

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

COORDINADOR
Juan Nadal Palazón

PERSONAL ACADÉMICO ADSCRITO
AL SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

Mauricio Beuchot
Tatiana Bubnova
Manuel Lavaniegos
Ricardo Martínez Lacy
Consuelo Méndez Tamargo
Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh
Rafael Mondragón
Juan Nadal Palazón
Silvana Rabinovich
Alberto Vital
Verónica Volkow

SERVICIO SOCIAL

Ana Victoria García Tapia
Iván Genaro Calzada

Las imágenes que ilustran las secciones de este número son
obra fotográfica de León Boltvinik

PRESENTACIÓN DOSSIER: Sin título (detalle), Amecameca de Juárez, 2017
ARTÍCULOS DOSSIER: Sin título (detalle), Desierto de los Leones, 2015
NOTAS: Sin título (detalle), Chihuahua, 2019
DIVERSA: Sin título (detalle), Chihuahua, 2018
RESEÑAS: Sin título (detalle), Chihuahua, 2018

IMAGEN DE LA PORTADA
Camino, Manuel Ramírez, s. f.

DIRECCIÓN LEGAL: Seminario de Hermenéutica, Instituto de Investigaciones Filológicas,
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

CORREO ELECTRÓNICO: interpretatio@unam.mx

VERSIÓN ELECTRÓNICA: <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio>

 INTERPRETATIO
Revista de Hermenéutica

Publicación semestral
Seminario de Hermenéutica
Instituto de Investigaciones Filológicas

Volumen 5 | Número 2
septiembre 2020-febrero 2021



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Interpretatio
Revista de Hermenéutica
vol. 5, núm. 2 (septiembre 2020 - febrero 2021)
Publicación semestral
del Seminario de Hermenéutica
Certificado de Reserva de Derechos al Uso
Exclusivo del Título: 04-2016-050311331400-102

DIRECTOR FUNDADOR: Mauricio Beuchot

DIRECTOR DE LA REVISTA Y EDITOR RESPONSABLE: José Rafael Mondragón Velázquez

CONSEJO EDITORIAL

Sixto Castro
Universidad de Valladolid, España

Jesús Conill
Universidad de Valencia, España

Rafael Cúnsolo
Universidad del Norte/Santo Tomás
de Aquino, Argentina

Maurizio Ferraris
Universidad de Turín, Italia

Carlos Emilio Gende
Universidad del Comahue, Neuquén, Argentina

Jean Grondin
Universidad de Montreal, Canadá

Andrés Ortiz-Osés
Universidad de Deusto, España

Jorge Armando Reyes Escobar
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Stefano Santasilia
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

Blanca Solares
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Ambrosio Velasco
Universidad Nacional Autónoma de México, México

EDITORA ASOCIADA: Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh

SECRETARIA DE REDACCIÓN Y EDITORA TÉCNICA: Consuelo Méndez Tamargo

CUIDADO EDITORIAL DEL VOLUMEN: Maribel Madero Kondrat

DISEÑO DE INTERIORES Y MAQUETACIÓN: Guadalupe Martínez Gil

LOGOTIPO: Elsa R. Brondo e Itzel Nájera L. / DISEÑO DE LA PORTADA: Elsa R. Brondo

Interpretatio Revista de Hermenéutica, vol. 5, núm. 2 (septiembre 2020 - febrero 2021), es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México, en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México, teléfono 55 56 22 72 50, ext. 49181, URL: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio>>. Correo electrónico: interpretatio@unam.mx. Editor responsable: José Rafael Mondragón Velázquez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: 04-2016-050311331400-102. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 17190. ISSN: 2683-1406. Impresa en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C. V., ubicados en Calle 5 de Febrero, núm. 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México, el 1 de septiembre de 2020, con un tiraje de 200 ejemplares; tipo de impresión: digital, en papel Cultural 90 g para los interiores y papel Couché de 300 g para los forros. *El contenido de los textos es responsabilidad de los autores y no refleja forzosamente el punto de vista de los dictaminadores o de los miembros del consejo editorial. Se autoriza la reproducción de la revista (no así de las imágenes) con la condición de citar la fuente exacta y de respetar los derechos de autor.*

Distribuida por el Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad Universitaria, Zona Cultural, alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

