. La transformación de los medios de trabajo en máquinas lleva a su plena realización esta tendencia,

Gracias a la acumulación de la ciencia y de las fuerzas generales del cerebro social, sigue escribiendo Marx, el trabajo se vuelve superfluo. La tendencia del capital, vista en toda su pureza, es suprimir tanto como sea posible el trabajo humano en su forma inmediata, para sustituirlo mediante el empleo tecnológico de la ciencia. El desarrollo de esta tendencia saca al sistema global de la producción de la órbita paradigmática del sistema capitalista moderno. Si se quiere comprender y sobre todo liberar la nueva constelación de la actividad humana, de las tecnologías, de las interfaces, de las interacciones sociales, se debe instaurar un nuevo sistema paradigmático. Pero el cambio de paradigma tiene tiempos distintos de los de las potencialidades tecnológicas y productivas del *general intellect*. El cambio de para-

¹ Breve extracto del libro, Berardi "Bifo", Franco. *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo al cognitarizado* (Acuarela, Madrid, 2007). Se publica con el permiso del editor.

² Fundador de la mítica Radio Alice. Durante años, ha seguido de cerca las transformaciones del trabajo y la comunicación, inscribiendo siempre sus reflexiones en prácticas de comunicación alternativas, como el proyecto Rekombinant (<http://77www.rekombinant.org>) o el movimiento de televisiones de calle contra el despotismo mediático en Italia (<http://77www.telestreet.it/>). En castellano ha publicado los siguientes libros: *La fábrica de la infelicidad* (Traficantes de sueños, Madrid, 2003), *Telestreet: máquina imaginativa no homologada* (El viejo topo, Barcelona, 2004), *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo* (Bajo Tierra ediciones, México, 2008).

³ Marx, Karl. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1977 (traducción de Javier Pérez Royo).

digma se enreda en los tiempos lentos de la cultura, de los hábitos sociales, de las identidades constituidas, de las relaciones de poder y de la norma económica dominante. El capitalismo, como sistema cultural y epistémico, más que económico y social, semiotiza las potencialidades maquinales del sistema industrial siguiendo líneas paradigmáticas reduccionistas. La herencia de la época moderna, con toda su chatarra industrial, pero también con toda la chatarra de sus hábitos mentales, de sus imaginarios de competencia y de agresividad, pesa como un obstáculo insuperable que impide el despliegue de una perspectiva de redistribución y de progresiva extinción del trabajo asalariado.

El capital reduce, sin intención alguna, el trabajo humano (el empleo de fuerza) a un mínimo. Esto hará útil el trabajo emancipado, y es la condición para su emancipación.⁴

El tiempo de trabajo inmediato se vuelve cuantitativamente irrelevante con respecto al sistema de producción automática. En la visión política composicionista esta perspectiva de reducción del tiempo de trabajo necesario, y por lo tanto de progresiva eliminación de los trabajadores, es una perspectiva feliz que puede traducirse en la autoafirmación de la inteligencia emancipada de su uso capitalista.

En la medida en que el trabajo ha dejado de ser de forma inmediata la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo debe dejar de ser la medida

de la riqueza, y por lo tanto el valor de cambio debe dejar de ser la medida del valor de uso. El plus-trabajo de la masa ha dejado de ser la condición del desarrollo de la riqueza general, así como el no-trabajo de los pocos ha dejado de ser condición del desarrollo de las fuerzas generales de la mente humana. De esta forma la producción basada en el valor de cambio se derrumba, y el proceso de producción material inmediato viene a perder también la forma de la miseria y del antagonismo. Por debajo se introduce el libre desarrollo de las individualidades, y por lo tanto no la reducción del tiempo de trabajo necesario para crear plus-trabajo, sino en general la reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al que corresponde la formación y el desarrollo artístico, científico, etc., de los individuos gracias al tiempo convertido en libre y a los medios creados para todos.⁵

La conjunción de la potencia de la tecnología con el saber social general se enfrenta con la fuerza de resistencia del modelo capitalista, que predomina en las expectativas sociales, culturales, psíquicas de la humanidad proletarizada. La economía, como una jaula semiótica general, impide el despliegue de esa posibilidad que, sin embargo, existe en la estructura material e intelectual de la tecnología. Sigue escribiendo Marx:

El capital es en sí mismo una contradicción en marcha,

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

por el hecho de que tiende a reducir el tiempo de trabajo a un mínimo, mientras por otro lado pone el tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Por lo tanto, disminuye el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma de tiempo de trabajo superfluo, haciendo así del tiempo de trabajo superfluo la condición del necesario. Así, de un lado evoca todas las fuerzas de la ciencia y de la naturaleza, con el fin de presentar la creación de la riqueza como algo independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Del otro lado quiere medir las gigantescas fuerzas sociales así creadas del mismo modo que el tiempo de trabajo, y encerrarlas en los límites que son necesarios para conservar como valor el valor ya creado.⁶


Estas páginas dibujan con lucidez las líneas a lo largo de las cuales se ha desenvuelto la historia social, política y económica del siglo xx. Desarrollando sus propias premisas, el capitalismo reduce el tiempo de trabajo necesario hasta el momento en el que el modelo capitalista empieza a funcionar como una jaula paradigmática, que encierra las potencialidades liberadoras que él mismo ha creado. Marx no hace uso del concepto de paradigma y se ve obligado a usar en su lugar conceptos que a menudo revelan una ascendencia hegeliana. Pero el enfoque del fragmento arriba citado es menos traducible en términos de supe-

ración dialéctica (*Aufhebung*) que en términos de doble vínculo. El capital parece más bien un dispositivo patógeno que una totalidad atravesada por contradicciones dialécticas. Gregory Bateson y Paul Watzlawick usan el concepto de doble vínculo para referirse a una forma de comunicación paradójica en la cual el contenido de la comunicación contradice el contexto relacional. Son, por ejemplo, dobles vínculos las imposiciones contradictorias, aquellas órdenes, exigencias o demandas en las cuales el enunciante pide al destinatario del mensaje una cosa con las palabras y otra, contradictoria, con los gestos, los afectos y las entonaciones. Un doble vínculo resulta de la superposición de dos códigos semióticos en la relación comunicativa, o de la superposición de dos perspectivas interpretativas en el curso de un proceso único. En el plano histórico podemos decir que el capital semiotiza el proceso tecnológico según un código (el código de la valorización económica) que no se adecua a su contenido material y social. Resulta así un sistema de malentendidos, exigencias contradictorias y superposiciones perversas.

Pensemos, por ejemplo, en el problema del llamado desempleo. En realidad el desarrollo tecnológico hace tendencialmente inútil el trabajo manual e imposible su valoración objetiva. Pero como el contexto relacional dentro del cual se inserta este mensaje y este proceso es el contexto del capitalismo, que se funda en la vigencia del salario y en la centralidad del trabajo, entra en juego un doble vínculo.

⁶ Ibid.

El funcionamiento del doble vínculo es irreducible a la dialéctica. Frente a un doble vínculo no significan nada la negación dialéctica o la oposición política. El doble vínculo sólo se resuelve cuando se redefine el contexto relacional. En el caso de la situación social tardocapitalista no sirve de nada una acción política que se oponga frontalmente al desempleo o a la explotación sin modificar el sistema de las expectativas sociales, psíquicas, la organización de la vida cotidiana, en función de un sistema tecnológico en el cual el trabajo se ha vuelto simplemente inútil y el salario simplemente indefinible.

Ante el doble vínculo capitalista no es posible superación totalizadora alguna, por el simple hecho de que no existe una totalidad, ni positiva ni negativa, de la historia social del capitalismo. El de totalidad es un concepto abusivo, que no se puede superponer al devenir real. No es posible entrever ninguna totalidad positiva al final de la historia del capitalismo, sino tan sólo una divergencia singular que prolifera, que se encuentra con otras divergencias, procediendo con método viral, contagiando a fuerza de información. 

Subrayados

“Definir la tecnología como cualquier actividad o artefacto técnico, pensar que se trata del medio a través del cual los seres humanos lo hacemos todo, desde recoger fruta a enviar misiles al espacio, es convertir la tecnología en una palabra carente de sentido. Esta ideología no puede dar cuenta de los cambios dramáticos que se han producido en la vida porque oculta el hecho de que la tecnología se haya convertido en una forma de vida, en un tipo específico de sociedad. Y asume que una sociedad en la que prácticamente todas las esferas de la actividad humana están modeladas por la tecnología es esencialmente igual que una sociedad con una técnica limitada, equilibrada y que se incrusta en una constelación de vida más amplia.

“Del mismo modo en que se ha confundido el capital con los aparatos industriales y con la riqueza acumulada, cuando es ante todo

un conjunto de relaciones sociales, también se ha reducido la tecnología a la imagen de máquinas y herramientas, cuando en realidad se ha convertido también en un complejo de relaciones sociales —en una «red de instrumentalidad», y por lo tanto, en una forma de dominio cualitativamente diferente. La tecnología es capital, es el triunfo de lo inorgánico: consiste en la separación de la humanidad de sus herramientas y en la dependencia universal en los aparatos tecnológicos. Es la regimentación y la mecanización de la vida, la proletarianización universal de la humanidad y la destrucción de la comunidad. La tecnología no es sólo las máquinas, ni tampoco la mecanización o la regimentación. Como señaló Lewis Mumford en *Technics and Civilization*, estos fenómenos no son nuevos en la historia: «lo que es nuevo es el hecho de que estas funciones se hayan proyectado y

encarnado en formas organizadas que dominan todos los aspectos de nuestra existencia». (A los críticos de la tecnología se les acusa normalmente de oponerse a las herramientas, cuando en realidad la tecnología industrial moderna ha destruido las herramientas de escala humana, y con ello ha degradado el trabajo humano).

“La constelación de términos relacionados con la raíz griega *techné* (cuyo significado es arte, oficio o habilidad) ha cambiado a lo largo del tiempo. Palabras como técnica o tecnología poseen significados que se superponen. No son términos estáticos, universales o neutrales, como puede sugerir una simple definición de diccionario; reflejan tanto las condiciones sociales actuales como un proceso de desarrollo histórico”.

DAVID WATSON.

Sobre la reconstitución del pensamiento crítico¹

FRANZ J. HINKELAMMERT²

La reconstitución del pensamiento crítico no significa hacerlo completamente de nuevo o inventar algo completamente diferente. Reconstitución es solamente posible en continuidad. Pero rompe con elementos de este pensamiento crítico, que han sido considerados como centrales o esenciales y saca de eso sus consecuencias.

Una reconstitución del pensamiento crítico implica por tanto una crítica del pensamiento crítico, como se lo ha entendido hasta ahora. Pero no puede ser una ruptura con este pensamiento crítico, sino la elaboración de elementos de este, que han sido dejados de lado y que fueron marginados por otros. Por eso tiene que ser una crítica desde adentro, no crítica externa. Por eso, se trata necesariamente también de una autocrítica.

Esta crítica como punto de partida de una reconstitución del pensamiento crítico tiene, como yo lo veo, dos direcciones principales.

Primero, la reconstitución de la economía política. Pero esta reconstitución tiene que tener como punto de partida la economía política burguesa de hoy, no la clásica. Por eso tiene que partir de las teorías económicas neoclásicas y neoliberales, para efectuar su crítica de la economía política

desde allí. Con eso no se sustituye simplemente la crítica de la economía política de Marx. Pero se transforma en “clásica”, no directamente presente. Hay que hacerla presente en el mismo sentido como eso vale para todos los autores clásicos. Hay que apropiarla de nuevo desde hoy. Eso vale especialmente para el centro de la crítica de la economía política, que es la teoría del valor trabajo. No es una teoría de las cantidades de trabajo, sino una teoría del tiempo de trabajo. Como tal es una teoría del tiempo, que parte de un desdoblamiento del tiempo que es expresado como desdoblamiento de trabajo concreto y trabajo abstracto. La economía política burguesa de hoy ha reducido todo el tiempo a tiempo abstracto.. El tiempo de la vida para ella es tiempo perdido. Esta economía política burguesa presente obliga a partir de la recuperación del tiempo de vida concreto, que no se puede reducir al tiempo de trabajo. Entonces se hace visible el tiempo de trabajo del trabajo abstracto como parte del tiempo concreto de vida, transformado. En cambio el tiempo concreto del trabajo concreto atraviesa todo el tiempo de vida, lo que hace surgir un conflicto entre tiempo de trabajo abstracto y tiempo de vida. No se trata de ser y tiempo

¹ Texto presentado en el Seminario Crítica de la razón Mítica del Grupo de Pensamiento Crítico, en su sesión celebrada el 26 de febrero de 2008. Se publica con el permiso del autor.

² Doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín, encargado del Área de Investigación del Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica. Entre sus últimas publicaciones se cuentan *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1997, 2a. ed.), *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador* (1996), *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (2001, en coautoría con Henry M. Mora), *Hacia una economía para la vida* (2005, en coautoría con Henry M. Mora), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2008).

ni de tiempo y ser, sino de tiempo abstracto y tiempo de vida como tiempo concreto. Para eso Marx desarrolla los elementos decisivos. Pero hay que desarrollarlos desde nuestro presente, porque su sentido solamente se hace comprensible desde allí.

Eso nos lleva a la otra dirección principal de nuestra argumentación sobre una reconstitución del pensamiento crítico. Se trata de aquello, que tradicionalmente ha sido denominado materialismo histórico. Formula el punto de partida del pensamiento crítico y por tanto también de la crítica de la economía política. Por eso, quiero concentrarme en las reflexiones que siguen en este punto.

*EL MATERIALISMO HISTÓRICO
EN SU FORMULACIÓN CLÁSICA.*

En la tradición marxista se concibe al materialismo histórico más bien desde un texto clásico de Marx, que casi siempre aparece. Se trata del prólogo del libro *Para la crítica de la economía política* del año 1859. Aquí se desarrolla la teoría de base y superestructura, en la cual existe una estructura económica, la tal llamada base, a la cual corresponde una superestructura, cuya dinámica está condicionada por la base. Esta base se puede describir con “la fiabilidad de las ciencias naturales” y a ella corresponden las “formas ideológicas”, a través de las cuales los seres humanos toman conciencia del conflicto existente en la base entre fuerzas productivas

y relaciones de producción y a través de las cuales hacen sus conflictos: formas jurídicas, políticas, religiosas, de arte y filosóficas. Estas formas ideológicas reflejan en cierto sentido la base. Se trata de un análisis más bien de objetivización de esta relación, que ha tenido una influencia extraordinaria en casi todos los análisis posteriores sobre el materialismo histórico. Se mostraba sumamente adecuada para el pensamiento más bien burocrático de organizaciones políticas y partidos. Tiene como su fondo una imaginación abstracta del tiempo histórico.

Marx posteriormente no ha desarrollado más este análisis. Precisamente su desarrollo de la teoría del fetichismo ha ido más allá de este análisis en este su prólogo. A pesar de eso en los análisis sobre Marx y después de Marx las tesis del prólogo han sido tratadas como la formulación clásica del materialismo histórico.

*I. EL PASO DE MARX HACIA UNA
FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA REAL.*

En el Capital (Tomo I) Marx cambia este punto de vista del prólogo de manera fundamental. Quisiera presentar precisamente esta formulación nueva, porque me parece necesaria para reconstituir hoy el materialismo histórico.

Quisiera partir de un texto tomado del Capital, en el cual esta relación de base y superestructura y de las formas institucionales e ideológicas correspondientes son vistas de una manera radicalmente diferente. Se trata efectivamente

del paso hacia una fenomenología de la vida real:

«Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inertes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados. Esta relación jurídica, que tiene como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la relación económica. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como poseedores de mercancías.» (Marx, Karl: *El Capital*. FCE. México, 1966. I, p.48

Creo, que esta cita es de importancia central para la posterior comprensión del materialismo histórico de parte de Marx. Marx no habla aquí de un condicionamiento de la superestructura por la base. Ni habla de una base en relación con una superestructura. En vez de eso, hay ahora relaciones entre cosas, que son mercancías (o pueden serlo potencialmente) y constituyen la relación económica (que indica a la vez relaciones de propiedad y de producción) y que corresponde a la relación jurídica. Esta correspondencia la expresa como reflejo (en un espejo). Pero esta relación de reflejo tiene una dirección sorprendente: La relación económica —por tanto, la realidad vivida— tiene la relación jurídica como espejo y, por tanto, se refleja en la relación jurídica. La relación jurídica es el espejo, en el cual se ve y se refleja la relación económica. El prólogo de 1859 no habla de espejos o reflejos. Pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Pero ahora la relación es al revés y descrita como reflejo y en la cual el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo, en el cual se refleja la relación económica. Esta implica la realidad de la vida y da contenido material a las relaciones jurídicas.

Esta inversión de la relación, sin embargo, se nota ya en el propio año 1859. Marx no escribe solamente el prólogo sobre la crítica de la economía política, sino también una introducción, que no publicó y que se conoció recién muchos años después. En

esta introducción ya se encuentran muchas tendencias hacia esta otra forma de concebir el materialismo histórico. Eso ocurre especialmente en la discusión de la relación entre producción y consumo.

En su análisis en el *Capital* esta teoría del reflejo es el resultado de su análisis de la forma mercancía en el anterior análisis de la teoría del valor. Pero no efectúa una simple abolición de la teoría del condicionamiento de la superestructura por la base, sino emprende un camino diferente: toma ahora como punto de partida la realidad de la vida. Por eso, desarrolla la relación a partir del sujeto humano concreto. Por eso se trata del resultado de su teoría del fetichismo.

Cuando posteriormente en el análisis marxista aparece la palabra reflejo, no mantiene el significado que Marx le da. Es interpretado en el sentido de un condicionamiento o hasta de una determinación de la superestructura por la base, lo que ocurre especialmente en Lenin. La teoría del reflejo de Marx prácticamente desaparece de la tradición marxista. Pero es esta la teoría que continúa el humanismo de Marx.

El texto arriba citado normalmente es leído de una manera tal como si fuera una simple repetición del prólogo de 1859. Eso puede mostrar una cita del marxista francés Bidet,³ cuyo libro sobre la teoría de la modernidad ha sido discutido mucho en América Latina y que se refiere a este mismo texto:

«Este paradigma del ‘reflejo’, plantea, evidentemente, algunos problemas. Remite a dos

representaciones conexas que quisiera analizar sucesivamente. La de efecto, según la cual lo jurídico parece predeterminado por lo económico. La de apariencia, que encontramos en la imagen de la máscara y de modo más general en la metáfora de la superficie».

«El efecto teórico de este procedimiento es evidente. Pone en primer plano la relación denominada aquí ‘económica’, definida por las formas categoriales de la mercancía. Permite presentar las relaciones entre personas, y en todos los casos las relaciones jurídicas, como elementos subsecuentes, como ‘reflejos’ de las relaciones económicas entre cosas». (p. 143)

Pero Marx, en el texto citado, no determina lo jurídico por lo económico. Marx dice expresamente, que se ve la relación económica en el espejo del derecho, de lo jurídico. Eso es lo contrario de lo que sostiene Bidet. Tampoco la superficie o la máscara, cuando Marx se refiere a estos, no significan, como cree Bidet, “pura” superficie. No ve, que Marx parte del sujeto vivo que evidentemente puede ver solamente esta superficie de los fenómenos. Pero que el mundo es subjetivo, también para Marx es un hecho objetivo y no una simple imaginación. La lectura de Bidet no toma siquiera el texto de Marx en serio, sino le impone a la fuerza las categorías del prólogo de 1859, que Marx precisamente rompe. Eso, sin embargo, no es solamente un problema de Bidet, sino vale en gene-

³ Bidet, Jacques. *Teoría de la modernidad*. Buenos Aires, Letra Buena, 1993, 268 pp. Nota del editor.

ral para la lectura de este texto en la tradición marxista.