D. R. © 2020, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Ciudad de México

www.iifilologicas.unam.mx / Teléfonos.: 55 5622 7347, 55 5622 7349

ISSN: 2683-1406

Impreso y hecho en México

Índice

Presentación del número | Presentation 9

Dossier: Nomado-lógicas de la justicia
Nomad-logics of Justice

Presentación del dossier | Dossier Presentation
SILVANA RABINOVICH 13

Artículos | Articles

SILVANA RABINOVICH

El vuelo del *Angelus Novus* por los campos de refugiados de Tinduf.
Cavilaciones benjaminianas | *Angelus Novus* Flying over the Tin-
dud Refugee Camps. Benjaminian Musings 17

JUAN HEIBLUM AMAYA

La traducción como otro panorama para la pedagogía | Translation as
an Alternative Panorama for Pedagogy 41

ANABEL MUÑOZ TREJO

La lectura apocalíptica de René Girard: catástrofe y esperanza | René
Girard's Apocalyptic Reading: Catastrophe and Hope 55

JORGE A. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ

Votar con los pies. Una respuesta a la crisis de la democracia | Vote with the Feet. A Response to the Crises of Democracy 73

GABRIELA MACEDO OSORIO

Atrevernos a imaginar y a tener miedo. Nuestra responsabilidad ante las generaciones futuras a partir del pensamiento de Günther Anders | Dare to Imagine and Be Afraid. Our Responsibility towards Future Generations Based on the Ideas of Günther Anders 97

Nota | Note

ANDREAS ILG

Hospitalidad y resistencia de las lenguas nómadas. Acerca de *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y saharauis* | Hospitality and Resistance of Nomad Languages. About *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y saharauis* 117

Diversa | Diverse

CÉSAR A. NÚÑEZ

Budapest, 1956: Adolfo Sánchez Vázquez, de la lingüística a la estética | Budapest, 1956: Adolfo Sánchez Vázquez, from Linguistics to Aesthetics..... 127

VERÓNICA VOLKOW

Réplica a Luis Garagalza | Replay to Luis Garagalza 149

SWAHA DAS, HARI NAIR y YOGENDRA 'SWARAJ' SHARMA

La *Bhagavad Gītā* y sus interpretaciones políticas modernas | The *Bhagavad Gītā* and its Modern Political Interpretations 169

MARÍA DE LAS NIEVES IBÁÑEZ IBÁÑEZ

La literatura enfrentada a la total pérdida de humanidad en episodios del siglo xx | Literature Confronted by the Total Loss of Humanity in the 20th Century's Episodes 185

ADRIÁN DÍAZ HILTON

Los niveles metaficcionales en *Pagliacci* | Metafictional Levels in *Pagliacci*..... 207

Reseñas | Reviews

Manuel Lavaniegos Espejo. *Los saberes de la modernidad. Aproximaciones desde el arte 2*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, IVÁN GENARO CALZADA 225

Mauricio Beuchot. *Acordes de hermenéutica en la historia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas, 2019, ALAIDE LUCERO RODRÍGUEZ y JESÚS NAVARRETE RUBIO 229

Graciela Fernández Ruiz. *Decir sin decir. Implicatura convencional y expresiones que la generan en español*. México, El Colegio de México, 2018, ENRIQUE MELÉNDEZ ZARCO 233

Normas editoriales de *Interpretatio*

***Interpretatio* Editorial Guidelines** 237

Presentación del número

Terminamos de preparar este número de *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* en un contexto difícil. El confinamiento obligatorio acarreado por la pandemia del Covid-19 también significó la posibilidad de desnormalizar las rutinas académicas comunes en los espacios de investigación, y de preguntarnos por el sentido de lo que hacemos. En ese contexto, no podemos dejar de agradecer la labor profesional y rigurosa de Iván Genaro Calzada y Ana Tapia, nuestros becarios de servicio social, así como de reconocer la entrega de Consuelo Méndez, nuestra secretaria de Redacción.

El artículo de Verónica Volkow regresa a un tema fundamental del Seminario de Hermenéutica: la relación entre hermenéutica y filología; llama Volkow a hacer un trabajo de duelo en torno de las pretensiones absolutistas de conocimiento de ciertas hermenéuticas del pasado e invita a una reconsideración de la hermenéutica que parte de la perspectiva de género y de la realidad latinoamericana. El trabajo de Swaha Das, Hari Nair y Yogendra Sharma no solo elabora un recuento de las interpretaciones que llevaron a que la *Bhagavad Gītā* se volviera el texto más representativo de los hindúes, sino que entrega una crítica de la lectura gandhiana de este texto que será de provecho para aquellos que, más allá de los estudios sobre la India, practican cotidianamente la acción directa no violenta en nuestro país. Además, publicamos una reconstrucción del pensamiento de juventud de Adolfo Sánchez Vázquez debida a la mano de César Núñez, cuyo epígrafe evoca la figura de Aralia López González, querida maestra a quien nuestra revista acaba de dedicar un dossier. El texto de Núñez resultará de interés tanto para aquellos que se han dedicado a la historia de las ideas estéticas en lengua española, como a los historiadores de la cultura de izquierda. La contribución de María de las Nieves Ibáñez Ibáñez no solo indaga en el uso de los diferentes “géneros de lo real” para dar cuenta de la experiencia de la deshumanización en los campos de concentración de Francia y Alemania durante la Segunda Guerra Mundial, sino que además ofrece una reflexión sobre los distintos modos de afrontar esta violencia, y así permite que sus reflexiones adquieran cierto grado de pertinencia más allá de la experiencia histórica de la que dan cuenta los textos. Finalmente, el trabajo de Adrián Díaz Hilton presenta un análisis hermenéutico y semiótico de la ópera *Pagliacci* que se hace cargo de la relación

entre la obra y las corrientes estéticas de la época, su texto dramático, la tensión y distensión melódico-armónica de su partitura y los distintos niveles de relación entre el plano ficticio y el plano real.

La obra fotográfica de León Boltvinik ilustra las secciones de este número. Paisajes que evocan una cierta soledad y, tal vez, la esperanza de que nuestros niños puedan habitarlos de mejor manera.

Comité editorial de *Interpretatio*
Revista de Hermenéutica

 *Dossier: Nomado-lógicas*
de la justicia

Nomad-logics of Justice



Presentación del *dossier*¹

Nota: Escribo esta presentación en el encierro forzoso al cual nos condenó la pandemia del coronavirus que se expandió, entre otras razones, por haber confundido la frenética movilidad sedentarista del capital con el nomadismo...

El presente *dossier* está inspirado en el “Tratado de nomadología” de Deleuze y Guattari. El itinerario aparece marcado por seis ejercicios de una ciencia *ambulante*.² Desde distintas perspectivas y autores, este conjunto de textos traza un posible mapa de caminos hacia una *heteronomía* a la que entendemos como “justicia *del otro*”. Dicho cambio radical de perspectiva (que no busca compartir con otros el propio concepto de justicia, sino dejarse enseñar) se logra cuando reconocemos que el orden que consideramos justo perpetra una constante injusticia sobre muchísimos *otros*.

Las páginas que siguen invitan a transitar por el entrecruzamiento de dos concepciones muy diversas de la heteronomía: la trascendente, propuesta por Levinas, y la inmanente, defendida por Deleuze y Guattari. Cinco artículos y una nota, desde lecturas muy distintas, se presentan aquí al modo de rutas nómadas que sugieren posibilidades de aproximarnos a otras formas de escuchar la justicia *del otro*. Una advertencia para el lector distraído: estos caminos no caen en la trampa relativista porque se sujetan humildemente a la responsabilidad hacia todo *otro*: presente, pasado y por venir.

La nomado-lógica se inspira en la forma beduina de recorrer el espacio liso del desierto, que no se somete a las estriaciones estipuladas por la política del Estado. Solo quien no teme a su fragilidad, y la asume amorosamente, al modo de los beduinos, es capaz de reconocer en la *badía* un lugar de vida. El primer artículo evoca una visita a los campos de refugiados saharauis en Argelia de la mano del ángel de la historia benjaminiano, que constata el asedio del “progreso”; el segundo, propone a la *traducción* —en clave de Levinas— para ofrecer un horizonte nomadológico —crítico— a la pedagogía

¹ Además de agradecer la hospitalidad de *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, se agradece en este *dossier* a DGAPA-UNAM, Proyectos PAPIIT IN 402317 “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje” e IN40119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”.

² Cf. Deleuze y Guattari (2015). *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos: 378.

freireana; el tercero aborda catástrofe y esperanza en la teoría mimética girardiana para desmontar la trama sacrificial que sostiene la violencia de nuestro orden; el cuarto hace una crítica nomadológica al concepto de ciudadanía en la democracia institucional desde las comunidades sin Estado, y el quinto artículo muestra la vigencia (y la urgencia) del pensamiento de Günther Anders a manifestar el miedo al incontrolable “progreso” como un acto de heterónoma responsabilidad de nuestra civilización hacia las generaciones por venir. El *dossier* cierra en el desierto como lugar de acogida, con una reflexión sobre nomadismo y hospitalidad en las lenguas, en el lenguaje. El recorrido, entonces, parte de los campamentos de refugiados para llegar al corazón de la vida en los desiertos; la hospitalidad en el lenguaje marca el ritmo que propiciará las lógicas nómadas que hagan posible, desde el desierto, desarticular el orden injusto y “sedentarizante” que, en una aceleración incontrolable, está asolando al planeta.