Esta presencia objetivada de las relaciones jurídicas en el objeto-mercancía Marx la llama fetichismo. Lo analiza en sus etapas como fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. Pero la llave es su teoría del espejo, que es lo contrario de aquello, que el marxismo ortodoxo se había imaginado con su teoría del reflejo, que sigue siendo una teoría de la superestructura.

Pero Marx dice exactamente lo contrario de lo que se le imputa en tal teoría del reflejo. Marx de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo (la imagen especular) de las relaciones jurídicas, en el sentido de que sólo resultan visibles en tanto imagen especular reflejada/conformada por las relaciones jurídicas. Pero lo dice con la palabra «widerspiegeln», lo que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere «espejar». Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. Eso ocurre en cuanto se hacen propietarios al reconocerse mutuamente como tales y consideran el objeto de propiedad suya. Dice en el texto citado:

«Esta relación jurídica... [en forma de un espejo] es, ... una

relación de voluntad en que se refleja la relación económica.» (subrayado nuestro).

Sin duda, la relación jurídica es vista como el espejo, en el cual la relación económica se refleja. Ya antes, en el capítulo primero de *El Capital*, ha desarrollado la tesis de que la relación económica, reflejada en el espejo de la relación jurídica, es vista —como siempre ocurre con la imagen en un espejo— de manera invertida, de lo cual se deriva su teoría del fetichismo mercantil. En este sentido, la relación económica es el reflejo de la relación jurídica. Lo es como forma del contrato de compra-venta. Solamente el contenido del contrato viene de la relación económica misma, esto es, el valor de uso también envuelto en la forma mercantil. El contenido se refiere a las mercancías específicas, que se compran y se venden. No puede resultar de la forma del contrato, es decir, de la forma jurídica. Sigue el mismo texto citado:

«El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma»

Marx además ha dicho en el mismo texto citado, como él entiende el surgimiento de las relaciones económicas como reflejo de las relaciones jurídicas:

«Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo

que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados.»

Esta parte es básica para entender la relación económica como el reflejo de la relación jurídica. Debe haber una penetración del mundo de los objetos por la relación jurídica. Esta se da en cuanto los poseedores de los objetos hacen morar su voluntad en ellos. Con eso constituyen su esfera privada, con el resultado de que «cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos.» Este acto de voluntad es el contrato. Ahora los objetos son mercancías y sus poseedores se reconocen mutuamente como propietarios.

Cuando el mundo de los objetos es propiedad privada, porque cada objeto tiene un propietario, cuya voluntad mora en él, entonces la relación jurídica está objetivamente presente en el objeto. Hacer morar la voluntad en los objetos es un acto subjetivo. Pero se trata de una subjetividad que constituye hechos objetivos. La propia subjetividad resulta ser algo objetivo. El objeto en su existencia objetiva de mercancía refleja ahora esta relación jurídica. Por tanto, los propietarios no se pueden relacionar en cuanto pro-

prietarios sino relacionando los objetos, sobre los cuales tienen propiedad. Esta relación entre los objetos-mercancías también llega a tener objetividad. Evidencia objetivamente, cómo los objetos se intercambian, es decir, qué equivalencias de intercambio tienen. La mercancía es constituida objetivamente, en cuanto la voluntad de los poseedores mora en ella, y ocurre un reconocimiento entre los hombres, en el cual se reconocen como propietarios.

Es ahora obvio, que el contenido de las relaciones jurídicas no puede venir de las mismas relaciones jurídicas. En cuanto se trata de objetos, en los cuales mora la voluntad del propietario, estos objetos dan los contenidos. Pero en cuanto objetos ahora son mercancías, o lo son por lo menos en potencia.

Un objeto, en el cual no mora ninguna voluntad de ningún propietario, es un objeto abandonado, tirado. No es mercancía, sino objeto botado, por ejemplo, la basura. En este estado cualquier persona puede apropiarse de él. Sin embargo, si alguien se apropia de este objeto, hace morar su voluntad en él, y se vuelve a presentar como una mercancía, que es propiedad de aquél que se adueña del objeto. En este sentido, la diferencia entre un objeto abandonado, del cual cualquiera puede apropiarse, y un objeto mercancía, es en última instancia jurídica. Pero los objetos reflejan esta relación jurídica de una manera tal, que nosotros con nuestros sentidos podemos distinguir entre objetos abandonados y objetos que son propiedad de alguien.

Además, la distinción es peligroso no hacerla, porque la policía vigila cualquier violación a la propiedad privada. Por eso, el objeto abandonado lo es objetiva y visiblemente, aunque ningún carácter corporal del objeto permite discernirlo. El objeto refleja para nosotros su condición jurídica.

Sin embargo, esta objetividad con la cual las cosas-mercancías se reflejan en el espejo de la relación jurídica, ahora se devuelve a los ojos del hombre, quien las mira. Al verlas, las vemos reflejadas como mercancías a partir de las cuales constituimos nuestra visión del mundo. No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica.

«La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material (sachlich - forma-cosa) que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales concientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías.» (Marx, Karl: *El Capital*. FCE. Mexico, 1966. I, p.55).

De esta manera vuelve el reflejo. El reflejo es reflejado:

«El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta [zurückspiegelt; en este caso, la forma mercantil es el espejo] ante los

hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores.» (Marx, op. cit. I, p.37)

El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo colectivo. Lo social pasa a las mercancías, que ahora es intercambiabilidad. Sin embargo, las personas, al reconocerse como propietarios, establecen relaciones entre ellas, que son dominadas por la relación-cosa (sachlich - material).

Las «relaciones de producción» —cuya forma es la relación jurídica misma— están en las cosas, en cuanto que son mercancías. Pero la mercancía no las revela como tales, sino en forma sustraída a sus actos individuales concientes.

El mundo está ahora al revés:

«Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres.» (Marx, op. cit. I, p.38)

Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutua-

mente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento. Pero este reconocimiento de las personas como propietarios —que es la relación jurídica misma— está como reflejo ya en las mercancías, que reflejan, al hacerse mercancías, esta relación jurídica, que es el espejo. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. Pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios. Se hace individuo. Y el mundo de las mercancías lo confirma al reflejar objetivamente el reconocimiento entre las personas como propietarios. El ser humano se hace individuo por esta razón. Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce.

EL REFLEJO DEL REFLEJO

Eso es, lo que refleja este espejo de las relaciones jurídicas. Vemos en ellas la forma mercancía como lo que es. En el espejo de las relaciones jurídicas aparecen entonces las formas imaginarias de la producción de mercancías, que Marx llama el verdadero Edén de los derechos humanos. Son el reflejo del reflejo, la forma fantasmagórica de la producción mercantil:

“La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a mas ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés general”.

Lo que Marx no menciona todavía es la construcción forma-

lizada de estas relaciones mercantiles en el tal llamado modelo de la competencia perfecta. Ella aparece recién hacia el final del siglo XIX. Por eso Marx no la podía conocer todavía.

Eso es, lo que se ve en un espejo y este espejo son las relaciones jurídicas. Lo imaginario es dimensión de lo que efectivamente es. Por eso no es superestructura. Es el reflejo del reflejo, su dimensión imaginaria.

LA PRESENCIA DE UNA AUSENCIA

Eso implica una inversión del mundo, que produce precisamente el espejo mismo:

«... las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales [sachliche! e.d. con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.» (Marx, op. cit. I, p.38, subrayado nuestro)

Aparecen como lo que son! La realidad aparece en la empiria inmediata como lo que es. Se ha establecido un círculo. Lo que aparece como lo que es, es él mismo, un reflejo hecho objetivo en la mercancía. Resulta, que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad refleja objetivamente esta misma relación jurídica. Interpretar esta realidad como realidad última, resultará necesariamente en la confirma-

ción de su supuesto constituyente: el reconocimiento mutuo de las personas como propietarios. Se trata de un *quid pro quo*, un círculo vicioso. La realidad confirma las relaciones jurídicas precisamente porque las refleja objetivamente y realmente.

Pero en cuanto las personas se reconocen como propietarios, no se reconocen como sujetos en cuanto que sujetos de necesidades (como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos). Al aparecer las relaciones sociales como lo que son, son «relaciones materiales (sachliche! e.d. con carácter de cosas) entre personas y relaciones sociales entre cosas.».

Pero no aparece, cuando las relaciones sociales aparecen como lo que son, lo que estas relaciones sociales no son, es decir «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos». Lo que esta realidad no es, es una ausencia presente, una ausencia que grita y que cada uno de los participantes en el mercado vive.

Aquí resulta el punto de vista, bajo el cual Marx juzga: la ciencia tiene que escuchar este grito, que le viene de la ausencia presente de lo que está escondido, condicionando todo. En “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” la producción de valores de uso sería visiblemente lo que realmente es y dejaría de ser una ausencia presente:

«... la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza

y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana» (Marx, op. cit. I, p. 136).

Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae de esta dimensión humana (por eso es, según Marx, anti-humana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra precisamente, que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento.

Marx supone siempre que este paso hacia relaciones sociales directas “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es algo posible. Yo supongo, en cambio, que se trata de algo imposible y que eso hace ver un límite de la misma *conditio humana*. Pero eso no es decisivo. Si no es un paso posible, resulta un conflicto permanente con continuamente necesarias mediaciones en pos de una humanización de las relaciones humanas.

Lo decisivo es el punto de vista bajo el cual Marx analiza. Posibilita juicios críticos sobre lo que es y su posible cambio. Se trata de este punto de vista que recién hace posible un pensamiento crítico. Pero no se trata de valores cualesquiera, que se introducen desde afuera a la realidad, sino de la ausencia presente de otro mundo, que hace falta hacer presente

y que tiene que atravesar el mundo dado.

Se trata de una dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana. De hecho se trata de una dialéctica trascendental, para la cual las relaciones sociales directas —como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos— son la referencia trascendental. Resulta una ética, que no es ética de normas, sino que formula un punto de vista bajo el cual cualquier ética de normas es criticable y desarrollable. Trascendental significa aquí lo imposible, que hace posible ver lo posible. Para Kant lo trascendental sería algo no empírico que es condición de posibilidad de lo empírico. Es el punto de vista del observador y por tanto estático. Aquí se trata del punto de vista del ser humano actuante y de la praxis. Por tanto, lo trascendental es lo imposible. La trascendentalidad es subjetiva. En la física esta trascendentalidad es el *perpetuum mobile* (en la economía neoclásica la “competencia perfecta”), en el pensamiento crítico es “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Lo primero se expresa en conceptos trascendentales, lo segundo son referencias trascendentales, que no se pueden conceptualizar. Eso es necesario, por que trascienden el propio mundo de los conceptos, del argumento discursivo y de la razón instrumental medio-fin.

Marx llega de esta manera a un punto de vista que ya había formulado como joven Marx. Habló del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humi-

llado, sojuzgado, abandonado y despreciable.» (citado en Fromm, Erich: “Marx y su concepto del hombre.”). Este punto de vista sigue siendo el mismo, pero ahora es desarrollado con otras palabras desde el interior de la crítica de la producción de mercancías. El joven Marx habló en el mismo contexto del ser humano como “el ser supremo para el ser humano”. Ahora el paso a relaciones sociales directas es la condición para que el ser humano pueda realizar su humanidad. El ser humano sigue siendo “el ser supremo para el ser humano”.

Lo que está presente por su ausencia es precisamente eso “el ser humano como el ser supremo para el ser humano”. Marx le puede dar otros nombres como “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o “reino de la libertad”.

Pero esta referencia trascendental está también presente de una manera negativa.

Libertad e igualdad son, en cuanto son definidas en el marco de las relaciones jurídicas, en el mismo acto, en el cual hacen presente libertad e igualdad, mecanismos de la explotación y dominación. Tienen eso como el otro lado sencillamente porque no son “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Por eso, su ausencia está presente en las relaciones jurídicas y en la realidad que se refleja en ellas. Están igualmente presentes en la explotación y la dominación, en las cuales su ausencia grita al cielo. Eso es el grito del sujeto. El cielo, al cual grita, es precisamente esta ausencia de “relacio-

nes directamente sociales de las personas en sus trabajos”.

Por tanto, después del texto citado en el cual Marx habla de “libertad, igualdad y Bentham” puede hablar del drama resultante:

“Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista *vulgaris* va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras el viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propio pellejo y sabe la suerte que le aguarda: que se lo curtan”. Marx, Carlos: *El Capital*. FCE, México. p.128/129.

Eso es la presencia de lo contrario de aquello, que está presente por su ausencia, es decir, de las relaciones directas entre las personas. Pero tampoco esta realidad es visible en el espejo formado por las relaciones jurídicas: en este espejo solamente aparecen libertad, igualdad y Bentham.

Pero, ¿cómo llegan a ser visibles? Llegan a ser visibles, en cuanto se forma el juicio a partir de la ausencia presente. Si solamente se ve lo que es, no se ve este contrario tampoco.

Si se hace invisible esta presencia de la ausencia, para ver solamente lo que es y no lo que no es, entonces, entonces no se hace visible cómo y de qué manera lo contrario de libertad, igualdad y Bentham está realmente presente. En el espejo de las relaciones jurídicas no aparece esta realidad invertida. Todo parece ser natural.

Desde el punto de vista de aquello, que esta presente por su ausencia recién se hace visible.

Libertad, igualdad y Bentham están presentes siempre también por su contrario. La presencia de la ausencia, desde la cual todo eso se hace visible, resulta de la negación de libertad e igualdad por su contrario, es decir, por explotación y dominación, que está presente en su interior e inseparable de ellas. Por eso, esta ausencia es el fundamento.

Libertad, igualdad y Bentham siempre están presentes también por su contrario y en este sentido ausentes. Pero esta ausencia no se puede hacer presente solamente, en cuanto se hace presente la ausencia fundamental. De otra manera resulta una ilusión. Eso quiere decir, que se trata de “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Ese es el significado del imperativo categórico de Marx. Es una ruptura con el humanismo burgués que cree, poder humanizar las relaciones humanas por una simple ampliación de libertad, igualdad y Bentham.

LO HUMANO Y SU PRESENCIA

La presencia de una ausencia, lo que no es, pero que está presente, eso es la llave. Esta ausencia es lo humano, que siempre, aunque sea como ausencia, está presente. En las mismas estructuras de dominación ocurre esta presencia. Se puede tratar a un ser humano inhumanamente, pero no se lo puede tratar como un animal. Deshumanizar a seres humanos, es algo específicamente humano. Si se tratara a un ser humano como un animal, no se lo puede esclavizar. Porque se escaparía o se defendería.

Deshumanizar, sojuzgar, abandonar y despreciar a un ser humano, presupone mecanismos de dominación, que hacen presente lo que no es, es decir su reconocimiento como ser humano. De una manera no-intencional tienen que reconocer que es un ser humano y no un esclavo, para poder esclavizarlo. Sin saber que el ser humano no es esclavo, no puede funcionar la estructura de dominación del esclavismo. Eso es la contradicción interna que atraviesa todas las estructuras de dominación. Tampoco se puede odiar a un animal tanto como se puede odiar a un ser humano. Para eso tendría que suponerse que sea un ser humano.

Se puede deshumanizar al ser humano, pero no se lo puede tratar como animal o hacerlo un animal. También en el extremo más deshumanizante sigue siendo un ser humano deshumanizado, y las formas de deshumanizarlo

revelan, que hasta el que lo oprime sabe muy bien que es un ser humano, cuya humanidad está negando. También un animal o la naturaleza se puede solamente deshumanizar y no “desanimalizar” o “desnaturalizar”. Las formas de la deshumanización muestran, que el deshumanizado es un ser humano deshumanizado, y el mismo opresor lo sabe y tiene que saberlo, para poderlo oprimir. Por eso la recuperación de lo humano es y tiene que incluir la humanización de la relación humana con la naturaleza. No se puede derivar nada de la naturaleza como tal, no puede haber derechos naturales o de la naturaleza de por sí. La exigencia de la humanización resulta de las relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza externa, es la exigencia de hacer presente aquello, que está presente por ausencia en estas relaciones. A partir de eso, por supuesto, se puede adjudicar también a la naturaleza derechos. Análisis de este tipo los encontramos especialmente en Sartre.

Eso se refiere al ser humano entero. Marx lo tiene presente, cuando dice por ejemplo, que el hambre que se satisface con tenedor y cuchillo, es un hambre muy distinta del hambre que se satisface devorando la comida. El ser humano no es un *animal vocale* o un *animal intelectualis*. En todas sus expresiones corporales, en la manera de comer, de beber, de vestirse, de tener casa, de tener relaciones sexuales, de caminar, de bailar es un ser humano, no un animal. Por eso puede ser deshumanizado en todas las expresiones

de su vida y es deshumanizado de esta manera. Y siempre las formas de esta deshumanización revelan, que se trata de un ser humano y que aquél, que lo deshumaniza, sabe que es un ser humano y no un animal. Sin saber eso, no podría negar su humanidad. Y siempre está presente la humanidad negada en su forma de ausencia que grita. El ser humano no tiene la corporeidad en común con el animal, para distinguirse del animal por su alma, su hablar o por su intelecto. Precisamente se distingue por su corporeidad del animal. Esta corporeidad humana por supuesto incluye su hablar, su pensar y su alma.

Lo que es, son los mecanismos de dominación. Lo que no es, es aquello negado por los mecanismos de dominación, es decir, su libertad como reconocimiento positivo de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” y del hecho, de que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. En su forma negada, como presencia de su ausencia, siempre están porque su negación revela lo que está negado. Lo negado no está en el exterior, sino está en el interior de las relaciones de dominación. Estas son lo que es, y de ellas se puede derivar, lo que no es, porque es negado. *Negation positio est.*

Resulta un humanismo, que no surge en nombre de alguna llamada “esencia” humana, sino que surge desde el interior de las propias relaciones humanas. Está dado objetivamente, no es una ética que irrumpe desde afuera en las relaciones humanas. La ética

que surge no tiene un Sinaí externo, sino está dada con la misma realidad. Su Sinaí es lo interior de la realidad.

Creo que aquí se trata de la última instancia de lo que Marx llama el materialismo histórico. Engels lo reduce cuando dice:

«Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo.» Brief Engels an J. Bloch (21./22. Sept. 1890)

Marx dijo más. En Engels desaparece la presencia de la ausencia de relaciones sociales directas entre las personas, que recién fundamenta el papel de la “producción y reproducción de la vida real”.

Solamente a partir de la presencia de una ausencia se puede entender porque Marx se concentra cada vez más en el análisis de las estructuras de dominación del capitalismo. Estas relaciones de dominación como lo que es revelan lo que no es, es decir, que el ser humano no es reconocido como ser humano, sino que es deshumanizado.

No aparece ninguna ruptura entre el humanismo del joven Marx y el Marx de *El Capital*, como lo creía Althusser. El propio joven Marx rompe con el humanismo burgués. La consecuencia es, que posteriormente se concentra en el análisis de las estructuras de dominación capitalistas y hace visible de esta manera la presencia

de la ausencia del reconocimiento positivo de la humanidad del ser humano. El joven Marx ya destaca lo que también está presente en todo *El Capital*: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.»