Silvana Rabinovich
Editora del *dossier*

 Artículos | Articles



El vuelo del *Angelus Novus* por los campos de refugiados de Tinduf. Cavilaciones benjaminianas¹

Angelus Novus Flying over the Tinduf Refugee Camps. Benjaminian Musings

Silvana Rabinovich

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

silvanarabk@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9648-4155

Resumen: Walter Benjamin comparaba a las citas con “salteadores” en medio del camino de lectura. En el presente artículo, un tiempo de interrupción que acostumbra a sacar de contexto palabras lejanas marcará el ritmo de la escritura, rememorando una experiencia de *hospitalidad* entre los nómadas. Así, en un ejercicio de memoria crítica cuya figura emblemática es el ángel de la historia benjaminiano, evocaremos algunas visitas a los campos de refugiados del Sáhara Occidental. Entre figuras derridianas de *hos(ti)pitalidad*, autores de latitudes lejanas, como el poeta palestino Mahmud Darwish, el escritor argentino Juan José Saer o el naturalista francés Théodore Monod, entre otros, se darán cita en las páginas que siguen intentando explicar el imposible vuelo del *Angelus Novus*.

Palabras clave: Sáhara Occidental, campos de refugiados, nómadas, hospitalidad, *Angelus Novus*

Abstract: Walter Benjamin used to compare quotes with “waylayers” in the path of reading. In the present article, putting distant words out of context will set a constantly interrupted rhythm of writing, emulating the experience of *hospitality* among nomads. Thus, in an exercise of critical memory whose emblematic figure is the Benjaminian Angel of History, we will evoke visits to the refugee camps in Western Sahara. Among Derridian figures of *hos(ti)pitality*, authors from distant places, such as the Palestinian poet Mahmud Darwish, the Argentinian writer Juan

¹ Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del Proyecto PAPIIT IN 40119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”.

José Saer, or the French naturalist Théodore Monod, among others, will be gathered in quotes in these pages that will keep on trying to explain the impossible flight of *Angelus Novus*.

Keywords: Western Sahara, refugee camps, nomads, hospitality, *Angelus Novus*

Recibido: 30 de agosto de 2019

Aceptado: 23 de noviembre de 2019

Aterrizaje

Tinduf es una base aérea militar ubicada en el extremo occidental de Argelia. Allá llegan y despegan también aviones civiles. Un número considerable de los pasajeros de la línea aérea comercial que arriba a ese lugar tiene por destino los campos de refugiados del Sáhara Occidental, a los cuales se accede por tierra y con escolta saharauí. Se trata de un territorio cedido por el gobierno argelino a la República Árabe Saharaui Democrática (RASD), que tiene la particularidad de ser, desde su proclamación en 1976, una *república en el exilio*. En lo que sigue, proponemos una revisita a los campos de refugiados por el bias de ciertas paradojas que entrañan una añeja injusticia.

Trabalenguas colonial: Con una excolonia recolonizadora... Colón “descolonializó”

No prometeros algo, sino comprometerme con la historia. Nuestro partido estará con vosotros hasta la victoria final.

Felipe González al pueblo saharauí, 14/11/1976

Te olvidaste de la Historia, alguien que no perdona. Recuerda lo que ha pasado, aunque ya no haya remedio. ¡Felipe, escúchame lo que te canto y te digo! Te creímos de verdad y fallaste al completo. Mira, que la espina se oculta entre pétalos de rosa ¡Oh Felipe, Felipe! Y su veneno es mortal.

Mariem Hassan,² “La espina”

² Respuesta de Mariem Hassan, en forma de cantata popular, al discurso que Felipe González pronunció el 14-11-1976 en los campamentos de refugiados saharauís de