Aquí no hay nada del humanismo burgués sea de Feuerbach o sea de la economía política clásica burguesa. Es el llamado a indicar y, por consiguiente, cambiar todas las relaciones —se trata de las relaciones de dominación—, en las cuales el ser humano es “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Eso es precisamente lo que Marx hace en *El Capital*. Si se ve allí una ruptura, significa solamente que no se ha entendido nada y se descubre en el Marx de *El Capital* solamente restos de humanismo que hay que superar. Marx es transformado en un estructuralista sin perspectiva y sin visión. Es ahora un ortodoxo.

Considero, que una reconstitución tendría que partir de una tal comprensión del materialismo histórico de parte de Marx. Tiene que tener como su punto de partida precisamente la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas, la cual se hace patente como una deshumanización del ser humano en las estructuras de las relaciones de dominación capitalistas presentes. Estas estructuras son el espejo, en el cual esta ausencia se revela. Partiendo de eso puede efectuar la crítica de la economía política burguesa actual, que tiene que partir de esta economía política actual —es decir, de la teoría

económica neoclásica y neoliberal— para demostrar esta negación de lo humano, como aparece en este pensamiento económico. Cada pensamiento económico muestra esta ausencia, aunque sea solamente para esconderla. Se trata de aquello que Marx realizó con la economía política clásica, cuya simple repetición desembocaría solamente en una escolástica vacía.

La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación —las instituciones— aparecen simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible. No tiene más que una empiria. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida. Se trata de la condición, que solamente puede ser derivada a partir de la presencia de una ausencia, que en la vida de todos y de cada uno es vivida. Sin embargo, la teoría la excluye. La excluye al decir solamente lo que es. Eso le permite ser útil en las prácticas de la vida normal para entender la manera de actuar de aquellos, que se mueven en una sociedad mercantil adaptándose simplemente a ella.

De esta manera la teoría del fetichismo es una teoría científica y no una teoría en el “orden ideológico”. Como teoría científica puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías.

De esta manera resulta, que se ve la “relación económica” siempre en un espejo, que es la relación jurídica (y con eso la estructura de propiedad y las relaciones de

dominación en general). Por eso se las ve de manera invertida. Esta realidad esconde la realidad de la vida real, que grita, que condiciona todo y que solamente puede ser comprendida desde la presencia de una ausencia. Por eso demuestra Marx como el resultado de su crítica de la economía que, si no se hace positivamente presente esta realidad de la vida real, para que atravesase por lo menos la realidad vista en el espejo, resulta un proceso autodestructivo que amenaza la vida misma:

“Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador». Marx, Carlos: *El Capital*, p. 424 (no el hombre, sino el trabajador!)

LA PARÁBOLA DE LA CAVERNA Y LA TEORÍA DEL ESPEJO

Esta teoría del espejo es visiblemente un desarrollo de la parábola de la caverna de Platón. Pero no es igual. En la parábola de la caverna los seres humanos ven al mundo como la sombra al sol de las ideas. No aparecen como se ven uno al otro. En Marx, en cambio, la relación entre los seres humanos es tal, que se transforma por la relación jurídica en el espejo en el cual se ven mutuamente y el mundo exterior de las cosas. El obstáculo para el conocimiento se ha hecho subjetivo a pesar de que esta subjetividad es objetivamente

válida y presumiblemente inevitable. Que el mundo es subjetivo se descubre como un hecho objetivo. La relación jurídica y, por tanto, la forma mercantil hacen como espejo un mundo en este espejo, cuya realidad es falsa y que hay que trascender para percibir la realidad misma como realidad de la vida real.

El paso de la parábola de la caverna hacia esta visión subjetiva del mundo como reflejo en un espejo, detrás del cual se puede percibir la realidad de la vida, aparece ya anteriormente en San Pablo cuando dice:

“Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido.” 1 Cor 13,12.

Este conocimiento es un conocimiento entre uno y otro, por tanto mutuo, y también para San Pablo el espejo, que hace enigmático el conocimiento, es la ley. Si para Platón el cuerpo es la cárcel del alma, ya para San Pablo la ley es la cárcel del cuerpo.

Marx desarrolla esta subjetivización hacia la ley del valor, que para Marx es la cárcel del cuerpo.

Se puede ampliar este punto de vista de Marx y me parece necesario hacerlo. No solamente la relación jurídica, que da la forma a las relaciones mercantiles, es un espejo en el cual se refleja la relación económica. Parece que se trata de mucho más. Todo el sistema institucional es un tal espejo, en el cual se refleja el mundo entero y no podemos ver el mundo sin ver-

lo como un mundo, que se refleja en el espejo del sistema institucional, total o parcialmente. Lo que no es visible es la presencia de la ausencia de otro mundo que está como ausencia y es como tal pensada, soñada, desarrollada como mito y que también es hecha presente positivamente como trato humano entre seres humanos. Pero siempre es válida la conclusión que, si no se logra hacer presente aunque sea en huellas este otro mundo en el mundo que vemos en el espejo, este mundo es destruido. De esta manera aparece una trascendencia en el interior de la inmanencia cuya reconocimiento es condición de la posibilidad de la vida en el mundo visto como espejo. Marx no efectúa esta generalización, pero está en la lógica de su pensamiento.

Como lo dijeron ya los surrealistas: hay otro mundo, pero está en este mundo.

Esta fenomenología de la vida real de Marx no hay que confundirla con las fenomenologías de Husserl o Heidegger. También estas parten de las cosas que vemos. Pero no de las cosas con las cuales vivimos. Al vivir, no podemos ver las cosas solamente en ese espejo de las relaciones jurídicas como las podemos solamente vivir en este marco. No se puede ver un cerco, que está alrededor de un terreno sin ver que lo vemos en el espejo de las relaciones jurídicas. Es la expresión corporal de una voluntad que mora en aquella propiedad privada. Solamente por eso tiene sentido. En cuanto las cosas son vistas, se las ve en una relación jurídica, que contienen y reflejan corporal-

mente, no como exterritorialidad formal. En la forma de esta superficie corporal se expresa el reflejo. Tiene una expresión corporal (ver Kafka: *La colonia penitenciaria* o Foucault: *Vigilar y castigar*). También la obra de *Los pasajes* de Walter Benjamin parte de eso: en este caso se trata de los productos del pasado impregnados por lo presente del pasado.

Tampoco hay que confundir con el mundo de la vida de Habermas, que existe al lado de las estructuras y es absorbido por ellas. Se trata de eso: la ley está inscrita en el mundo corporal, pero no con letras. El mundo corporal está marcado e impregnado por la ley.

Eso es ciertamente algo diferente que la teoría de base y superestructura del prólogo de 1859. Pero es el fundamento, a partir del cual también esta teoría puede ser interpretada.

La teoría de base y superestructura es una abstracción teórica como todas las teorías. Su aplicación es el traslado de sus resultados al mundo de la vida real. Una teoría jamás puede reflejar esta realidad, aunque sea útil en referencia a ella. El mundo de la vida real es un drama, como también Marx lo ve, y no la sombra de teorías. Por eso también las artes y los mitos son parte de la fenomenología de la vida real. La teoría es externa a este mundo.

II. LO IMPOSIBLE QUE MUEVE A LO POSIBLE

Lo imposible mueve lo posible, en cuanto que es traducido y hecho presente.

Se puede hacer posible lo imposible en el grado en el cual se tiene la conciencia que no se puede realizarlo.

Imposibilidades abren posibilidades. Lo imposible mueve lo posible. Es el famoso “motor inmóvil” (un motor, que mueve sin estar en movimiento él). Pero ya no tiene la forma aristotélica. No es algo fuera del mundo, en el cual el ser humano actúa, sino está en el interior del mundo.

Lo imposible es objeto de la acción humana siendo un imposible en relación a esta acción.

Por eso no es algo lógicamente imposible (es lógicamente imposible que $2 + 2$ sea 5), sino en el sentido de la *conditio humana* (como el *perpetuum mobile* es imposible en sentido de la *conditio humana*, sin ser lógicamente imposible). Sin embargo, el *perpetuum mobile* como imposibilidad abrió la posibilidad del reloj del péndulo. Sin comprender la imposibilidad del *perpetuum mobile* no se habría podido descubrir la posibilidad del reloj del péndulo. Lo imposible abre los caminos de lo posible.

Estas imposibilidades mueven las posibilidades y hacen que sea posible descubrir posibilidades. Imposibilidades. En el sentido de la parábola de la caverna esta traducción del imposible en posible, la sombra de la luz —o de la luz fatua— que vemos desde la caverna.

Que este imposible sea efectivamente imposible, constituye la inquietud humana y con eso se transforma en aquello, que mueve lo posible. Constituye la posibilidad para descubrir lo que es posible. De esta inquietud resulta

la dimensión de lo posible como traducción y hacer presente de lo imposible en lo posible. Pero esta traducción no es una aproximación en el tiempo y menos una aproximación asintótica a lo imposible. Eso solamente trasladaría el problema hacia un tiempo abstracto y lineal de aproximación, que al final resulta completamente vacío. Se trata de pasos de traducción y del hacer presente posibilidades, a los cuales en lo presente de mañana siguen otros pasos, que hoy no se puede ni prever ni determinar.

La presencia de la ausencia de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es lo que mueve todo el pensamiento crítico y la praxis que le corresponde. Marx usa diferentes expresiones: el trabajo como juego libre de las fuerzas corporales y espirituales; el robinsón social; el reino de la libertad; la emancipación de cada uno como condición de la emancipación de todos; la naturaleza como amiga del ser humano. En forma más bien irónica los describe:

“...al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y

después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.” Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: *Manuscritos económicos-filosóficos*. Brevarios. FCE. México, 1964. *La Ideología Alemana*. p. 215).

Marx tiene cierta conciencia del problema de posibilidad e imposibilidad, pero aparece solamente al margen. Eso ocurre, por ejemplo, cuando insiste, que el reino de la libertad jamás podrá realizarse sustituyendo el reino de la necesidad y que, por tanto, su realización será siempre limitada. Pero no transforma eso en el fundamento de su reflexión. Concibe, por tanto, el reino de la libertad como algo, que puede surgir solamente al lado del reino de la necesidad. Engels es mucho menos cauteloso cuando habla del socialismo como el salto hacia el reino de la libertad.

De eso se desarrolló la idea de la abolición de la producción mercantil y, por tanto, del mercado y del Estado. Hoy no puede haber duda, que también en este caso se trata de imposibilidades, de las cuales solamente se puede derivar las transformación de la producción mercantil y del Estado y su democratización por una intervención sistemática en los mercados, pero jamás la realización directa de esta imposibilidad.

Hablando en general, se trata de la imaginación de lo que es la idea del comunismo en Marx y en buen grado en la tradición marxista.

Me parece, que hoy no puede haber duda de que esta imaginación desarrolla una imposibilidad. Pero no se trata de una imposibilidad cualquiera, sino de ausencias presentes en las relaciones de dominación como aquello, que no es, pero que está presente por negación y que, por tanto, puede ser derivado de ellas. Eso explica el lugar central, de la crítica de la economía política para el pensamiento crítico. De otra manera se transforma en “utópico” en el sentido crítico en el cual Marx habla del socialismo utópico.

Este comunismo como relación social directa no puede ser la meta. Una imposibilidad nunca puede ser una meta posible. Pero es lo que indica un camino, que tiene su meta en sí mismo. No es la promesa de un futuro definitivo, sino el indicador en el presente desde el cual resultan los próximos pasos posibles. En este sentido muestra un futuro, pero cualquier futuro es un nuevo presente, en el cual la imposibilidad de nuevo indica el camino o las necesarias correcciones del camino. El futuro no muestra un camino, sino un camino solamente muestra el presente y en el futuro el presente de este futuro. Se trata de un camino que tiene su meta en su propio interior y en la imposibilidad su indicador del camino. “Se hace camino al andar”. Cuando Bernstein dice: “La meta no es nada, el camino es todo”, se pierde toda orientación. El camino tiene que ser descubierto desde lo presente y tiene como orientación la imposibilidad, que está presente como ausencia en las estructuras de dominación presentes. La

meta es todo, el camino hay que hacerlo al andar.

EL PRESENTE Y EL TIEMPO LINEAL

Mañana es el presente de mañana. Pero lo presente de mañana tiene un futuro diferente del futuro de nuestro presente. Cada presente tiene su propio futuro y el presente futuro es algo, que en el mejor de los casos podemos condicionar. Cada generación hace su presente. Viendo desde su presente, tiene su propio futuro y su propio pasado. Como cada presente tiene su propia historia, también tiene su propio pasado. Al cambiar con el presente el futuro, cambia igualmente el pasado. No solamente cada generación escribe su propia historia, tiene también su propio pasado. Precisamente por eso tiene su propio futuro. Nuestro presente es el futuro de un pasado, que ha sido el presente antes y que ha tenido su futuro. Nuestro presente a la vez es el pasado de un presente que habrá en el futuro, como nuestro presente es el presente en el futuro de nuestro pasado. Cuando nuestro presente ha llegado a ser pasado, es algo distinto de lo que es este presente para nosotros. En la historia no hay hechos desnudos. La historia es el paso de un presente hacia otro presente por venir. Por eso no hay ningún futuro definitivo, el futuro nunca es. Lo que pensamos como futuro es nuestra reflexión sobre el desarrollo de nuestro presente al presente que le sigue. Solamente lo que en el presente dado es presente por

ausencia, hace posible la orientación del paso hacia el presente futuro. Se hace el camino al andar. El futuro de cada presente es la reflexión sobre este paso. Eso es la imaginación del tiempo como un tiempo de vida concreto con su futuro concreto y su pasado concreto. Cualquier otro sentido del tiempo —y del futuro— es pura metafísica y por eso una imaginación abstracta, que solamente podría realizar un ser omnisciente.

La imaginación del tiempo de la teoría crítica hoy clásica es la imaginación de un tiempo lineal, que es prolongado y proyectado hacia un tiempo infinito. El tiempo concreto no tiene fin, pero este tiempo proyectado al infinito es infinito. El tiempo concreto es el tiempo, en el cual sigue a nuestro presente el presente de mañana y de pasado mañana. Es el presente de mañana en el cual vivirán nuestros hijos y los hijos de sus hijos. Los presentes del pasado y del futuro están conectados en este tiempo concreto por el hecho de que de un presente a otro presente que le sigue los seres humanos tienen que vivir y deben vivir, para que siga el presente hacia el presente del futuro. En el tiempo abstracto aparecen puros futuros milagros o desgracias. Es también el tiempo de la imaginación soviética del paso al comunismo, que está ya en parte en Marx —aunque Marx sea muy cauteloso al respecto. Aparece también en Engels y está en casi todo el siguiente pensamiento marxista, muchas veces hasta hoy. Esta imaginación del tiempo también prevalece en la escuela de Frankfurt,

por lo menos en lo que se llama hoy su primera época, a pesar de que Walter Benjamin rompe con ella. Es también la imaginación del tiempo que domina todo el pensamiento de la modernidad con su mito del progreso. Se trata, por tanto, también de la imaginación del tiempo en lo que se llama el progreso técnico y que hoy muy prosaicamente expresamos por las tasas de crecimiento del producto social, que también contienen una perspectiva —aunque vacía— del futuro.

A la luz de este tiempo abstracto e infinito no aparecen límites de lo posible. Nada es imposible frente a un progreso concebido como infinito en el tiempo infinito futuro. Todo lo imposible se transforma en un “todavía no” posible. Por el mito del progreso se transforma lo imposible en un —frente a un tiempo futuro arbitrariamente largo del progreso— aparentemente “todavía no” posible. El tiempo concreto contiene en sí imposibilidades obvias, el tiempo abstracto infinito del futuro en cambio transforma todo lo imposible en algo aparentemente posible. Con eso lo imposible es transformado en algo técnico y por eso cuantificado. En un manual soviético entonces el comunismo se ve así:

“Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 ó 200 años término medio, eliminar las enfermedades infecciosas, reducir las no infecciosas a un mínimo. Superar la vejez y el cansancio y aprender a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por

accidente... Producir todas las materias conocidas de la tierra hasta las más complicadas —las albúminas— así como también producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza, materias más duras que el diamante, más resistentes al calor que la tierra, materias con mayor temperatura de fusión que el osmio y el wólfam, más flexibles que la seda, más plásticas que la goma; criar nuevas razas de animales y cultivar nuevos tipos de plantas con un crecimiento más rápido para proveer más carne, leche, lana, cereales, fruta, fibras, madera para las necesidades de la economía del pueblo... aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los ríos, ahuyentar las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor” (Traducción nuestra). *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*. Lehrbuch, Berlin 1960, 825-826.

Si eso son las metas, el presente de hoy y de mañana es secundario. Se trata del mito del progreso de la modernidad igual como hoy subyace a la estrategia de la globalización. Hoy se añaden otras metas infinitamente distantes como por ejemplo máquinas inteligentes y la transformación del ser humano en una máquina inteligente y otras más. La promesa del mito del progreso se transforma en magia.

Se trata de una imaginación del progreso en la cual toda modernidad en todas sus corrientes —incluido el socialismo sovié-

tico— orientada por el mito del progreso desemboca, en la mitad del siglo xx.

Al transformarse en la Unión Soviética este mito del progreso en el mito que todo dominaba, se le adaptó la imaginación del comunismo, que se propiciaba. Perdió los contenidos humanos, que tenía en Marx, y se transformó en una imaginación de un futuro tecnificado de una planificación perfecta que podía aparentemente renunciar a las propias relaciones mercantiles. Las razones de la crítica que había hecho a las relaciones mercantiles desaparecieron. El comunismo fue transformado —eso se hizo visible en la discusión sobre el comunismo, a la cual Krustshev había llamado en los años 60— en una sociedad planificada del crecimiento económico infinito cuyo sentido es seguir con un crecimiento todavía mayor. De hecho desembocó en el mismo nihilismo que subyace hoy a la estrategia de globalización. El comunismo se transformó en una meta que está en el mismo grado más lejos en el cual se lo acerca. Con eso se desvanecía como meta. Por eso se podía después también renunciar a él y preferir el sinsentido abierto al sinsentido solapado.

La contradicción contenida en la imagen del comunismo, si se lo interpreta como un “todavía no” de su futura realización positiva, es ya reconocible en Engels:

«La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentó como impuesta por la naturaleza y la historia, ahora llega a ser su libre acción. Los poderes objetivos

y extraños que hasta ahora dominaron la historia, pasan al control de los hombres mismos. Recién desde entonces los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas movidas por ellos tendrán preponderantemente y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos. Se trata del salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad.» Engels, Friedrich: *Anti-Dühring*. Madrid, 1968. p. 307.

Lo que Engels reivindica aquí es el salto hacia una situación, en la cual se identifican el futuro de hoy con lo presente de mañana. La razón de la imposibilidad, sin embargo, es, que como consecuencia de los efectos indirectos —muchas veces no intencionales— de nuestra acción aparece la diferencia. Engels desemboca en la exigencia de una identificación de tiempo concreto y tiempo abstracto.

Pero un salto no se puede hacer “preponderantemente y en un grado siempre mayor”, cuando se trata de un salto cualitativo. Al reivindicar algo imposible, tiene que interpretar pasos finitos como una aproximación a una meta infinitamente lejana. Pero eso es una contradicción, en la cual desembocó el socialismo soviético y por la cual se rompió.

El intento soviético de realizar lo humano por medio de su tecnificación y con eso en el interior del mito del progreso, probablemente ha sido el intento más serio en la historia, llevar a una solución

desde el interior de la modernidad, por una continuación lineal, de los problemas de la modernidad. Llevó a la modernidad hacia aquél punto, a partir del cual se hace obvio la necesidad de su propia reconstitución. Es el brillo y la miseria de este socialismo, del cual la actual estrategia de globalización no es más que una copia barata. Pero una copia: peor y posiblemente más peligrosa.