Territorio fallidamente descolonizado por España en 1975, el Sáhara Occidental (aún hoy considerado desde el punto de vista jurídico bajo administración española) está ocupado por el reino de Marruecos. La ocupación se dio a partir de un llamado que hizo ese mismo año el rey Hassan II a la población civil marroquí, para emprender la “marcha verde” a fin de colonizar los territorios del pueblo beduino hispanoparlante (Barona y Arenas 2016: 59). Acudieron a este llamado unos 350 000 marroquíes, que cruzaron la frontera hacia el sur (Beristáin *et al.* 2015: 12). Tierra rica en fosfatos, petróleo, gas, célebre por la codiciada pesca en sus costas, así como por las napas de agua dulce (donde los verdaderos zahoríes son camélidos), el Sáhara Occidental fue entregado por España a Marruecos y Mauritania (Martínez 1991). Esto ocurrió el 14 de noviembre de 1975, en Madrid, en un acuerdo tripartito secreto que traicionaba la promesa previa hecha a los representantes legítimos del pueblo saharauí, excluidos de dicho pacto: el Frente Polisario.³ Las vanas promesas de Felipe González, así como el reclamo en la voz rebelde de la cantante Mariem Hassan (ambos citados en el epígrafe), aluden a una responsabilidad que el político español ignoró cuando asumió el poder.

Ese año, hombres y mujeres combatientes salieron de su territorio con una considerable población de todas las edades que fue bombardeada por la fuerza aérea marroquí con napalm y fósforo blanco mientras buscaban refugio por el desierto (Beristáin *et al.* 2015: 17 y ss.). El 27 de febrero de 1976, en Bir Lehlu, se proclamó la independencia de la RASD.⁴ La otra parte de la población permanece desde entonces bajo un régimen de ocupación que viola los derechos de los pobladores originarios con notoria crueldad (Beristáin y González 2012). La *máquina de guerra* beduina (Deleuze y Guattari 2015: 359 y ss.), conocedora del territorio como solo los nómadas pueden hacerlo, desgastaba al ejército de la excolonia francesa ocupante, que en 1991 pidió una tregua para dar paso a un referéndum de autodeterminación, que el Frente Polisario aceptó, deponiendo las armas.

Tinduf. Letra en Schubert-Wurr y Domínguez (2017: 163). Música en: <<https://www.youtube.com/watch?v=cgWnazvAlzI>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

³ Para su descolonización, la *Yema'a*, consejo de ancianos que representaron al pueblo saharauí ante la colonia española, cedió su representación al Frente Polisario (Frente de Liberación de Saguia al Hamra hasta Río de Oro). Cf. Carolina Jiménez Sánchez, 2014.

⁴ República Árabe Saharaui Democrática.

Un armisticio... ¿para proteger las minas antipersonas?

En el centro clandestino de Kalaat M'gouna, donde todo estaba prohibido, se hizo el único referéndum de autode-terminación realizado hasta ahora. No necesitaron reso-luciones de Naciones Unidas, siempre incumplidas. Solo la voluntad. La expresión de una libertad que aún hoy en día espera, empuja y defiende la vida.

Beristáin, "Memorias nómadas"

Hoy, el pueblo saharauí está dividido por un muro hecho de piedras, arena, alambres de púas, trincheras y radares cuya longitud es de 2 720 km, construido por Marruecos en seis etapas, entre 1980 y 1987. De apenas dos metros de altura y compuesto de elementos poco sofisticados, este muro impide el re-torno de los exiliados, por estar completamente "sembrado" con entre siete y diez millones de minas antipersonas y anticarros (Braica 2006: 3). La po-blación saharauí, según el comandante Habuha Braica, es "el grupo humano amenazado por más minas por persona del mundo" (2006: 3). También los animales no humanos lo están, y eso es un dato fundamental para la vida de una población de raigambre nómada.

Los exiliados, acogidos por Argelia por razones administrativas de la ONU, se establecieron en cinco campamentos de refugiados o wilayas que llevan los nombres de sus lugares añorados: Samara, El Ayún, Dajla, Ausserd y Bojador. Depuestas las armas, la Minurso (Misión de Naciones Unidas para el Refe-réndum del Sáhara Occidental) se comprometió a propiciar la votación para la autodeterminación del pueblo saharauí. En dicho referéndum, los árabes hispanófonos de lengua materna hasanía, deberían decidir si volverse una región autónoma de Marruecos (país francófono, de lengua dariya) o una re-pública completamente independiente. Desde 1991 la política marroquí (que se beneficia de la explotación de fosfato, petróleo, gas y pesca saharauis por parte de compañías multinacionales) vicia el mecanismo de referéndum pro-longando el exilio de la mitad de la nación saharauí y sometiendo a la otra mitad, que está bajo su ocupación, a constantes vejaciones a los derechos humanos.⁵ Llama la atención que la ONU no insista en la urgencia humani-

⁵ El caso emblemático de la luchadora por los derechos humanos Aminetu Haidar estuvo en las noticias en 2010 por una huelga de hambre de 32 días (y por eso se la

taria de desminar el vasto territorio lindante con el muro. Por el contrario, sorpresivamente, a finales de 2018 las dos ONG encargadas de dicha tarea rescindieron unilateralmente y sin explicaciones contratos que debían durar dos años más, quedando únicamente bajo proceso de desminado el paso reservado a la Minurso.⁶ Da la impresión de que la Minurso custodia las minas de Marruecos en lugar de buscar por todos los medios la realización efectiva del referéndum que explica su presencia en el lugar.