A partir de este punto se puede reconocer al mito del progreso como una catástrofe. No a donde lleva el mito del progreso o que pueda llevar a una catástrofe, es la catástrofe. Eso sería una pura inversión de este mito del progreso. Como lo hacen hoy en día los movimientos apocalípticos, sobre todo en la forma del fundamentalismo cristiano-apocalíptico, como hoy domina precisamente en los EEUU. No cambia el tiempo del propio mito del progreso, sino pone a su final la catástrofe. Proyecta la catástrofe en el tiempo lineal por venir. Al contrario la catástrofe es nuestro presente. El hecho de que sigue dominando el mito del progreso, eso es la catástrofe, como ya lo dijo Walter Benjamin. La catástrofe más bien es nuestro presente. Se trata de la catástrofe que ocurre en nuestro presente. No nos amenaza simplemente una catástrofe en el futuro. Nos amenaza la catástrofe que hoy está en curso en nuestra presencia. Esta catástrofe que proyectamos en el futuro nos subvierte desde adentro ya hoy. No vamos a la catástrofe, estamos de lleno en ella. Al proyectar la catástrofe en el futuro, estamos proyectando la catástrofe que vivimos en nues-

tro presente. El fundamentalismo apocalíptico fija la catástrofe en el futuro y con eso vacía el presente. La catástrofe se transforma en esperanza (Cristo viene!). Hablando en forma secular: hemos pasado el punto del no retorno y por eso podemos seguir, porque ya no se puede cambiar nada. La política actual del gobierno de EEUU está impregnada por estos dos elementos. Con eso desaparece la responsabilidad por lo presente de mañana. El mito del progreso se da vuelta y se transforma en el mito del suicidio colectivo de la humanidad. Llega a ser el mito de la decadencia de la modernidad. El mito del progreso aparece como una supernova, que se está transformando en un hoyo negro.

*LA PRAXIS DE LA TRADUCCIÓN Y DEL
HACER PRESENTE LO QUE ES IMPOSIBLE*

En la crítica de la tecnificación y del vaciamiento de la imagen del comunismo surgió la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch. Recuperó la utopía humana del comunismo y la mostró en sus más amplias ramificaciones. Con eso no volvió a aquella utopía que Marx había criticado en los tal llamados socialistas utópicos, sino la concibe en el sentido de una presencia de una ausencia, a pesar de que, como lo sé, no usa esta expresión. Pero no vincula directamente este su análisis de la ausencia y de su presencia con un análisis de las estructuras de dominación como eso aparece en Marx.

La filosofía de Bloch, sin embargo, resultó incapaz de fundar una

praxis. Eso a mi entender resulta del hecho de que no deriva la utopía como algo que está presente por ausencia y negación en las propias estructuras de la dominación cuando se lleva este análisis de la ausencia hasta el punto de ver, que puede leerse en las estructuras de dominación como presencia negada. Sin embargo, el análisis de las estructuras de dominación es la base de toda praxis. Pero a eso hay que añadir otra razón. A pesar de que Bloch recupera la utopía de Marx en sus dimensiones humanas, la sigue interpretando como un “todavía no” de la acción humana hacia el futuro. Con eso sigue comprometido con el paradigma del tiempo de la modernidad dentro del cual no existen hacia el futuro límites de la posibilidad. Pero precisamente este paradigma del tiempo ha impuesto a la modernidad el vaciamiento del futuro, llevó igualmente al vaciamiento de la imagen del comunismo en el socialismo soviético. Además es interesante el hecho de que también las filosofías de Nietzsche y de Heidegger han constatado este vaciamiento, aunque no supieron contestar a este problema.

Por el hecho de que Bloch se sigue moviendo en el marco de este paradigma del tiempo, su pensamiento no puede desarrollar una praxis. Su filosofía revela algo, pero no puede decir mucho sobre los caminos a dónde ir.

Pero precisamente el redescubrimiento de la utopía de Marx de parte de Bloch tendría que llevar a la convicción que no se trata solamente de una utopía (lo que no hay en ningún lugar),

sino también de una ucronía (lo que no hay en ningún momento del tiempo). Como tal se trata de una imposibilidad para la acción humana que es un límite infranqueable. Por eso, esta utopía no es la de un tiempo concreto. Es la utopía de una fluidez infinita de espacio y tiempo, desde la cual recién se constituye y se fundamenta el tiempo concreto en conflicto con el tiempo abstracto. Esta utopía-ucronía se encuentra en una dimensión casi mítica, que entonces exige una crítica de la razón mítica.

Esta constitución del tiempo concreto desde la utopía imposible ocurre en cuanto lo imposible es traducido y hecho presente en este tiempo concreto en conflicto con el tiempo abstracto. Se trata del camino que se hace al andar.

La pregunta por la imposibilidad de aquello, que está presente por ausencia, es la pregunta por la libertad de decidir nuestra forma de vivir. Se trata de la dimensión del sentido de vivir. En cuanto esta ausencia se cuantifica y técnica, entonces es proyectada como mito del progreso en la infinitud del tiempo abstracto y no quedan límites de lo posible. Lo posible es entonces ilimitadamente infinito y determina desde el futuro abstracto lo que hay que hacer. Se transforma en calor absoluto, que sacraliza todos los medios absolutamente: bueno es, lo que sirve al progreso o bueno es, lo que promueve las tasas de crecimiento. En nombre de la meta absoluta: bueno es lo que sirve al progreso, se pierde la libertad, el mismo ser humano se transforma en un medio para la realización de esta

meta y, por consiguiente, en capital humano —en el nazismo se habló de material humano— y en yo-S.A. El ser humano ya no puede decidir o elegir, lo que debería ser lo presente de hoy o de mañana. El tiempo absoluto determina y lo presente se esfuma. La meta se transforma en un látigo que empuja adelante. Todo es determinado por relaciones medio-fin y solamente “tontos o traidores” se pueden oponer. Todo parece fuerza compulsiva de los hechos (Sachzwang). En relación con este contexto Max Weber habla de una “jaula de acero”. La ideología de la actual estrategia de globalización lo expresa por la negación a cualquier intervención en el mercado. Se trata de la negación de la libertad a la autodeterminación humana. En cuanto se mantiene intacto el mito del progreso, constituye las flores que decoran el látigo. En cuanto pierde su fuerza de convicción, como ocurre hoy en gran medida, el látigo es desnudo. Sigue funcionando y llega a ser la pura voluntad del poder. Nos encontramos hoy en este proceso. En nombre de un futuro falso es oprimido el presente y con eso los seres humanos, que viven en este presente. El mito utópico del progreso se transforma en mito catastrófico y con eso el capitalismo utópico en capitalismo cínico.


En cambio, el reconocimiento de la imposibilidad de lo ausente, que está presente en las estructuras de dominación, libera para la libertad como autodeterminación social. Lo imposible no puede ser transformado en nombre del “todavía no” en un fin por

alcanzar, sino por el cambio de estructuras tiene que ser traducido y hecho presente. Con eso abre un espacio de posibilidades y no una sola posibilidad sin alternativas. Se trata de posibilidades entre las cuales hay que elegir y que no son predeterminadas *a priori*. Lo imposible se transforma en “motor inmóvil” (que mueve sin estar en movimiento él) para la acción humana, en orientación para las posibilidades que hace ver. Con eso es posible la libertad de autodeterminación para la formación del presente de hoy y de mañana. Se trata de una libertad conflictiva, pero no se trata de conflictos absolutos en cuanto se logra subordinar el tiempo abstracto a las decisiones de autorealización en el tiempo concreto.

Resulta un proyecto, que puede sintetizar la totalidad de estas posibilidades: una sociedad en la cual quepan todos los seres humanos y que da espacio igualmente a la naturaleza y que produce la riqueza de una manera tal que no sean amenazadas las fuentes de toda riqueza: la tierra y los seres humanos en cuanto trabajadores. Se

trata de un proyecto democrático, porque no responde a una estrategia única y sin alternativa, sino a un conjunto de estrategias por descubrir. Lo posible como “todavía no” cierra el futuro, en cambio lo imposible que se traduce en posibilidad, lo abre. No puede abolir ni el mercado ni el Estado. Sin embargo, para ser realista, tiene que partir de una intervención sistemática en los mercados, que pone a este al servicio de la vida real y concreta. Con eso el ser humano no se reduce a ser individuo-propietario, sino puede llegar a ser sujeto de la vida real. En caso contrario, el humanismo sigue siendo lo que hoy es en las celebraciones públicas cuando se escucha el himno a la alegría de Beethoven: pura palabrería.

De esta manera, la autorealización de cada uno puede corresponder a la autorealización de todos.

Como praxis este camino de la reconstitución del pensamiento crítico llevaría inclusive a una reconstitución de la propia modernidad y no a ninguna post-modernidad. 

Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas¹

ENRIQUE DUSSEL²

RESUMEN

La ponencia sostiene las siguientes tesis. 1. Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos “núcleos problemáticos universales” que se presentan en todas las culturas. 2. Las respuestas racionales a esos “núcleos” adquieren primeramente la forma de narraciones míticas. 3. La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial). 4. La filosofía moderna europea confundió el dominio económico político de su cultura y la crisis derivadas de las otras filosofías regionales con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse. 5. De todos modos hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los “núcleos problemáticos” en un nivel abstracto. 6. Todo ello impulsa a entrar en una nueva Edad de diálogo inter-filosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimien-

tos útiles de las otras tradiciones. 7. Habría que formular un proyecto que, superando la Modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso *trans-moderno*, mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios, de las filosofías periféricas, subalternas, postcoloniales, “desechados” por la Modernidad.

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo XXI: la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del Planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas. Será la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosóficas se dispondrían a un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones. Además sería la clave para la comprensión del contenido de las otras culturas hoy presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten en el instante recibir noticias de otras culturas

¹ Ponencia presentada en el XXII World Congress of Philosophy (Seoul, Korea) (2 de Agosto 2008), en la III Sesión plenaria sobre el tema: “Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa”.

² Filósofo, Profesor investigador de la UAM-Iztapalapa, y en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con una trayectoria ampliamente conocida. Sus libros más recientes son *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, Tomo I. Historia mundial y crítica (2008) y Tomo II. Arquitectónica (2009). (www.enriquedussel.org).

de las que no se tiene un mínimo conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones.

§ 1. LOS NÚCLEOS PROBLEMÁTICOS UNIVERSALES

Llamaremos “núcleos problemáticos universales” a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas en torno a algunos “núcleos problemáticos” tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad

humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético* y *social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? — lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?”. Estos “núcleos problemáticos” debieron inevitablemente hacerse presentes cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son “núcleos problemáticos” racionales o preguntas, entre muchas otras, de los “por qué” *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos “núcleos problemáticos” desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si por *racionales* se entiende el simple “dar razones” o fundamento, que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que “aparece” en el nivel de cada uno de esos “núcleos problemáticos”.

§ 2. EL DESARROLLO RACIONAL DE LAS NARRACIONES MÍTICAS

La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no sea refutado) a dichos núcleos problemáticos por medio de un proceso de “producción de mitos” (una *mitopoiésis*). La producción de mitos fue el primer tipo racional de

interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de “doble sentido”, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico, *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales, y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construida en base a *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas de mapas cerebrales que incluyen a millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos, que se ordenan en torno a los *núcleos problemáticos* indicados, se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo por tradición oral, y desde el III milenio a.C. ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real, “pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito (filómythos)* es como el que *ama la sabiduría (filósofos)*”, según la expresión de Aristóteles³. Nacen así las “tradiciones” míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad, y que hemos denominado los “núcleos problemáti-

cos”. Pueblos tan pobres y simples como los Tupinambas del Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al *sentido* que les otorgaba sus numerosos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un “núcleo ético-mítico”⁴, es decir, una “visión del mundo” (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, azteca, inca, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepujaron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aún en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo *sentido*, como bien lo anota Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza*⁵.

§ 3. EL NUEVO DESARROLLO RACIONAL DE LOS DISCURSOS CON CATEGORÍAS FILOSÓFICAS

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al

³ *Metafísica* I, 2; 982 b 17-18.

⁴ “Civilization universelle et cultures nationales”, en *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-288.

⁵ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959, vol. 1-3.

lógos (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos inmediatamente en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometéico o adámico⁶ siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

Entonces el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que puede de alguna manera definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, en que se abre camino la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera *sabiduría*, si por *sabiduría* se entiende el poder exponer con orden los diversos componen-

tes de las respuestas a los *núcleos problemáticos* indicados, se torna ahora como el contenido de un “oficio” social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, exposición y desarrollo de la dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo “escuelas de vida” estrictamente disciplinada (desde el *calmecac* azteca hasta la *academia* ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del III milenio a.C.), fueron los llamados “amantes de la sabiduría” (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los “amantes de los mitos” eran también y estrictamente “amantes de la sabiduría”, y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica, y depurarla del símbolo para semánticamente dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico. La narrativa con *categorías filosó-*

⁶ Véase Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1963.

⁷ Véase mi libro *The Invention of the Americas*, Continuum, New York, 1995, § 7.1. *The tlamatini*.

⁸ R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

⁹ P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris, 1977.

¹⁰ P. Tempel, *La philosophie Bantue*, Présence Africaine, Paris, 1949. Muy semejante a la *Filosofía Nahuatl* (UNAM, México, 1979).

¹¹ *Tao Te-king*, 1 (Ed. Léon Wiegner, *Les Pères du Système Taoïste*, Les Belles Lettres, Paris, 1950, p.18 (con texto chino)).

¹² Véase la *Confucius Analects*, trans. By Edward Slingerland, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2003.

¹³ Véase *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600*, Columbia University Press, New York, 2003, vol. 1, pp. 66ss.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 114ss. Véase Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000, pp. 137 ff., and 272 ff.

ficas se fueron dando entonces en la India (posterior a los *Upnishads*), en la China (desde el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en la Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado la “filosofía de Menfis”), en el Mediterráneo oriental entre Fenicios y Griegos, en Meso-américa (maya y azteca), en los Andes entre los aymaras y quechuas que se organizaron en el Imperio inca, etc. Así entre los aztecas *Quetzalcoatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el “Queztal” la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad, y “coatl” indicaba al gemelo o hermano igual: los “dos”) que los *tlamatinime* (“los que saben las cosas”, que B. Sahagún llamó “filósofos”⁷) denominaban *Ometeotl* (de *ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado al símbolo. Esta última denominación indicaba el “origen dual” del universo (no ya el origen unitario del *to én*: el *Uno* de Platón o Plotino, por ejemplo). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de un Nezahuálcoyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina⁸, conceden sin demasiada descripción de lo que sea la filosofía, el haberse practicado la filosofía en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada por el africano Paulin Hountondji⁹ contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía Bantú*¹⁰, apunta justamente a la necesidad de

mejor definir qué sea la filosofía (para distinguirla del mito).

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te-king* (o *Dao de jing*) del legendario Lao-tze: “El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre [...] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre”¹¹, nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de K’ung Fu-Tsu (Confucio) (551-479 a.C.)¹² nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mo-Tzu (479-380 a.C.)¹³, que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de graves implicaciones políticas, escéptico de los ritos y con una organización o “escuela” excelentemente organizada, no puede dejar de ser considerado como uno de los pilares de la *filosofía* china, que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng Tzu (Mencius) (390-305 a.C.)¹⁴. Esta *filosofía* atravesará 2,500 años, con clásicos en cada siglo, y aún en la Modernidad europea tales como Wang Yang-ming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, que no sólo influenció a Mao Tse-tung sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en

torno a los *núcleos problemáticos* filosóficamente expresados¹⁵. Lee-mos en el *Chandogya Upanisad*:

“En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (*sat*), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No-ser (*asat*), sólo uno, sin un segundo; donde del No-ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser”¹⁶.

¿No es esto filosofía? ¿Sería por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

En el hinduismo, por su parte, el concepto de *Brahman* se refiere a la totalidad del universo (como la *Pacha* del quechua entre los Incas del Perú); el *atman* a la subjetividad; el *karma* a la acción humana; el *moksha* a la relación del *atman* con el *Brahman*. A partir de estos “núcleos” se construye un discurso categorial filosófico desde el siglo V a.C. Con un Sankara (788-820 d.C.) la filosofía india alcanza un desarrollo clásico, que se continuará hasta el presente. En tanto la filosofía budista, a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), rechaza los conceptos de *Brahman* y *atman*, ya que la totalidad del universo es un eterno devenir interconectado (*patitya samatpada*), negando más claramente aun las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y constru-

yendo una narración estrictamente racional (la que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la ensomátesis, sucesivas “reincorporaciones del alma”). Por su parte el Jainismo, cuyo primer representante fue Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), defiende antológicamente la *Tattvartha Sutra* (la “no violencia, no posesión, no determinación”) desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la Revolu-

¹⁵ Véase *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, Columbia University Press, New York, vol. 1. También en Collins, 2000, pp. 177ss. Sobre Japón, *Ibid.*, pp. 322ss.
¹⁶ 6, 12-14 (*Sources of Indian tradition*, vol. 1, p. 37).

¹⁷ *Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason*, en *The Crisis of European Sciences*, NorthWestern University Press,, Evanston, 1970, pp. 338-339 (el § 73 of *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, Haag, 1962, Husserliana VI, p. 273). Es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, § 8, pp. 21 ff. (en el original alemán, pp. 18 ff.). Debe pensarse, en contrario, que el llamado "teorema de Pitágoras" fue formulado por los Asirios 1000 a.C (Véase G.

Semerano, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milano, 2005).

¹⁸ D. Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1999, p.74.

¹⁹ Véase por ejemplo el *Lexique de la Langue Philosophique D Tbn Sina* (Avicenne), editada por A.-M. Goichon, Desclée de Brouwer, Paris, 1938. Los 792 términos analizados por el editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la "precisión terminológica" de la *falasafa* (filosofía) árabe. La última es: "792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]", y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones

ción industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heléno- y euro-centrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por ello suena un poco ingenuo la reflexión de E. Husserl (repetida por M. Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos) siguiente:

"Por ello la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de auto-esclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] La imagen que caracteriza a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de *todo lo qué es* como universo (*des Seienden als Universum*)"¹⁷.

En América Latina, David Sobrevilla sostiene la misma posición

"Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgi-

ron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia"¹⁸.

Las filosofías del Oriente serían filosofías *en sentido amplio*; la de Grecia *en sentido estricto*.

Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte originarse en Grecia) con el origen de la filosofía *mundial*, que tiene diversos orígenes, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue linealmente siguiendo la secuencia "filosofía griega, medieval latina y moderna europea". Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto¹⁹. El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la "filosofía occidental" árabe (del Califato de Córdoba en España), que continuaba la tradición "oriental" procedente de El Cairo, Bagdad o Samarcanda, y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe) a los euro-

peos latino-germánicos. Ibn Rus-hd (Averroes) es el que origina parte del renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlacaelel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones²⁰, se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad, y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también a los discursos aún de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. Kant argumenta en la “Dialéctica trascendental” de su *Crítica de la razón práctica* en favor de la “inmortalidad del alma” para solucionar la cuestión del “bien supremo” (ya que recibiría después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal). Pero una tal “alma”, y mucho más su “inmortalidad”, nos muestra la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas son en estos casos tautológicas y no demostrativas racionalmente a partir de datos empíricos. Habría así presencia no advertida

(e indebida) de elementos míticos en *las mejores* filosofías. Se las puede también llamar ideologías no intencionales.