Infografía con imagen del muro, realizada por Olivia Mora para la embajada de la RASD en México (2013).

conoce como la Gandhi africana). El motivo de dicha huelga fue que las autoridades de Marruecos le negaron la entrada a su tierra, pues había escrito en su formulario de entrada al aeropuerto de El Ayún “nacionalidad saharauí” en lugar de “marroquí” (Moya 2010).

⁶ En una entrevista que tuvo lugar el 10 de marzo de 2018, Malainin Mohamed Brahim, director de SMACO (Saharawi Mine Action Coordination Office), informó a los miembros del mencionado proyecto PAPIIT que el NPA (Norwegian People’s Aid) había interrumpido abruptamente sus actividades, dejando minas descubiertas sin desactivar, e impidiendo a los saharauíes usar el equipo que, según dijeron, sería enviado a Angola. Asimismo, nos confirmó que la única compañía que continuaba la tarea de desminado sería DML (Dynasafe Minetech Limited), cuyos equipos son directamente financiados por la Minurso y sirven estrictamente a sus necesidades. Esto es sumamente peligroso: las dunas se mueven con el viento cubriendo lo descubierto y descubriendo otras minas activas. Dejar minas descubiertas sin desactivar es un acto criminal.

Desobediencia debida

[...] parecía imposible, pero lo hicimos.

Beristáin, “Memorias nómadas”

Además de la ayuda proveniente de instituciones internacionales, llama la atención el compromiso inquebrantable de numerosas organizaciones de la sociedad española que asumen la responsabilidad ignorada por los distintos gobiernos españoles centrales por más de 43 años. Programas como “vacaciones en paz” estrechan lazos entre familias y permiten a los niños saharauis salir del durísimo verano de la Hamada argelina hacia España: familias de acogida que se adoptan mutuamente en actos sostenidos de hospitalidad genuina, universidades españolas que dedican programas y sostienen convenios con la red educativa saharauí en todos sus niveles, y apoyan en tareas de defensa de los derechos humanos en los territorios ocupados y asesoran a los familiares de presos y desaparecidos. Incluso en niveles medios de gobierno, las comunidades de España se hacen responsables a través de diversos programas. Por otra parte, médicos sin fronteras, artistas, ingenieros sin fronteras, maestros y médicos cubanos —y de otras nacionalidades— expresan efectivamente su solidaridad incondicional con el pueblo saharauí que resiste sin violencia a la injusticia. Cabe destacar que Cuba ha desempeñado ininterrumpidamente, aun en su “periodo especial”, un papel clave en la educación de los niños y jóvenes saharauis, acogiéndolos en diversas escuelas hasta completar estudios de nivel universitario. Además, otros países de nuestro continente, como Venezuela, también se solidarizan con la educación en los campamentos.⁷

El tránsito de activistas, políticos y personas solidarias del mundo que, por décadas y sin pausa, visitan los campamentos de refugiados, propició que, en los últimos años, la población de Tinduf haya crecido debido al desarrollo comercial. Este dato suscita preguntas: ¿puede extenderse por décadas el estatuto de “refugiado”? ¿Qué es lo que *crece* con el “crecimiento económico” en el desierto?

7 Sorprende al visitante latinoamericano ver en un paisaje sahariano la imagen de Simón Bolívar con su nombre escrito en letras árabes, al frente de una escuela, fundada en 2011 por el gobierno de Venezuela.