Por el contrario, el “mito adámico” de la tradición semita-hebrea, que muestra a la libertad humana como el origen del “mal” —y no a alguna divinidad como en el mito mesopotámico de Gilgamesh—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *logos*²¹. Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por E. Bloch en su obra citada—.

§ 4. HEGEMONÍA CON *PRETENSIÓN* DE UNIVERSALIDAD DE LA FILOSOFÍA MODERNA EUROPEA

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al “Mar árabe” (el Océano Indico) y al “Mar de la China” (el Pacífico), organizando un mundo colonial (desde el siglo XV al XVIII casi exclusivamente americano), y desarrollándose una civilización capitalista que permite a la filosofía latino-medieval desarrollarse como la *filosofía moderna europea* (pienso que dicho origen se sitúa desde 1514 por la presencia crítico-filosófica de Bartolomé de las Casas en el Caribe, mucho antes de *Le Discours de la méthode* de Descartes en Ámsterdam de 1637) la que siendo una *filosofía regional*, singular, podrá ostentar la pretensión de ser *la filosofía sin más*. Esa dominación, podríamos decir *hege-*

siones árabes, en escritura árabe, en margen derecho.

²⁰ Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos véase mi obra *Política de la Liberación*, Trotta, Madrid, 2007, vol. 1, pp. 203ss.

²¹ Véase *La symbolique du mal* (ya citada) de Paul Ricoeur.

monía porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la *filosofía moderna europea* un desarrollo único y realmente innovador como ninguna otra en el mundo en esa Edad. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que queremos analizar

la expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en el África y después en el Océano Indico (que superó entonces el “muro” del Imperio otomano), y de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico por lo tanto), desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del califato de Bagdad y decayó definitivamente. La presencia del Imperio mogol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vedanta en el siglo XVI. Por su parte, la China, desde finales del siglo XVIII comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Betaña²², e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de la conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias, y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renacentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca. Es decir, la centralidad dominadora del Norte de

Europa, como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (desde el siglo XV de un Nicolás de Cusa y del Renacimiento italiano, debido también a la presencia de los bizantinos expulsados por los otomanos de Constantinopla en 1453), y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, podrá elevar su *particularidad* filosófica con *pretensión de universalidad*.

La *filosofía moderna europea* aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo colonial en extrema postración, paralizado filosóficamente, como la *filosofía universal*. Situada geopolítica, económica y culturalmente en el *centro*, manipulará desde ese espacio privilegiado la *información* de todas las culturas periféricas. Estas culturas periféricas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas (es decir, la única relación existente se daba del Sur colonial al Norte metropolitano europeo, sin conexiones Sur-Sur), transcurrirán por la Edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo producto de la Revolución Industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*, tanto por sus contenidos como por sus métodos. Es esto lo que le permitirá a Hegel escribir que:

“La Historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la

²² K. Pommeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

historia universal”²³. “El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal”²⁴

Igualmente ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el *contenido pretendidamente universal* de la pura racionalidad de la filosofía europea. El mismo Hegel dirá que “el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta”²⁵, no advirtiendo que dicho “Espíritu” es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe, p.e.), y no mundial, y que su *contenido* no expresa la problemática de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal, sino que incluye muchos componentes de una narrativa mítica. ¿Qué significa en la racionalidad filosófica estricta universal el “Espíritu del cristianismo”? ¿Por qué no el “Espíritu del taoísmo”, del budismo o del confucianismo? Ese “espíritu” es completamente válido como componente de una narrativa mítica con sentido para los que habitan dentro del horizonte de una cultura regional (como Europa), pero no como contenido racional filosófico, de base empírica, de validez universal (como lo pretendía la filosofía moderna europea).

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mun-

dial, teniendo como horizonte el *World-System*, diríamos con I. Wallerstein²⁶. Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas.

§ 5. UNIVERSALIDAD FILOSÓFICA Y PARTICULARIDAD CULTURAL

Todo lo dicho no niega que se da un nivel en el que el discurso filosófico toma en cuenta a los “núcleos problemáticos” fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal, es decir, como un aporte a ser discutido por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal, universal. El intento, por ejemplo de K.-O. Apel²⁷, de definir las condiciones universales de validez de un discurso argumentativo, descubre en primer lugar que para que dicha validez sea posible es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervenir en la discusión, de no ser así la conclusión de la discusión no sería válida por el que no ha podido participar con iguales condiciones. Se trata de un principio ético-epistemológico formal (sin contenido material valorativo particular de ninguna cultura) que puede ser aceptado como un logro a ser problematizado por las otras culturas. De la misma manera, que haya condiciones histórico-materiales (referentes a la afirmación y crecimiento de la vida humana) que son universalmente necesarias para la exis-

²³ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf* (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, Ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 243. Versión inglesa en *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 197.

²⁴ *Ibid.*, p. 210; English, p. 171. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, New York, 1900, p. 341.

²⁵ Hegel, Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, New York, 1900, p. 341. ²⁶ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1980-1989, vol. 1-3.

²⁷ K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, vol. 1-2.

tencia humana (y por lo tanto económicas, por ejemplo), ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Kart Marx, parecen ser universalmente válidas para todas las culturas. La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de cada cultura, no niega que puedan ser “puentes” que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas. Esa meta-filosofía es un producto de toda la humanidad (aunque se de en una cultura determinada) en alguna tradición en una época determinada, que ha podido hacer más desarrollos que otras, pero de los cuales todas las demás tradiciones pueden aprender a partir de sus propios supuestos históricos. Por ejemplo, en el siglo X d.C., en Bagdad, la matemática tuvo avances significativos, lo que de inmediato se *volcó* en el desarrollo de la filosofía aristotélico-árabe, como un logro que será útil a otras tradiciones. Una filosofía *absolutamente* post-conventional es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las obras a través de los “núcleos problemáticos” comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales.

§ 6. LA NUEVA EDAD DEL DIÁLOGO ENTRE TRADICIONES FILOSÓFICAS

Pero demasiado se ha insistido en que esa función universal ha

cumplido la filosofía moderna europea. Con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo XXI, entonces, es de inaugurar un diálogo inter-filosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual (después de cinco siglos) del fenómeno del colonialismo; colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y filosófico. Las comunidades filosóficas de los países post-coloniales (y sus problemas y respuestas filosóficas) no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar sería y permanentemente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia, América Latina o la Europa oriental, a ser discutidos filosóficamente. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los “primeros grandes filósofos de la humanidad”, donde serían expuestos las filósofas y filósofos que produjeron

las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Mesoamérica o entre los Incas. En un segundo semestre se estudiarían las “grandes ontologías”, incluyendo al Taoísmo, Confucionismo, Hinduismo, Budismo, filósofos griegos (tales como Platón, Aristóteles hasta Plotino), los romanos, etc.. En un tercer semestre, debería exponerse el desarrollo posterior filosófico chino (desde el Imperio de los Han), las filosofías posteriores budista, jainista o vedanta en la India, las filosofías bizantina cristiana y árabe, y la filosofía latina europea medieval. Y así sucesivamente. Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un horizonte mundial. Lo mismo debería acontecer en los cursos de ética, política, ontología, antropología, y hasta en los de lógica: ¿no se debería igualmente tener nociones de la lógica budista, por ejemplo?

Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas (no sólo europeas o norteamericanas) han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas con estilos diferentes, con enfoques distintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías.

No sólo debe haber diálogo entre Oriente (un concepto ambiguo desde la descalificación de Edward Said) y Occidente (igualmente confuso)²⁸, porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

Es entonces necesario una reformulación completa de la historia de la filosofía a fin de comenzar a estar preparados para un tal diálogo. La obra pionera de un sociólogo, Randall Collins, en su libro *The Sociology of Philosophies*²⁹, apunta muchos aspectos relevantes que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas, africanas (aunque sin dedicar una sola línea sobre los 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista), clasificadas en generaciones (y distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma utilidad), se descubren aspectos sumamente ricos y que dan que pensar a los filósofos —ya que el autor es un sociólogo, pero teniendo gran información y produciendo una obra de mucha utilidad para los filósofos—.

§ 7. DIÁLOGO INTER-FILOSÓFICO MUNDIAL HACIA UN PLURIVERSO TRANS-MODERNO

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, África, etc.) comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad. Tomemos como ejemplo un filósofo árabe, de una prestigiosa ciudad universi-

²⁸ ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental, y entonces ¿qué sería Rusia que ciertamente forma parte de la cultura del antiguo Imperio bizantino *oriental*? ¿Su origen está en Grecia?, pero para Grecia Europa era tan bárbara como otras regiones en el norte de Macedonia.

²⁹ Collins, 2000, ya citado arriba.

taria sumamente famosa desde hace más de mil años. Se trata de Mahomed Abed Yabri de la Universidad de Fes (Marruecos), que en el siglo XIII tenía 300 mil habitantes, y donde, entre otros, fue a estudiar y enseñar M. Maimónides.

a) En primer lugar, en sus dos obras, *Crítica de la razón árabe*³⁰ y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*³¹, A. Yabri comienza por una *afirmación valorativa* de la filosofía de su tradición cultural árabe. Rechaza a) la tradición contemporánea interpretativa del fundamentalismo (*salafis*), que reacciona contra la Modernidad sin reconstrucción creativa del pasado filosófico. b) No admite tampoco la posición del “*safismo* marxista”, que olvida su propia tradición. c) De igual manera niega la tradición eurocéntrica liberal, que no acepta la existencia de la “filosofía árabe” en el presente. Por su parte, conocedor del árabe como lengua materna investiga de manera original, nueva, las tradiciones filosóficas de los grandes pensadores de las escuelas “orientales” (de Egipto, Bagdad y hacia el Oriente, bajo el influjo de Avicena) y de las escuelas “occidentales” (del antiguo califato de Córdoba, incluyendo las regiones bereberes, por lo tanto a Fes, en torno a Ibn Rushd).

b) En un segundo momento, se efectúa la crítica de la propia tradición filosófica contando

con los recursos de la filosofía árabe, pero igualmente inspirándose en algunos logros de la hermenéutica moderna (que estudió en París). Esto le permitirá descubrir nuevos elementos históricos de su propia tradición, tales como que la tradición “oriental” árabe debió oponerse principalmente al pensamiento gnóstico persa. De esta manera los mu'tazilíes crearon la primera filosofía árabe anti-persa subsumiendo igualmente la filosofía greco-bizantina, para justificar al mismo tiempo la legitimidad del Estado califal. Posteriormente Al-farabi e 'Ibn Sina (Avicena), asumiendo categorías neoplatónicas, producirán una tradición filosófica-mística de “iluminación”. Mientras que la filosofía andaluz-magrebí “occidental”, inspirada en las ciencias empíricas y el pensamiento estrictamente aristotélico (con la consigna: “Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes” como patrocinaba el almohade 'Ibn Tûmert) producirá la gran filosofía árabe con 'Ibn Rushd, verdadera Ilustración (*Aufklärung*) filosófica que se impondrá como el origen de la filosofía latino-germánica, fundamento de la filosofía moderna europea. 'Ibn Rushd define perfectamente el diálogo inter-filosófico:

“Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio racional, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han pre-

³⁰ Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2001.

³¹ Trotta, Madrid, 2001.

cedido [los griegos, los cristianos...] Siendo esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y *si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia*³².

- c) En un tercer momento, el de la nueva creación a partir de la propia tradición, alimentada por el diálogo con las otras culturas, no debe dejarse deslumbrar por el aparente esplendor de una filosofía moderna europea que ha planteado sus problemas, pero no los problemas propios del mundo árabe:

“¿Cómo puede la filosofía árabe asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?”³³.

- d) Pero queda en cuarto lugar un último tema. El diálogo que puede enriquecer a cada tradición filosófica deberían realizarlo los filósofos críticos y creadores de cada tradición, y no los que simplemente repiten las tesis filosóficas ya consensuadas tradicionalmente. Y, para ser críticos, los filósofos deben asumir la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación

y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur (en África, buena parte del Asia y América Latina). Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la “teoría crítica”, que nosotros en América Latina llamamos Filosofía de la Liberación.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas (excepto China, Japón y pocos países más) con el colonialismo. Explotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desecho aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Trans-modernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser “post-moderno”, porque el post-modernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad *desechada, no valorizada, lo “inútil”* de las culturas (“desechos” entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. De esta manera la filosofía árabe, en el ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla

³² A. Yabri, *Crítica de la razón árabe*, pp. 157-158

³³ *Ibid.*, p. 159.

y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El corán*, que permitirían producir nuevas filosofías política o feminista árabes, dos ejemplos posibles, tan necesarias. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo inter-filosófico (no sólo con Europa, sino igualmente con América Latina, la India, la China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *trans-moderna* (lo que supondría, igualmente, ser trans-capitalista en el campo económico).

Por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *trans-moderno* (que no es simplemente “universal”, ni “post-moderno”). Ahora “otras filosofías” son posibles, porque “otro mundo es posible” —como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México. [5]

Subrayados

“Las experiencias de lucha de este período han ocurrido a contrapelo de las costumbres de lucha de casi todo el siglo XX, de las costumbres correspondientes a la dinámica social instaurada por el fordismo. Se mueven mucho más en el ámbito de la reproducción, en el que los colectivos mantienen algunos márgenes de control, que en el de la producción, que les es completamente ajeno; se plantean la felicidad no como resultado del progreso sino como reconstrucción de la relación con la comunidad, con la tierra y la naturaleza; vuelven la mirada hacia lo local, aunque sin abandonar una extraña idea de nación que, desdibujando las líneas de frontera, parece remontarse en la mayoría de los casos —si bien de manera confusa— hacia la época precolombina.

“Estas experiencias de lucha y avances en los procesos emancipatorios pueden ser aprehendidas de diferentes maneras, desde distintos ángulos y con enfoques teóricos variados. Nosotros estamos intentando recogerlas siguiendo el pro-

ceso de construcción de saberes y de construcción de comunidad como elementos de fuerza y propuesta, de recuperación histórica e invención de un futuro que sólo se reconoce en el presente como presente de lucha, como elementos de construcción política.

“Hablar de y desde los saberes implica colocarse de entrada en un plano de divergencia con las prácticas del poder que han condenado los aprendizajes populares, sea por la vía de la universalización de un discurso arrasador que no admite ningún otro más que como testimonio de un pasado ya cancelado, sea por la vía del reduccionismo de los discursos de la alternativa única, ambos ubicados dentro de una perspectiva cartesiana de razonamiento y comprensión.

“Para hablar de saberes, esos que se construyen en el rumiar cotidiano a lo largo de tiempos muy dilatados, es necesario dislocar los planos; pasar de un plano euclidiano a otro u otros con perspectivas dispares que rompan y amplíen las

dimensiones del entendimiento, y que permitan penetrar en las otras cosmogonías.

“El de los saberes es un espacio de lucha; es forjado en la resistencia y se nutre de subversión y búsqueda. Se construye en el proceso de resistencia frente a todo tipo de colonizaciones, particularmente frente a la que pretende enajenar la autogeneración de visiones del mundo. El de los saberes es el lugar de los sentidos propios, de las vivencias acompañadas de la tradición que se modifica sobre la marcha. Ubicarse en el terreno de los saberes, intentando explicar los sentidos y formas de la lucha mediante el descubrimiento de las convicciones profundas de los pueblos, es colocarse en el terreno de sus estrategias y cosmogonías, del nudo vital en el que todos los procesos se enredan y se distienden. Y es en ese nudo donde nos interesa percibir los movimientos de los sujetos y sus flujos constituyentes-deconstituyentes”

ANA ESTHER CECENA

Para leer sobre...

...geopolítica del conocimiento, diversidad epistémica y decolonialidad*

- Antunes Prado, Adonia (2004) «América Latina: educación y colonialidad», en *Estudios Sociológicos*, XXII (64): 151-168.
- Castro-Gómez, Santiago (2004) «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'», págs. 287-303, en S. Dube, I. Banerjee Dube y W. D. Mignolo (eds.) *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central/IESCO-UC/Pontificia Universidad Javeriana/Pensar/Siglo del Hombre Editores..
- Escobar, Arturo (2003) «Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», en *Tabula Rasa*, 1: 51-86.
- Ibarra Colado, Eduardo (2008) «Ante la colonialidad epistémica, pensamiento de las diferencias desde los márgenes: el caso de los Estudios Organizacionales en América Latina», págs. 219-266, en M. C. Delgado Parra (ed.) *En las lindes de las ciencias sociales*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Jauregui, Carlos A. y Mabel Moraña (eds.) (2007) *Colonialidad y crítica en América Latina*. Puebla, Universidad de las Américas Puebla.
- Lander, Edgardo (2004) «Universidad y producción de conocimiento: reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina», págs. 167-179, en I. Sánchez y R. Sosa (eds.) *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, Celsa/UNAM/Siglo XXI.
- Mignolo, Walter (2004) «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», págs. 113-137, en I. Sánchez y R. Sosa (eds.) *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, Celsa/UNAM/Siglo XXI.
- Mignolo, Walter D. (2004) «Capitalismo y geopolítica del conocimiento», págs. 227-258, en S. Dube, I. Banerjee Dube y W. D. Mignolo (eds.) *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México.
- Quijano, Aníbal (2001) «Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina», págs. 117-131, en W. Mignolo (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del signo.
- Quijano, Aníbal (2007) «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», págs. 123-146, en O. Kozlarek (ed.) *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos.
- Walsh, Catherine (ed.) (2005) *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.) (2002) *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- Zuleta, Mónica, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar (2007) *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá, Universidad Central/IESCO-UC/Siglo del Hombre Editores.

* Selección realizada por Eduardo Ibarra Colado

Santos, Boaventura de Sousa.
Una epistemología del Sur.
La reinvencción del conocimiento y
la emancipación social, México,
 CLACSO-Siglo XXI editores,
 2009, 368 pp.

JOSÉ GUADALUPE
 GANDARILLA SALGADO¹

Acaba de ser impresa y comienza a circular en librerías la más reciente obra de Boaventura de Sousa Santos, uno de los pensadores sociales más importantes y originales del momento, e incansable animador del Foro Social Mundial. En una publicación conjunta del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Siglo XXI editores y bajo el encargo editorial de quien esto escribe se han reunido un total de ocho ensayos, divididos en dos partes. Al conjunto se le ha titulado *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social* (México, CLACSO-Siglo XXI editores, 2009, 368 pp.).