Normalización de lo anómalo

[...] nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos.
Arendt, “Nosotros, los refugiados”

Aunque, por definición, el estatuto de *refugiado* es temporal —efímero— el pueblo saharauí ha visto nacer en esos campos a dos generaciones. *Acorralado* 43 años en los campamentos de ACNUR, ubicados en la *hamada* argelina. Paradójicamente, siendo la parte más inhóspita del desierto —su nombre designa la nada—, la *hamada* asila a un pueblo beduino que hace de la hospitalidad su forma de resistencia. En efecto, durante este mal llamado “alto al fuego” con el reino de Marruecos, que mantiene a la otra mitad del pueblo bajo una ocupación criminal (Beristáin y González 2012, Beristáin y Etxeberria 2013),⁸ los saharauis *politizan* hoy esta tradición ancestral para dar a conocer su causa. De “este lado” de un muro infame, desde un exilio prolongado por los organismos internacionales,⁹ la RASD ve a la Minurso postergar desde 1991 su referéndum de autodeterminación (promesa por la cual el Frente Polisario depuso las armas).¹⁰

“Sedentariza y controlarás”: con el pretexto de la ayuda internacional (cuya importancia aquí no se cuestiona), los nómadas son sedentarizados y obligados así a permanecer en una dependencia que los sitúa en las antípodas de su tradición trashumante, caracterizada por ser radicalmente insumisa (Ibn Jal-

⁸ El video de Democracy Now, *Four days in occupied Western Sahara* presenta una investigación nutrida y valiente por parte de Amy Goodman y su equipo, publicado en agosto de 2018, en <https://www.youtube.com/watch?v=smg97ib_yfM>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

⁹ <<https://peacekeeping.un.org/es/mission/minurso>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

¹⁰ Aprobada por unanimidad el 29 de abril de 1991, la resolución 690: “[...] 2. Expresa su apoyo total a los esfuerzos del Secretario General en relación con la organización y supervisión por las Naciones Unidas, en cooperación con la Organización de la Unidad Africana, de un referéndum de libre determinación del pueblo del Sáhara Occidental, de conformidad con los objetivos mencionados en el informe del Secretario General. [...] 4. Decide establecer bajo su autoridad una Misión de las Naciones Unidas para el Referéndum del Sáhara Occidental [...]” en <<https://undocs.org/es/S/RES/690>> (1991), consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

dún 2008: 212 y ss.). En los campamentos de refugiados de Tinduf, en medio del estancamiento forzado del brío nómada, anida la obstinada esperanza de la liberación. Me referiré a continuación a *este lado* del muro minado, el que impide el retorno de los exiliados.¹¹

Hos(ti)pitalidad: una república en el exilio

Oh, [hay] bastante esperanza, infinita esperanza, solo que no para nosotros.

Kafka en Benjamin

De “este” lado,¹² el de los campos de refugiados, el Frente Polisario conduce la mencionada república en el exilio: la RASD, que ha sido reconocida por decenas de Estados entre los cuales, desde 1979, se cuenta a México.¹³ Se trata de una organización que lleva adelante una red de educación, salud, administración de la ayuda internacional, representación política, sobre todo con miras al reconocimiento del derecho del pueblo saharauí a su autodeterminación tanto en el nivel de política oficial con los Estados, como de su base social (el cultivo de la relación entre los pueblos, promoviendo las visitas de

¹¹ No podría hablar del otro lado porque no lo he visitado (hay trabas para entrar a quien estuvo en los campamentos de Argelia). Sin embargo, tanto por el valiosísimo trabajo que realizó, mientras le fue permitido entrar en los territorios ocupados, el psicólogo Carlos M. Beristáin y su equipo, o por la información que llega desde allí por las redes sociales, como los jóvenes comunicadores de *Nushatta*, se puede apreciar el grado de violencia que padecen los saharauis bajo la ocupación marroquí, en <<https://noteolvidesdelsaharaoccidental.org/nushatta-foundation-clouds-of-tension-rise-in-western-sahara>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019. Por otro lado, en los campamentos de refugiados entrevistamos varias veces a miembros de Afapredesa (Asociación de Familiares de Presos y Desaparecidos del Sáhara Occidental). Datos importantes se muestran en el video de Democracy Now mencionado antes (nota 9).

¹² Expreso así el deíctico porque considero que los mexicanos nos encontramos “del mismo lado” de otro muro, es decir, de los impedidos de pasarlo (o, parafraseando la canción popular, de aquellos por encima de quienes pasó el muro). Los Tigres del Norte “Somos más americanos”: “yo no crucé la frontera, la frontera me cruzó”, en <<https://www.youtube.com/watch?v=LN3obcuaebo>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

¹³ El 8 de septiembre de 1979 México reconoció oficialmente a la RASD (lo anunció el entonces secretario de Relaciones Exteriores, Jorge Castañeda, y desde ese año se establecieron las relaciones diplomáticas entre ambos países).