La primera parte lleva por título “Hacia una epistemología más allá de lo posmoderno” y se conforma por cuatro capítulos. Se inicia con la primera edición en español, de “Un discurso sobre las ciencias”, en que se indican los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna (cuya base, nuestro autor sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas, sujeto-objeto, mente-materia, naturaleza-sociedad, ciencias-humanidades, etc., en que se plasma la ruptura con el sentido común), y el rum-



bo que parece estar siguiendo su transición. Santos señala también las sendas en que discurre el paradigma emergente: disolución de la divisoria entre conocimiento científico natural y conocimiento científico social, revaloración del conocimiento local como conocimiento total y del conocimiento como autoconocimiento y, por último, postulación de la ciencia como nuevo sentido común, pero de carácter menos mistificador y más emancipatorio. En este mismo capítulo Santos califica su propuesta como un “conocimiento prudente” para “una vida decente” (p. 41). El capítulo 2 (“Hacia una epistemología de la ceguera: ¿Por qué razón las nuevas formas de «adecuación ceremonial» no regulan ni emancipan?”), nuestro autor lo inicia con un principio *cuasi* aporristico “la ceguera de los otros ...[es]... señal de nuestra

¹ Investigador del
 CEIICH-UNAM.

propia ceguera” (p. 61). El planteamiento no se reduce a ampliar nuestra capacidad de visión, nuestro horizonte de visibilidad o, si se prefiere, a superar las limitaciones ópticas no sólo del sujeto, también de las colectividades; para Santos urge hacer visible lo invisible, pensable lo impensable, presente lo ausente, por ello se pronuncia, en este capítulo, por el pasaje de una “epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión” (p. 83), que subvierta los regímenes de representación y relevancia y logre hacer visibles conocimientos y agentes que de otro modo permanecerían ausentes. Será, justamente, en el capítulo 3 (“Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”) en el que se sintetice una de las propuestas centrales de todo el libro y de lo que se postula como uno de los estatutos constitutivos de la “epistemología del Sur”. El eje que estructura no sólo al capítulo sino a toda la primera parte está conformado por el par de conceptos “ecología de los saberes” y “sociología de las ausencias y de las emergencias” (lo que no quiere decir que el juego categorial a ello se limite) que sintetizan la propuesta de nuestro autor para comprender, en el plano del conocimiento, la crisis y transición del paradigma socio-cultural de la modernidad. Santos defiende, aquí también, una idea de prudencia en tanto facultad para el interconocimiento (aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo), ésta se esgrime por la necesidad de reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo y como

un paso en firme hacia la justicia cognitiva. Solo de este modo será posible arribar a una genuina democracia social global en la que exista reconocimiento de la multiplicidad de prácticas y experiencias sociales del mundo. No habrá democracia social global si no hay democracia entre las formas del saber. Hasta ahora ha predominado la forma occidental de entender el mundo, de comprenderlo y dominarlo erigiendo a la racionalidad científica como el criterio de demarcación entre lo que es válido como conocimiento y lo que no lo es y que, en tal sentido, es desperdiciado como experiencia y práctica social. La herramienta heurística desde la que se efectúa esta recuperación de la experiencia y práctica social que está siendo desperdiciada, ignorada, declarada como no-existente por la “razón indolente”, parte de un principio ecológico. Nuestro autor entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (p. 113). En el caso que nos ocupa, el sociólogo portugués “confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes” (p. 182).

El capítulo 4 (“Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes”) cumple la función de gozne entre las partes que integran el libro y se presenta como puerta de entrada para una comprensión política de lo que está en juego. La canibalización de la emancipación social por la regulación social, o en el plano epistemológico, del conocimiento-

emancipación por el conocimiento-regulación, documentada en el capítulo 2, encuentra su complemento en la colonización o contaminación que el paradigma de la regulación / emancipación sufre actualmente por la avanzada del principio de apropiación / violencia hasta en las sociedades centrales, sin acotar ya sus alcances a las sociedades en que rige la colonialidad. Los problemas de la invisibilización y la visibilización alcanzan una precisión aún mayor cuando son formulados en dos entidades temáticas (la epistemológica y la jurídica), que le permiten a nuestro autor formular con mayor precisión su enfoque. Luego de la lectura de este capítulo 4 que cierra la primera parte del libro, nos queda claro que la identificación de los rasgos de la transición sociopolítica del paradigma moderno es efectuada, por parte de Santos, a través de una estrategia de análisis que manifiesta una mudanza de posición, y que en una apretada síntesis podemos resumir en los siguientes términos: Ni posmodernismo (celebratorio), ni poscolonialismo (discursivo), antes bien la proposición de un pensamiento posabismal. Si el pensamiento occidental moderno consiste en un sistema de distinciones invisibles (estado de naturaleza, saberes no hegemónicos, zona colonial) que sirve de fundamento a las distinciones visibles (sociedad civil, conocimiento científico, modernidad), se requiere de un planteo que reivindique la intrusión de lo colonial (declarado como no-existente, en el paradigma dominante) en lo moderno, o dicho en otros términos, liberarse de la colonia-

lidad política exige desprenderse del colonialismo intelectual, por tal motivo Santos subraya: “la resistencia política ... necesita ... como postulado la resistencia epistemológica” (p. 179).

La segunda parte se titula “Para una emancipación más allá de lo poscolonial” y está conformada de igual modo por cuatro capítulos. No será arbitrario señalar que en toda esta parte también son dos los conceptos que la hilvanan (lo que no quiere decir que no hayan sido planteados estos conceptos en capítulos previos): la “teoría de la traducción” y el “cosmopolitismo subalterno” (o “cosmopolitismo barroco” como es enunciado en el capítulo 6). El capítulo 5 (“El fin de los descubrimientos imperiales”), el más breve de todo el libro, cumple la función de documentar la forma histórica en que Occidente (como entidad geocultural) se ha relacionado, en todo el segundo milenio, con sus otros; las formas que estos han asumido (el oriente, el salvaje y la naturaleza); y los dilemas que se abren a tal tipo de relación (colonial), a la luz del comienzo del tercer milenio. Los títulos del capítulo 6 (“Nuestra América: reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”) y del capítulo 7 (“Entre Próspero y Caliban: colonialismo, poscolonialismo e interidentidad”), son suficientemente expresivos para documentar su referencia a un canon de interpretación de la cultura y la emancipación social cuyo lugar privilegiado es la América Latina. Si el siglo xx fue un siglo americano, lo fue hegemonicamente europeo-americano,

y sólo de modo marginal fue un siglo americano de “Nuestra América”, sin embargo, aún de ese modo, ya hubo atisbos de globalizaciones contrahegemónicas. Para que éstas puedan avanzar y solidificarse en lo que parece ser un nuevo momento constituyente que se vive en la región y que pareciera dar razones suficientes para hablar de “un siglo XXI americano de Nuestra América” se requiere avanzar hacia “nuevos manifiestos”. Este novedoso encare de la política y la emancipación tiene por base un principio dialógico, la teoría de la traducción (expuesta con pormenores desde el capítulo 3). El reconocimiento de la pluralidad de fuerzas de los que resisten y la ausencia de una teoría general de la emancipación documentan esta exigencia pero ilustran también sus desafíos. El sostenimiento del orden vigente (de capitalismo y colonialismo, globales) ha hecho emerger diversas formas de fascismo societario (ya desde el capítulo 4 enunciadas: del “apartheid social”, “contractual”, “territorial”), por tal motivo, las alternativas también emergentes apuntan, según nuestro autor, al establecimiento de nuevas formas de socialidad y subjetividad basadas “en el principio de la redistribución (equidad) y en el principio del reconocimiento (diferencia)” (p. 228). El capítulo 7 complejiza estas cuestiones al plantear este conjunto de problemas para las sociedades de lengua portuguesa, sin reducir sus alcances a la coyuntura actual sino abriendo su consideración a la larga duración histórica. La riqueza del capítulo consiste, jus-

tamente, en señalar las necesarias distinciones categoriales que eluden una tal generalidad: hay que subrayar el colonialismo sí, pero es necesario distinguir entre colonialismos, de igual modo no basta con postular el poscolonialismo hay que hacer el registro de sus variantes, hay que hablar de identidad sí, pero hay que reconocer universos culturales o societales inter-identitarios. En este capítulo las utopías emancipatorias se fundan en tres metáforas: la frontera, lo barroco y el Sur. El pasaje al capítulo final (“De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá de uno y de otro”) está dado, en él se sustenta de modo explícito lo que se entiende por “epistemología del Sur”, una modalidad teórico-práctica que tenga por base las siguientes orientaciones: “aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur” (p. 287). Boaventura de Sousa Santos postula una noción de teoría crítica que no reduce «la realidad» a lo que existe sino que la concibe como un campo de posibilidades. La labor del crítico consistirá en ponderar y visibilizar alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El lugar de enunciación desde el que el pensar-hacer alternativo interpela a lo existente nos permite prefigurar no sólo una nueva cartografía de las resistencias sino que explica también la alta creatividad heurística de nuestro autor. Su *locus* no es clasista, ni geográfico, de género, étnico o culturalista, sino que pretende ubicarse en dichas dimensiones sin otorgarles un rol de exclusividad, pues

su perspectiva epistemológica se sitúa en “el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo” (p. 182). Es por dichas razones que a los ojos de nuestro autor el Foro Social Mundial aparece como la expresión más realizada no sólo de la globalización contrahegemónica, también de “cosmopolitismo subalterno”.

Para Santos hay que comprometerse en una crítica radical de las políticas de lo posible pero sin rendirse a políticas imposibles, para ello basa su argumentación en la noción, presente en Epicuro o en Lucrecio, de *clinamen*. Tanto el anarquismo extremo como el conservadurismo recalcitrante de derechas comparten una postura social y política que no contempla un “principio de imposibilidad”. Para el primero, toda mediación o institución es represiva *per se*, para el conservador son benéficas y no merecen ser modificadas, también *per se*. La reinención de la emancipación social propuesta por nuestro autor a lo largo del libro nos permite ensayar formas de activación de la subjetividad creativas y entrecruzadas, híbridas, no polarizadas, muy necesarias en las coyunturas que se abren a nuestros pueblos. A diferencia de lo que sucede con la acción revolucionaria, para nuestro autor, la creatividad de la acción-con-clinamen (ella misma ya un “acontecimiento”, pues logra subvertir la acción conformista, la práctica repetitiva y rutinaria) no está basada en la ruptura dramática sino en el viraje o desviación de efectos acumu-

lativos, el rol de la ecología de saberes y prácticas consiste, justamente, en señalar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y sus horizontes de posibilidad (p. 194).

A la modalidad de reproducción del orden social del capital se le opone un espectro amplio de modalidades de resistencia y oposición, por el propio hecho de que es multiforme y variado el agravio social al que nos enfrentamos y ya no es posible pensar en una sola modalidad de discurso emancipador. No se dispone de una teoría general de la emancipación humana como era el caso con el discurso crítico que la propia modernidad occidental erigió, pero sí puede disponerse de una teoría general que ilumine acerca de esa imposibilidad: ése es otro de los propósitos que cumple la epistemología del Sur. En nuestro medio, hay que decirlo, se ha tenido una apertura para incorporar al debate filosófico, o al pensamiento social más en general, el llamado “giro lingüístico”, o hasta el “giro cultural”, no ha sido el caso para profundizar en la discusión de lo que en algunos autores (con sus matices, es el caso de Boaventura de Sousa Santos) se insinúa como el “giro de-colonial”, pues ello parte de reconocer que la teoría crítica, todavía hegemónica en proporciones significativas de la intelectualidad de izquierda, ha sido poco crítica para incorporar una crítica más plural al paradigma socio-cultural de la modernidad. Sirvan estas líneas para animar el debate. El libro al que hemos hecho referencia será una herramienta privilegiada para ello. ¹⁸

Raunig, Gerald.
*Mil máquinas. Breve filosofía de las
 máquinas como movimiento social*,
 Madrid, Traficantes de sueños,
 2009, 118 pp.

CARLOS ARTURO FLORES VILLELA¹

Tomando como idea central² lo escrito en *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* por Gilles Deleuze y Félix Guattari de que “la máquina debe ser pensada con respecto a un cuerpo social y no con respecto a un organismo biológico humano... Pues el hombre y la herramienta *ya son* piezas de máquina en el cuerpo lleno de una sociedad considerada”. Gerald Raunig desarrolla su reflexión sobre los recientes movimientos sociales —en particular en Europa— como máquinas informes llenas de invención y gran capacidad de difusión que buscan crear nuevas estructuras al margen del desarrollo del capitalismo o contra éste.

Lo que parece caracterizar a las obras de Guattari y Deleuze es la innovación, o mejor dicho, la reinvenición de términos. Así sucede con la definición de máquina. Ellos realizan un desplazamiento “hacia la cuestión de qué máquinas sociales hacen que surjan máquinas, técnicas, afectivas, cognitivas y semióticas concretas, así como hacen posibles y necesarias las concatenaciones entre ellas” (p. 34). Según Raunig, después del mayo francés del 68, Guattari tomó como problema el pensar sobre una “organización revolucionaria duradera, una *máquina instituyente* que pudiera tener la



garantía de no clausurarse en alguna de las diversas formas de estructura social, especialmente no bajo la forma de la estructura estatal” (pp. 36-37, subrayado nuestro). Y es, precisamente, bajo esta perspectiva que Raunig encuadra a los diversos movimientos sociales que se han manifestado principalmente en las reuniones del G8, o han renovado las fiestas del primero de mayo o que generan nuevas formas de apropiación del espacio. Pero dejando en claro el carácter ambivalente que tienen las máquinas sociales.

Esto es precisamente lo que hace en el primer capítulo de su libro utilizando como ejemplo tres obras en las que intervienen bicicletas. Se trata de la novela de Flann O’Brien *El tercer policía* en donde los límites entre las personas y las cosas se diluyen en el espacio por el flujo de los átomos entre ellas, de tal suerte que

¹ Académico del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

² El mismo título de su libro es un homenaje a otro título de estos pensadores: *Mil mesetas*.

entre más tiempo pasa una persona con su bicicleta, más sus personalidades se asemejan, lo que da pie a “conjunciones, conexiones, emparejamientos, transiciones, concatenaciones” (p. 16.). *Themroc* filme de Claude Faraldo que da cuenta de la vida en una sociedad fordista, en donde hasta la incorporación para ir al trabajo —en bicicleta— está marcada como una línea de montaje, así cuando Themroc decide simplemente fugarse trastoca todo el conjunto social: “Al fugarse del escenario fabril, inventa un territorio completamente nuevo mediante interrupciones, rupturas. Refracciones y fragmentaciones” (p. 18). Y en el caso de la famosa *Ladrones de bicicletas* de Vittorio de Sica lo que resalta Raunig es la presencia de la organización de ladrones como una máquina que escapa a las determinaciones del Estado.

En estas tres situaciones nuestro autor ve el carácter ambivalente de las máquinas, son en sí polos positivos y negativos: sirven para la sujeción pero también para la liberación.

En la siguiente parte de su texto Raunig desarrolla la idea central de su texto, retoma los planteamientos de Marx en torno a las máquinas en los *Grundrisse* para dejar en claro que en su concepción éstas son un “agenciamiento mecánico intelectual, social incluso”, es el *general intellect* a que da lugar el desarrollo de las máquinas, lo que Raunig ve como el anuncio de “un nuevo pensamiento sobre la máquina, que hace efectiva la concatenación de aparatos técnicos, agenciamientos sociales, y el intelecto como capa-

cidad colectiva, reconociendo su potencia revolucionaria” (p. 30). Lo que hacen Deleuze y Guattari es enfatizar las relaciones que se establecen entre seres humanos y máquinas, “la relación entre las corrientes y las rupturas de los agenciamientos en los que se concatenan las máquinas orgánicas, técnicas y sociales” (p. 32). Por eso en ellos la máquina es un concepto conscientemente ambivalente y es esta ambivalencia la que utiliza Raunig para reflexionar sobre las máquinas como movimientos sociales.

Para sustentar sus argumentos de ver a los nuevos movimientos sociales como máquinas recurre a los trabajos desarrollados por Eisenstein en su época en el teatro soviético, es decir, cuando realizó sus montajes de atracciones, pues lo que buscaba era instituir un público activo en sus representaciones, entendiendo que la “atracción tenía la intención de ser lo opuesto a lo absoluto y lo completo” (pp. 50-51). Lo que buscaba el gran cineasta soviético era incidir sobre la subjetividad del espectador, buscaba intervenir en el mundo, crear mundos en lugar de una representación del mundo, los montajes de atracciones “buscaban no sólo realizar una composición de máquinas orgánicas, técnicas y sociales, sino también provocar el devenir orgiástico de los órganos, el flujo de las construcciones técnicas, la insurgencia de la máquina social” (p. 55).

Retoma también la concepción de Deleuze y Guattari de la máquina de guerra como el trazado de una línea de fuga creativa, que crea nuevos espacios, “en defini-

tiva la invención de una *fuga instituyente*, es la cualidad específica de la máquina de guerra”. Es bajo esta óptica que Raunig ha analizado la actividad desarrollada por el PublixTheatreCaravan, para él esta es una manifestación de una máquina teatral como máquina de guerra que pone a nivel micro político en evidencia la violencia del aparato estatal. Lo que hace esta agrupación es ponerse en línea de fuga de dicha violencia. Como lo fue en su momento la caravana zapatista en México. Pero por la situación de ambivalencia, estas máquinas de guerra pueden sostener tanto al capital como establecer líneas de fuga del capitalismo. Esto último radica, sobre todo, en la capacidad de invención, capacidad que viene de lejos y que inventa nuevos mundos: “la máquina de guerra desarrolla nuevas formas de sociabilidad, de prácticas instituyentes y poder constituyente. Crean y realizan al otro: diferentes mundos posibles” (p. 69).

Esto sería lo novedoso de muchas organizaciones que se han dado a conocer en las manifestaciones contra el grupo de los 8 y la globalización: “todas ellas aúnan la capacidad de invención de una máquina de guerra con la práctica performativa de una máquina teatral” (p. 71). En las que no deja de estar presente la línea de fuga del aparato de Estado, incluso dentro de sí mismas.

Dentro de esta conformación de nuevos movimientos sociales destaca, al menos en Europa, lo que se ha dado en llamar, entre otros términos similares, precarización. Si para la óptica y lógica

dominante, los precarios son ubicados como fracasados, para Raunig lo realmente significativo es la situación de precariedad asumida conscientemente como una nueva forma de vida, al margen de los mecanismos del sistema; no se vive en la precariedad porque se haya sido desalojado del trabajo formal, sino que se busca vivir en esa situación por decisión propia y como una nueva forma de resistencia al neoliberalismo y que problematiza constantemente sobre la precarización del trabajo y de la vida y que ha tenido sus más claras manifestaciones en la celebración del primero de mayo, día del trabajo. De aquí que Raunig las denomine Máquinas Mayday cuya “práctica maquinica de inventar y concatenar cuerpos y signos, la teatralidad y la fuga de representación, han generado formas de reapropiación de la ciudad y de su espacio discursivo” (p. 85).

Lo que Raunig retoma de las definiciones clásicas de las máquinas (Vitruvio) es el movimiento y su composición, por eso señala: “Plantear la cuestión del modo de composición y de la correlación que existe entre éste y el movimiento, es para mí lo mismo que analizar las formas concretas de composición y recomposición *social* que dan lugar a los movimientos *sociales*. En contraste con definiciones de la “situación de clase” que son meramente empíricas, lo que busco es describir la composición social explícitamente como un movimiento y no como un estado” (p. 88). Pues eso es lo novedoso de los movimientos que describe en sus libros, movimientos que buscan fugarse del

control estatal así como de una comunidad ideal, que se observa sobre todo en el precariado (la asociación de los precarios) como un devenir de cuestionamiento y luchas constantes contra el poder, entendido de manera foucaltiana como relación de fuerzas, donde la máquina cumple una “relación diferencial, un agenciamiento que proporciona impulsos para que se efectúen modos de subjetivación específicos. Y sobre todo, siguiendo a Spinoza, el poder se debe entender aquí como una potencia, una capacidad y un posible previos a toda estratificación, apropiación e instrumentalización” (p. 98).

Lo anterior sustenta el poder de las máquinas abstractas: “Entiendo las máquinas abstractas no como algo que efectúa un distanciamiento o separación frente a lo real, sino como concatenaciones transversales que atraviesan múltiples planos de inmanencia, permitiendo y multiplicando en éstos las conexiones” (p. 98). Las características de éstas serían: su *difusión* se ubica en cualquier parte de la estructura social, en cualquier lugar y estrato social; su *virtuosismo* radica en su carácter de ser conocimiento abstracto, cognitivo y afectivo, y de *general intellect*; y, por último, su *monstruosidad* de ser una forma informe (p. 99). Y como toda máquina no deja de tener carácter ambivalente, puede ayudar o atacar al capital. Para Raunig esta situación de ambivalencia es la que priva actualmente, pues para él de lo que se trata es de escapar de la servidumbre maquínica y de la sujeción social, de crear: “conca-

tenaciones de máquinas desencadenadas, conectadas entre sí por la ausencia de ataduras” (p. 102). Es decir, movimiento sociales en constante devenir en máquinas abstractas creando nuevas subjetividades en constante lucha contra el control del estado y al enclaustramiento de la comunidad, pues las máquinas abstractas no dejan de ser producto del capitalismo cognitivo y, por tanto, susceptibles de ser cooptadas al poco de ser creadas.


La lectura del texto de Raunig resulta realmente muy estimulante y provocativo por sus constantes referencias al cine y la literatura, en particular, por su descripción de los nuevos movimientos sociales europeos bajo la óptica de los planteamientos de Deleuze y Guattari y por mantener presente a lo largo del texto el gran aporte de la anarquía: el pavor a toda forma de sujeción social, de autoritarismo. Lo que me preocupa es que de lo que sucede en el resto del mundo sólo hace un señalamiento de los aportes de los zapatistas, pero deja de lado todo lo que está pasando en América del Sur, que es producto, precisamente de grandes movimiento sociales que decidieron participar en procesos electorales y que por esa vía han llegado al poder. En esto resalta el caso boliviano en donde la constante lucha de los diversos grupos étnicos por defender sus cultivos tradicionales (hoja de coca), por la recuperación de sus recursos naturales —el petróleo, gas, minerales, y el agua (privatizada a tal grado que hasta el agua de lluvia pertenecía a compañías privadas)—, por la igualdad étnica, se

ha concretizado en la presidencia de Evo Morales, dirigente de los productores cocaleros, y en una lucha permanente por refundar a Bolivia (nueva Constitución).

El capitalismo es un sistema-mundo, como no se cansa de señalar Immanuel Wallerstein, en buena parte de este sistema-mundo, la producción de mercancías sigue vigente y las máquinas ejercen sobre los obreros tal servidumbre y enajenación, como la que demostró el genial Chaplin en la secuencia inicial de *Tiempos modernos*, donde el obrero es literalmente tragado, absorbido por la máquina, y esta absorción es la que lo lleva a la locura y a su enclaustramiento en un sanatorio mental. Y si bien al final aparece en un camino, en perspectiva Deleuzeana, en fuga, es una huída hacia ninguna parte, tan sólo el pretexto para la próxima aventura del personaje. Esta producción enajenante y absorbente existe igual en las sociedades postfordistas, como a los europeos les gusta autoclasificarse, sin ver que es esa enajenación la que obstaculiza severamente la participación de los obreros en los movimientos sociales de nuevo cuño, su participación en esas nuevas máquinas.

Si bien es cierto que ya no se puede hablar de una teoría general de la emancipación, la ausencia de la misma no impide que se busque como objetivo general de los diversos movimientos sociales y de sus diversas teorizaciones, el cambio radical del paradigma del progreso o desarrollo que ha impuesto el capitalismo y que, conforme avance el cambio climático resulta más importante,

pues ese sistema está poniendo en jaque mortal a la vida sobre el planeta.

Por otro lado, el capital no deja de estar organizado, no deja de lado sus objetivos, aunque no pueda evitar sus recurrentes, y cada vez más graves crisis, pero siempre busca volver al estado de explotación que le permite apropiarse de la plusvalía. La fuga, el caminar “al margen” o en “paralelo” al capital, no le causa gran daño al mismo, pues como históricamente se ha visto, la gran flexibilidad de este sistema-mundo, parecería hacerlo inmune a las luchas de estos nuevos movimientos, que efectivamente lo cuestionan, pero que no van en busca de una alternativa, la cual, de acuerdo con Raunig, puede ser desencadenada y abrir paso a otros mundos. No hay que olvidar que el capital en condiciones de crisis tiende a dar pasos a definiciones muy concretas, como lo fue en su época el fascismo y su ordenamiento total de la sociedad bajo un autoritarismo despiadado y supervigilante. Y si se cree que estamos lejos de esa situación, tan sólo pensemos en el ejercicio de biopoder (Foucault) llevado a cabo por el gobierno mexicano sobre los habitantes de la ciudad de México en los últimos días de abril y de mayo del corriente, bajo la supuesta potencialidad mortal de un nuevo virus de influenza, antes de tener cualquier prueba científica al respecto y que al parecer generó un fuerte temor en muchos sectores sociales, temor que, como sucedió en otros momentos, sólo sirvió para ampliar la sujeción social y la servidumbre maquínica. 



LA JORNADA
02/01/2009 ○ P. 29.

Sin acciones de política pública que garanticen la coordinación de esfuerzos a escala federal, estatal y municipal para atender las demandas de cobertura en la educación superior del país, el crecimiento de la matrícula “sólo sería inercial y sin garantizar los niveles de calidad y pertinencia demandados”, destaca el informe denominado Cobertura de la educación superior en México: 1997-1998 a 2006-2007, elaborado por la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (Anuiés).



LA JORNADA
18/01/2009 ○ P. 33.

A pesar de que las ciencias de la Tierra ayudan a prevenir la pérdida de vidas humanas y a mitigar los impactos económicos que nos trae el funcionamiento del planeta, en México sólo hay 300 investigadores que trabajan en temas vinculados con esta disciplina, reconoció Gustavo Tolson Jones, director del Instituto de Geología de la UNAM y uno de los coordinadores de la Feria de la Tierra, que se realiza en el Palacio de Minería hasta el 25 de enero.



LA JORNADA
05/01/2009 ○ P. 36.

Investigadores de la UNAM diseñaron un software para medir con precisión los niveles de ansiedad e incertidumbre, sean generales o específicos hacia ciertos temas, como la muerte, u otros que tienen que ver con el consumo de drogas, violencia familiar o algún problema de salud crónico degenerativo. Actualmente en el país los trastornos de ansiedad, como la fobia, ocupan el segundo lugar entre las perturbaciones mentales, sólo después de la depresión; entre dos y siete millones de personas la pueden padecer.



LA JORNADA
23/01/2009 ○ P. 37.

El titular de la Secretaría de Gobernación (SG), Fernando Gómez Mont, se reunió ayer en privado con los responsables de las tres principales instituciones de educación superior en el país, para analizar el rezago de cobertura en este sector que ha alcanzado niveles “muy altos”. En un ciclo escolar, la matrícula creció apenas en 105 mil 616 registros, según datos oficiales. Los máximos representantes de las casas de estudio alertaron que alcanzar una cobertura de 30 por ciento se complica porque los recursos son insuficientes.



LA JORNADA
16/01/2009 ○ P. 42.

Con el objetivo de establecer las directrices generales para la conservación de su infraestructura física y bienes culturales, la UNAM creó el Comité de Preservación, Desarrollo y Mantenimiento del Patrimonio Inmobiliario de la UNAM, que entre otros objetivos, vigilará y aprobará los planes de manejo y atención a las instalaciones del campus de Ciudad Universitaria, inscrito en 2007 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) como patrimonio cultural de la humanidad.



LA JORNADA
24/01/2009 ○ P. 34.

A casi una semana de que venzan los emplazamientos a huelga que realizaron académicos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y trabajadores en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), los demandantes de ambas instituciones no han recibido una propuesta por parte de las autoridades de dichas casas de estudios.



LA JORNADA
25/01/2009 ○ P. 32.

Desde el principio de las civilizaciones, el conocimiento del cielo marcó el desarrollo de las sociedades. La navegación, los calendarios, el cultivo de la tierra e incluso el asentamiento de ciudades estaban estrechamente vinculados a esta ciencia, afirmó José Franco, director del Instituto de Astronomía de la UNAM, quien destacó que conocer el universo y sus fenómenos físico-químicos “nos ayuda a entender el surgimiento de la vida en el planeta.”



LA JORNADA
27/01/2009 ○ P. 38.

La UNAM ascendió siete posiciones en la lista mundial de universidades en la web, al pasar del lugar 51 al 44 en los últimos seis meses; con esto, la máxima casa de estudios sigue siendo considerada la mejor de Iberoamérica. Después de la UNAM, la de Sao Paulo se ubica en el lugar 87, la Complutense de Madrid en el 138, la Estatal de Campinas (Brasil), en el 159 y la de Granada en el 190.



LA JORNADA
28/01/2009 ○ P. 45.

El rector de la UNAM, José Narro Robles, afirmó que el país no puede seguir creciendo sólo uno por ciento anual en cobertura, en una etapa en la que se debe aprovechar el llamado bono demográfico, para lo cual “nos quedan no más de 20 años para formar a los jóvenes y garantizarles un empleo con buenas condiciones, tarea que no estamos haciendo de manera suficiente”. Por ello, agregó que es necesario duplicar la cobertura en educación superior, pues reconoció que “hoy tenemos 26 por ciento, cuando deberíamos tener más de 50 por ciento”.



LA JORNADA
30/01/2009 ○ P. 7.

En el foro México ante la crisis, ¿qué hacer para crecer?, el rector, José Narro, advirtió sobre el riesgo inminente de que el mercado llegue a ser depredador de sí mismo, y añadió “o realizamos cambios profundos o estamos condenados a repetir, tarde que temprano, los mismos problemas.” Hay que entender que las épocas de las aperturas comerciales indiscriminadas no deben repetirse y “además del rescate económico, el país requiere un gran rescate social que permita atacar directamente el asunto de la desigualdad”.



LA JORNADA
01/02/2009 ○ P. 33.

En el evento La noche de las estrellas, el rector, José Narro Robles señaló que “un país que no tiene una ciencia propia está condenado a perder soberanía. Es un país que está en riesgo en su independencia. Ojalá que quienes son responsables de la asignación de los recursos tengan en consideración que, incluso en época de crisis como la que estamos viviendo, se deben fortalecer la ciencia y la educación en México”.



LA JORNADA
03/02/2009 ○ P. 38.

Académicos del Instituto de Ingeniería de la UNAM presentaron los avances del Plan Hídrico Integral de Tabasco, que pretende disponer de acciones en materia hidráulica para disminuir el riesgo de inundaciones en la ciudad de Villahermosa y otras poblaciones de esa entidad. Se informó que entre las decisiones que se han tomado para reducir el peligro en caso de contingencias destacan: impulsar el manejo integral de la cuenca alta del río Grijalva, la operación apropiada de las presas y la adecuación de los bordes en torno a Villahermosa.



LA JORNADA
06/02/2009 ○ P. 7.

En el contexto de la firma de colaboración entre el IFE y la UNAM, el rector José Narro Robles consideró preocupante “que a veces parezca que de lo que se trata es de disminuir o deteriorar, minar la credibilidad de las instituciones”. Subrayó que el país requiere un proceso electoral impecable para que la sociedad ratifique la confianza en la vida política y democrática del país.



LA JORNADA
06/02/2009 ○ P. 33.

Este viernes se cumplen nueve años del asalto de la Policía Federal Preventiva (PFP) a las instalaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para romper la huelga que tenía paralizada a la institución desde 10 meses antes por el intento de las autoridades universitarias de modificar el Reglamento General de Pagos. Con alarde de fuerza, los uniformados rompieron cercos instalados por los grupos estudiantiles y detuvieron a más de 600 activistas agrupados en el Consejo General de Huelga (CGH).



LA JORNADA
07/02/2009 ○ P. 29.

El tiempo no altera, en ciertos temas, las convicciones. A casi una década del inicio de la huelga más larga –297 días– que ha vivido la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la institución se mantiene una coincidencia: no deben imponerse cuotas de inscripción y colegiaturas en la institución. Para Manuel Peimbert la huelga “nos obligó a pensar en problemas como la cobertura del sistema educativo y la distribución de la riqueza, y tratar de buscarles solución”.



LA JORNADA
12/02/2009 ○ P. 5.

En torno a las declaraciones del ingeniero Carlos Slim, el rector de la UNAM, José Narro Robles, consideró que la problemática que atraviesa el país no es resultado de un “estado de ánimo, de ver quién es catastrofista y quién es optimista, sino de actuar con realismo y reconocer la dimensión de los problemas”. Asimismo, calificó de “error histórico” el incremento en la tasa de desempleo de los jóvenes, así como su falta de acceso a la educación.



LA JORNADA
12/02/2009 ○ P. 3A.

Con un llamado a romper con el pensamiento dogmático y las verdades absolutas, José Narro Robles, rector de la UNAM, inauguró el Año de la Evolución, con el que se conmemoran dos siglos del nacimiento de Charles Darwin, autor de la teoría de la evolución, y 150 años de la publicación de su obra *El origen de las especies*. Narro calificó las aportaciones de Darwin al conocimiento de la evolución como una “verdadera revolución intelectual”.



LA JORNADA
14/02/2009 ○ P. 31.

El rector, José Narro Robles, dijo hoy en La Habana que espera que la próxima legislatura en la Cámara de Diputados tenga la “gran sensibilidad” de asignar los recursos presupuestales que impidan el deterioro de las instituciones de educación superior ante la crisis económica. Señaló que hay una necesidad estructural de que las instituciones públicas de educación superior en México dupliquen su matrícula en el corto plazo y, además, la crisis impulsará la demanda en ese sector, al producirse deserciones en las escuelas privadas.



LA JORNADA
18/02/2009 ○ P. 10.

En la sesión inaugural del seminario Sociedad y tecnología, convocado por la FCPYS, el rector, José Narro Robles, hizo un llamado a todas las estructuras del Estado mexicano a invertir y sumarse a una cruzada por la educación, la ciencia y la tecnología, con el propósito de abatir todos los rezagos históricos que enfrenta la sociedad. Agregó que existe gran necesidad de que en el país se adopte la decisión, de una buena vez y para siempre, de que es absolutamente imperativo apoyar el desarrollo de la educación y en particular la superior.



LA JORNADA
20/02/2009 ○ P. 13.

Con la presencia del rector José Narro, el escritor Gabriel García Márquez, el historiador Miguel León Portilla y decenas de académicos y directivos universitarios, se formalizó ayer la candidatura de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) al premio Príncipe de Asturias en el área de comunicación y humanidades. El acto se realizó en la embajada de España en México, cuyo titular, Carmelo Angulo Barturen, calificó a la UNAM como candidata natural a ese reconocimiento.



LA JORNADA
19/02/2009 ○ P. 14.

Ante la existencia de 6 millones de mexicanos que no saben leer ni escribir, José Narro Robles, rector de la UNAM, dijo que el país demanda con urgencia una cruzada nacional por la alfabetización. Durante la inauguración de la 30 FERIA Internacional del Libro del Palacio de Minería, el rector de la máxima casa de estudios consideró que el analfabetismo es una realidad inadmisible y vergonzosa. "A pesar de los avances, continuamos arrasando profundas y ancestrales injusticias, exclusiones y desigualdades extremas".



LA JORNADA
22/02/2009 ○ P.

Este domingo concluye la aplicación del examen de admisión a licenciatura de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el que participaron miles de aspirantes a ingresar a una de las 81 carreras que se imparten en la máxima casa de estudios, tanto en su sistema abierto como escolarizado. De acuerdo con la convocatoria para el examen de admisión del ciclo escolar 2009-2010, los resultados se darán a conocer el 29 de marzo próximo, en la dirección electrónica www.escolar.unam.mx.



LA JORNADA
19/02/2009 ○ P. 39.

Mientras para la titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP), Josefina Vázquez Mota, el Sistema Nacional de Bachillerato (SNB) requiere un proceso urgente de consolidación, mediante la movilidad estudiantil entre instituciones de ese nivel, equiparación de la currícula y certificación de los egresados, el rector de la UNAM, José Narro Robles, considera que es necesario generar una verdadera política de Estado en favor de la educación media superior y superior, la ciencia, la cultura y las humanidades.



LA JORNADA
25/02/2009 ○ P. 35.

La Secretaría de Educación Pública (SEP) y 128 universidades públicas del país lanzaron un proyecto para reducir el monto de sus cuotas, aumentar las becas y crear un catálogo de servicios de enseñanza con opciones de descuento, gratuidad y sistema de pagos diferidos. Por su parte, universidades privadas quedaron de informar después a la dependencia si se sumarán a esas acciones para enfrentar la crisis económica.



LA JORNADA
25/02/2009 ○ P. 35.

Frente a la crisis económica, rectores de universidades públicas del país exhortaron a las instituciones privadas a que con recursos propios otorguen becas y apoyen la permanencia de la matrícula, al expresar su claro rechazo a que el Estado canalice dinero a la iniciativa privada. Por su parte, el rector de la UNAM, José Narro Robles, aseguró que es preocupante la devaluación del peso frente al dólar, pues en muchas áreas básicas, subrayó, el presupuesto se debe convertir a la divisa extranjera para adquirir equipos científicos.



LA JORNADA
27/02/2009 ○ P. 3A.

El Jardín Botánico del Instituto de Biología de la UNAM celebró 50 años de su fundación. Es considerado uno de los mejores de América Latina por el número y diversidad de especies que preserva, con más de 5 mil 500 plantas vivas en su colección, entre las que destacan especies endémicas de todo el país, así como algunas amenazadas o en peligro de extinción.



LA JORNADA
02/03/2009 ○ P. 39.

El dirigente del STUNAM, Agustín Rodríguez, señaló que debido a la actual crisis económica casi 40 mil alumnos han salido de escuelas privadas para continuar sus estudios en la Universidad Nacional Autónoma de México. Dijo que esa cifra quedó reflejada durante el examen de selección a nivel licenciatura, que se realizó la semana pasada en diferentes sedes.



LA JORNADA
05/03/2009 ○ P. 3A.

Al expresar que es necesario encontrar de nuevo el rumbo del desarrollo del país, el rector de la UNAM, José Narro Robles, lanzó

un exhorto al gobierno federal para continuar el apoyo a la educación pública y no dejar de lado el cultivo de las humanidades y las artes. Sin estos elementos que, a veces, a algunos les parece que son prescindibles, el mundo sería terrible. Un mundo sin poesía, sin literatura, sin cine, sin danza, sin música debe ser espantoso y conmigo no cuenten, remató.



LA JORNADA
12/03/2009 ○ P. 43.

El rector de la UNAM, José Narro Robles, anunció que por lo menos 30 universidades públicas del país se sumarán a una gran convocatoria para crear 10 mil nuevos espacios educativos en licenciaturas que se impartirán mediante los sistemas abierto, a distancia y en línea. Agregó que en materia de educación superior, es necesario concretar un esfuerzo para duplicar -en el corto plazo- la matrícula universitaria, además de revisar qué tipo de profesiones se deben desarrollar.



LA JORNADA
21/03/2009 ○ P. 38.

El rector de la UNAM, José Narro Robles, declaró: a quienes piensan en la desaparición de la educación pública tendríamos que decirles que guarden esas intenciones en el cajón de los recuerdos, porque la sociedad se opondría a una medida de esa naturaleza, pues es imposible concebir a México sin este sistema. Tras dictar una conferencia en la Universidad de Durango (UJED), Narro Robles insistió en que si no se apoya la educación pública se pondría en riesgo un proyecto esencial para la nación.



LA JORNADA
22/03/2009 ○ P. 32.

Al menos 15 por ciento de la matrícula universitaria a escala nacional, atendida en

instituciones privadas de educación superior, corresponde a familias que ante la grave crisis económica que enfrenta el país van a tener dificultades para seguir pagando las colegiaturas, y en consecuencia podrían solicitar su ingreso a universidades públicas, alertó Manuel Gil Antón, experto en el sistema educativo nacional y catedrático de la Universidad Autónoma Metropolitana.



LA JORNADA
24/03/2009 ○ P. 35.

El rector de la UNAM, José Narro Robles, advirtió que la clase política debe anteponer los intereses de México a los de grupos, partidos, corrientes, sectores y personas, más aún por las circunstancias en que se encuentra el país. En entrevista, durante los actos conmemorativos en la UNAM por el 150 aniversario de las Leyes de Reforma aseveró que la desigualdad económica en la nación no es sana, menos aún cuando “uno se da cuenta de que hay más de 130 veces de diferencia entre el uno por ciento más pudiente y el uno por ciento más necesitado”.



LA JORNADA
25/03/2009 ○ P. 14.

La UNAM informó que no existe ningún interés de esta casa de estudios por adherirse al Sistema Nacional de Bachillerato (SNB), recientemente establecido por autoridades federales, ni tampoco participar en la Evaluación Nacional del Logro Académico en Centros Escolares (Enlace), que encabeza la Secretaría de Educación Pública. En un desplegado, precisó que en el ejercicio de su autonomía mantendrá sus dos subsistemas: la Escuela Nacional Preparatoria y el Colegio de Ciencias y Humanidades, “con la organización, programas y regímenes vigentes”.



LA JORNADA
26/03/2009 ○ P. 34.

Frente a la grave crisis económica que vive el país, integrantes del colectivo Redes Universitarias alertaron sobre la posibilidad de que miles de estudiantes se vean afectados, pues muchos aún dependen económicamente de sus familias para continuar sus estudios y corren el riesgo de engrosar las cifras de la deserción escolar. En tanto, Agustín Rodríguez del STUNAM, afirmó que en los próximos meses se presionará más la demanda de lugares en escuelas públicas debido al número de estudiantes que dejarán las instituciones privadas.



LA JORNADA
26/03/2009 ○ P. 34.

Por segundo año consecutivo, la UNAM no participará en la Evaluación Nacional del Logro Académico en Centros Escolares (Enlace), la cual se aplicará del 31 de marzo al 2 de abril a alumnos del tercer año de bachillerato. Sergio Alcocer Martínez, secretario general de la casa de estudios, agregó que la UNAM tomó dicha determinación porque “no consideramos que este sea el instrumento adecuado para medir y, sobre todo, para proponer modificaciones y mejoras al sistema educativo nacional”.



LA JORNADA
28/03/2009 ○ P. 37.

El rector, José Narro Robles, señaló que ante la grave crisis económica que enfrenta el país se ha presentado una demanda histórica en el número de aspirantes a ingresar. Por ello, se calcula que al menos 155 mil de quienes desean cursar una licenciatura en esa casa de estudios no tendrán lugar, pues este 2009 se prevé una demanda de al menos 170 mil jóvenes y hay sólo 15 mil espacios.



LA JORNADA
28/03/2009 ○ P. 7.

El rector, José Narro Robles, afirmó que mantendrá una “permanente exigencia” para que se esclarezcan los hechos de la matanza del 2 de octubre de 1968 y se conozca “a fondo la verdad histórica”. Lo anterior, luego de que se dio a conocer la decisión de un tribunal colegiado de exonerar al ex presidente Luis Echeverría Álvarez del delito de genocidio, con lo que quedó absuelto de los cargos que le imputó la extinta Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado.



LA JORNADA
29/03/2009 ○ P. 38.

La atención a una creciente demanda de cobertura en educación superior en México debe tener una respuesta integral y colectiva en la que participen, de manera conjunta, el mayor número de instituciones públicas de educación superior, afirmó Rosaura Ruiz, secretaria de Desarrollo Institucional de la UNAM, quien reconoció que actualmente sólo se atiende a uno de cada cuatro jóvenes que deben cursar una licenciatura, y hay preocupación por saber dónde están los otros tres y cómo vamos a atenderlos.



LA JORNADA
30/03/2009 ○ P. 37.

Pese a que la UNAM aumentó su oferta 6.3 por ciento, la demanda de aspirantes creció 9.2 por ciento en relación con 2008, por lo cual se llegó a la cifra histórica de 105 mil 102 jóvenes que no tendrán lugar y presentaron examen en el primer periodo, de acuerdo con la publicación de resultados emitidos ayer por la institución en Internet. Según el informe de ingreso, 114 mil 462 jóvenes aspiraron a un lugar en la primera evaluación, mientras el año pasado la cifra fue de 104 mil 814.



LA JORNADA
31/03/2009 ○ P. 37.

Debido a que miles de estudiantes se quedan sin lugares en las universidades públicas no sólo es urgente abrir nuevas instituciones, sino ampliar las existentes, como podría ser la creación de un nuevo campus de la UNAM, expresaron rectores, especialistas y la Secretaría General de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) al destacar que lo anterior se debe hacer con base en estudios rigurosos, ya que de lo contrario únicamente se crearían instituciones “al vapor” o “elefantes blancos”.



LA JORNADA
31/03/2009 ○ P. 37.

Estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México acudieron ayer a emitir su voto para renovar un tercio del Consejo Universitario, proceso que no estuvo exento de acusaciones entre las planillas, ya que mientras unos hablaban de gastos de campaña desiguales otros citaban el envío de correos electrónicos “descalificatorios” y de denuncias de presunto financiamiento del Partido Acción Nacional (PAN) a un grupo.



LA JORNADA
02/04/2009 ○ P. 2A.

Marcos Moshinsky Borodiansky, destacado físico e investigador emérito de la UNAM, murió ayer a los 88 años de edad en la ciudad de México poco antes del medio día, confirmó la dirección de Comunicación Social de esa casa de estudios. Sus restos fueron velados en una sinagoga de la colonia Roma, adonde acudieron familiares y amigos. Fue uno de los científicos universitarios más galardonados: fue reconocido con los premios Príncipe de Asturias (1988), Bernardo Houssay (OEA, 1990), y de Ciencias UNESCO (1997).



LA JORNADA
03/04/2009 ○ P. 18.

En un reconocimiento al escritor y periodista Miguel Ángel Granados Chapa, el rector de la UNAM, José Narro Robles, señaló que, ante una situación tan compleja como la que enfrenta el país, los medios de comunicación cumplen un papel fundamental para una sociedad que requiere de información objetiva, veraz y oportuna. Agregó que a veces pareciera que México no tiene quién le hable, y eso es preocupante, pero también lo es que pudiera parecer que la nación no tiene quién la escuche.



LA JORNADA
10/04/2009 ○ P. 29.

En un esfuerzo por incrementar la cobertura nacional en educación superior, al menos 15 universidades públicas trabajan en la optimización de sus instalaciones e insumos para atender a 10 mil jóvenes más, a través del sistema de enseñanza a distancia, con lo que se reducirá de 16 mil a 8 mil pesos el costo real por alumno, afirmó Francisco Cervantes Pérez, coordinador del subsistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



LA JORNADA
16/04/2009 ○ P. 34.

Por el bien de la enseñanza en el país y de las instituciones públicas “deseo que le vaya muy bien”, señaló el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), José Narro Robles, en torno al nombramiento del titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP), Alonso Lujambio Irazábal, y afirmó que es “muy bienvenido a la defensa de la educación pública”, luego de su nombramiento oficial, el pasado 4 de abril, en sustitución de Josefina Vázquez Mota.



LA JORNADA
22/04/2009 ○ P. 43.

Con la desaparición de las materias de filosofía, impulsada por la reforma del gobierno de Felipe Calderón en el bachillerato, México estará en el umbral de un sistema y una sociedad “más autoritarios”, al cercenar la posibilidad de que un millón 900 mil estudiantes -a quienes impactará dicha modificación- reflexionen sobre su país de manera crítica y libre.



LA JORNADA
23/04/2009 ○ P. 7A.

No es suficiente festejar el Día Mundial del Libro “si no hay políticas claras sobre el libro, las editoriales, la lectura y todo lo que hay en torno a la industria”, afirmó el director general de bibliotecas de la UNAM, Adolfo Rodríguez Gallardo. El funcionario subrayó que la industria editorial en México se está quedando a la zaga, porque se producen 10 mil títulos al año, mientras que en España son 70 mil. Por ello, el país necesita una política general sobre el libro que promueva habilidades de lectura, fortalezca las bibliotecas públicas.



LA JORNADA
23/04/2009 ○ P. 45.

Catedráticas de la Facultad de Filosofía y Letras (FFL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) manifestaron su total rechazo a la desaparición de la filosofía en los contenidos curriculares del bachillerato, al señalar que es un “atentado” contra los jóvenes, pero también para México, pues al eliminar este estudio se condena a las próximas generaciones a convertirse en “simples máquinas de hacer dinero”.




LA JORNADA
24/04/2009 ○ P. 5A.

“Sin cultura un país no avanza, sin cultura un país no es, sólo está. Sin cultura un país está condenado al rezago. La cultura tiene que impulsarse y parte de ella está en el libro”, afirmó ayer José Narro Robles, rector de la UNAM, durante la visita que realizó al Centro Cultural Universitario (CCU), donde se desarrolló la Fiesta del Libro y la Rosa para celebrar el Día Mundial del Libro y el Derecho de Autor.



LA JORNADA
29/04/2009 ○

La UNAM dio a conocer la instalación formal del Comité Universitario para Atender la Emergencia Sanitaria, órgano responsable de informar a la comunidad de la máxima casa de estudios y a la sociedad en general las determinaciones que asuma la institución en los próximos días, en el contexto de la alerta de salud que vive el país. 

Sección a cargo de Carlos Arturo Flores Villela.



UNAM
Ideas en Libertad

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades



COLECCIÓN EDUCACIÓN SUPERIOR



Adquíralos en

Torre II de Humanidades, 4º piso

Ciudad Universitaria

Tel. (52) 55 5623 0203

Fax (52) 55 5623 0426

www.etienda.unam.mx

libreria.ceitch.unam@gmail.com

www.ceitch.unam.mx

**Además 4 tomos del
Encuentro de Especialistas
en Educación Superior**

53 autores, 51 ponencias, 125 propuestas argumentadas

Daniel Cazés Menache, Eduardo Ibarra Colado y Luis Porter Galetar

(coordinadores)



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades



Novedades Editoriales



COLECCIÓN ALTERNATIVAS
Agua: usos y abusos.
La hidroelectricidad en Mesoamérica
Gian Carlo Delgado Ramos
2008, 1ª reimpresión, 201 pp.

Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas (1930-1994)
María del Carmen Legorreta Díaz
2008, 398 pp.



La comunicación en México. Una agenda de investigación
Aimée Vega Montiel (coordinadora)
2009, 360 pp.

BIBLIOTHECA MEXICANA HISTORIAE SCIENTIARUM
Sumario compendio de las cuentas de plata y oro que en los reinos del Perú son necesarias a los mercaderes y a todo género de tratantes. Con algunas reglas tocantes a la Aritmética
Juan Díez Freyle / Estudio histórico de Marco Arturo Moreno Corral / Estudio del contenido matemático de César Guevara Bravo
2008, 318 pp.

COLECCIÓN DEBATE Y REFLEXIÓN
El exilio latinoamericano en México
Carlos Vejar Pérez-Rubio (coordinador)
2008, 166 pp.



El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia
Norma Blázquez Graf
2008, 148 pp.

Innovación y empresa. Estudios históricos de México, España y América Latina
Guillermo Guajardo Soto (coordinador)
2008, 396 pp.



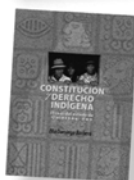
Foro sobre la Despenalización del aborto. Respuesta social frente a las controversias constitucionales
Javier Flores (editor)
2009, 425 pp.

Contra el oscurantismo: defensa de la laicidad, la educación sexual y el evolucionismo
Julio Muñoz Rubio (coordinador)
2009, 398 pp.

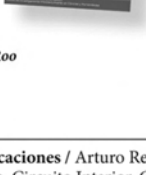


Imágenes en la ciencia. Ciencia en las imágenes
Elke Köppen (coordinadora)
2009, 123 pp.

Televisión encantada. Publicidad política en México
Julio Juárez Gámiz
2009, 173 pp.



COLECCIÓN DERECHO Y SOCIEDAD
Constitución y derecho indígena. El caso del estado de Quintana Roo
Elia Domingo Barberá
2008, 123 pp.



COLECCIÓN DIVERSIDAD FEMINISTA
Metodología de la investigación feminista
Martha Patricia Castañeda Salgado
2008, 131 pp.

COLECCIÓN EDUCACIÓN SUPERIOR
Memoria universitaria
Daniel Cazés Menache
2008, 491 pp.



COLECCIÓN EL MUNDO ACTUAL: SITUACIÓN Y ALTERNATIVAS
Guerra por lo invisible. Negocio, implicaciones y riesgos de la nanotecnología
Gian Carlo Delgado Ramos
2008, 430 pp.

El presente como historia. Crisis, cultura socialista y expansión imperialista
José Guadalupe Gandarilla Salgado
2008, 113 pp.

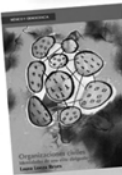
La energía en México. Situación y alternativas
John Saxe Fernández (coordinador)
2009, 371 pp.



COLECCIÓN MÉXICO Y DEMOCRACIA
Organizaciones civiles y cambio político en México: socialización política y formas identitarias de una elite dirigente
Laura Loeza Reyes
2008, 235 pp.

Procesos de democratización en México. Balance y desafíos más allá de la alternancia
Diana Margarita Favela Gavia (coordinadora)
2008, 303 pp.

COLECCIÓN PROSPECTIVA GLOBAL
Miscelánea global: tareas internacionales de México
Jorge Eduardo Navarrete (coordinador)
2008, 422 pp.



Jornadas anuales de investigación 2006
Ma. Eugenia Alvarado Rodríguez, Gisela T. Mateos González y Rosa A. Morales Sarabia (coordinadoras)
2008, 416 pp.

VIDEOTECA DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
El futuro de Pemex. Análisis de la iniciativa de reforma energética
Coordinación académica: John Saxe Fernández
2008, Video (DVD), 225 minutos

La frontera de lo pequeño. Nanociencia y nanotecnología en la UNAM
Coordinación académica: Gian Carlo Delgado Ramos
2008, Video (DVD), 59 minutos

Luz Aurora Pimentel. Aportaciones a los estudios literarios en México: Modelos narrativos y literatura comparada
2009, Video (DVD), 27 minutos





ENCUENTROS ACADÉMICOS DEL CEIICH



Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
invita a las

JORNADAS ANUALES DE INVESTIGACIÓN 2009

temas temáticos
ENERO 2009:
*espacios híbridos
problemas políticos y sociales
retos de la ciencia y la tecnología
recursos en peligro
arte y sociedad
votos sociales*

21 AL 25 DE ENERO
9:00 A 14:00 HORAS
AUDITORIO DEL CEIICH
Torre 8 de Humanidades, 4º piso
Ciudad Universitaria, Ciudad Universitaria
www.ceiich.unam.mx

UNAM

Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
Proceso de democratización del siglo XXI
a través del LACMS y Servicios y Asesoría para la PIAE (SERVAPIAE)
invita a las

Jornada sobre el movimiento social de Atenco, Estado de México

Derechos humanos y criminalización de la protesta

Jueves 19, febrero 2009
11:00 a 14:00 horas
Auditorio del CEIICH
Torre 8 de Humanidades, 4º piso
Ciudad Universitaria, Ciudad Universitaria
Informes:
Departamento de Cultura, María Guadalupe Cordero / Tel. 5623 3027 / mguadalupe@ceiich.unam.mx

Participan:
Jorge Calvo Ríos
Miguel Armando López Leyva
Damián Camacho
Alberto Salas Castro
J. Luis Arriaga
Molina Margarita Fajeta Gavira
Vicente García Zapata

UNAM

Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
en el marco de la Programación Interdisciplinaria en el Área de Ciencias y Humanidades
invita a las

GUERRAS Y PROPAGANDA: EL LEGADO DE BUSH

Alejandro Pizarroso Quintero
Universidad Complutense de Madrid

Martes 3 de febrero de 2009 / 12:00 horas
Torre 8 de Humanidades, 4º piso
Ciudad Universitaria, Ciudad Universitaria
Informes:
Departamento de Cultura, María Guadalupe Cordero / Tel. 5623 3027 / mguadalupe@ceiich.unam.mx

UNAM

Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
en el marco de la Programación Interdisciplinaria en el Área de Ciencias y Humanidades
invita a las

IV COLOQUIO INTERNACIONAL EN CIBERCULTURA Y COMUNIDADES EMERGENTES DE CONOCIMIENTO LOCAL Y DISCURSOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES

del 22 al 24 de febrero de 2009
El Colegio de San Luis, A.C.
Torre 8 de Humanidades, 4º piso
Ciudad Universitaria, Ciudad Universitaria

Participan:
Jorge Calvo Ríos
Miguel Armando López Leyva
Damián Camacho
Alberto Salas Castro
J. Luis Arriaga
Molina Margarita Fajeta Gavira
Vicente García Zapata

UNAM

Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
en el marco de la Programación Interdisciplinaria en el Área de Ciencias y Humanidades
invita al

Seminario sobre el libro en preparación La crisis de las utopías de Víctor Flores Olea

ABRIL 2009

Jueves 12 / 11:00 horas
El marxismo occidental
con María Teresa Cordero, Esther Escobedo y Luis Arredondo

Martes 18:
La URSS y su colapso
Teresa Cordero, María Teresa Cordero, China: del socialismo al capitalismo
María Teresa Cordero, Esther Escobedo y Luis Arredondo

Martes 19:
Las destrucciones del capitalismo
David Barro y Víctor Flores Olea

Jueves 19:
Las transformaciones en América Latina
Pablo González Casanova y Víctor Flores Olea

Martes 24:
La necesidad de la utopía
Luis Arredondo y Víctor Flores Olea

11:00 y 12:30 horas
Auditorio del CEIICH
Torre 8 de Humanidades, 4º piso, Ciudad Universitaria, Ciudad Universitaria
Informes:
Departamento de Cultura, María Guadalupe Cordero / Tel. 5623 3027 / mguadalupe@ceiich.unam.mx

UNAM

Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
en el marco de la Programación Interdisciplinaria en el Área de Ciencias y Humanidades
invita al

Ecología política de la minería en México

aspectos socioeconómicos, legales y ambientales

Martes 10 marzo 2009
10:00 horas
Auditorio del CEIICH
Torre 8 de Humanidades, 4º piso
Ciudad Universitaria, Ciudad Universitaria

Informes:
Departamento de Cultura, María Guadalupe Cordero / Tel. 5623 3027 / mguadalupe@ceiich.unam.mx

MESAS
1. Radiografía espacial, económica y ambiental de la minería nacional
2. Las mineras en acción: estudios de caso en México
3. Aspectos legales, sociales y de defensa ante proyectos mineros

UNAM

DERECHOS HUMANOS y COMUNICACIÓN

Human Rights and Communication
Ciudad de México / Mexico City



Universidad Nacional Autónoma de México



Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
International Association for Media and Communication Research
www.iamcr.org



UNAM
POSGRADO
Ciencias Políticas y Sociales

DIFUSION
CULTURAL
UNAM

TVU
teveunam



COMPUTO
SCIENTIFICO
CIIH



CE
Centro de Estudios
de la Ciudad de México

Naciones Unidas
Derechos Humanos
MÉXICO



Casa abierta al tiempo
CENTRO
HISTÓRICO

TLA
TE
LO
CO



Ciudad
México
Agencia de Promoción

Secretaría
de Turismo
Ciudad de México

ALIC

UNIFEM

AMEI

amic

UACM

INCOM UNB