invitados, organizaciones y delegaciones a los campamentos). Así, la *hospitalidad* —tradicional— se actualiza como forma de *resistencia*. De las tensiones etimológicas propias de la “hospitalidad” que nos han sido reveladas por Benveniste (1966: 87 y ss.), en cuyo seno conviven *hospes* y *hostis*, Derrida (2000) acuñó el neologismo *hostipitalidad* (para distinguir la “hospitalidad de invitación” de la “hospitalidad de visitación”). Me interesaría señalar aquí cómo este entrecruzamiento de hospitalidad y hostilidad se manifiesta en la experiencia de los refugiados saharauis. Se trata de la visitación (o asedio) del “progreso” (que se resume en la acumulación de las mercancías) en su afán por tomar como *rehén* a la *máquina de guerra* nómada (Deleuze y Guattari 2015: 384 y ss.) que habita la memoria transgeneracional.

(F)utilidad del asistencialismo

Un viejo camión de la llanura alcanza, por las vicisitudes de su propia evolución, ese estatuto envidiable de objeto único que es la finalidad del arte, y las cimas de lo sublime no están lejos cuando, después de una larga carrera terrestre, naufraga, inmovilizado y recubierto de herrumbre, como Job del polvo rojizo que arrojaba por encima de su cabeza, en algún patio trasero recubierto de hierba salvaje, ya despojado del atributo esterilizante de la utilidad.

Saer, “El río sin orillas”

El malestar de 43 años de refugiados tiene algunos visos intergeneracionales dolorosos. La generación del exilio guarda dignidad mientras padece todo tipo de dolencias: llagas de una memoria atroz provocada por los estragos de las minas, los bombardeos con napalm y fósforo blanco.¹⁴

¹⁴ Esta memoria brutal se actualizó en octubre de 2010, durante un mes, en los territorios ocupados. La primavera árabe inició en Gdeim Izik el 10 de octubre de 2010, a escasos kilómetros de la capital El Ayún, en el “campamento de la dignidad” y terminó el 8 de noviembre de 2010 con extrema violencia desplegada por las fuerzas marroquíes, presos políticos, tortura, muertes... Documental *Gdeim Izik. El campamento de la resistencia saharauí* (dir. Lluís María Güell 2011), en <<https://www.youtube.com/>

La generación que le sigue, cuando no logra *agenciarse*¹⁵ del “progreso” (como lo hacen quienes animan la escuela de cine,¹⁶ por ejemplo, o las Bibliotecas Bubisher,¹⁷ entre tantas iniciativas geniales), queda aplastada por un amasijo hecho de lo más opresor de la tradición con la artillería pesada de un consumismo que muestra de manera obscena su futilidad. Así, la *ayuda alimentaria* llega con las enfermedades que la tecnología adjunta en la *ayuda médica* buscará sanar.¹⁸ (El “indio” del poema lo dice cabalmente: “[...] y estaríamos aquí/ construyendo aún más si no fuera por los fusiles de Inglaterra y el vino francés y la influenza” [Darwish 2017: 22]).

Así, la ayuda humanitaria, aun cuando está guiada por las mejores intenciones, muestra el límite del altruismo (cuyo horizonte es la justicia *para* el otro, porque no logra intuir la justicia *del* otro...).¹⁹ Los claroscuros de la vida en los campamentos siguen el pulso de transformaciones problemáticas (Langa 2016: 93 y ss.). Siguiendo la figura del *Angelus novus* benjaminiano: el torbellino de la acumulación se enreda en las alas de la tradición nómada,

watch?v=KT48osFZsbY>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019. Para una versión novelada y crítica de esta historia, Mejía 2018.

¹⁵ Tomamos el término *agenciamiento* siguiendo la definición de Deleuze y Guattari: “todo conjunto de singularidades y de rasgos extraídos del flujo —seleccionados, organizados, estratificados— a fin de converger (consistencia) artificialmente y naturalmente: un agenciamiento, en este sentido, es una verdadera invención. Los agenciamientos pueden agruparse en conjuntos muy amplios que constituyen ‘culturas’...” (2015: 408).

¹⁶ Escuela de Formación Audiovisual del Sáhara Occidental “Abidin Kaid Saleh”, que se encuentra en el campamento de Bojador, en la cual se forman jóvenes saharauis que consideran al cine como una posibilidad de resistencia, para dar a conocer la situación de su pueblo en ambos lados del muro, en <<http://www.escueladecinedelsahara.org/>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

¹⁷ Proyecto de bibliotecas y bibliobuses en los cinco campamentos de refugiados. Allí los niños saharauis pasan las tardes después de la escuela ocupados en actividades que alientan la lectura de manera creativa y lúdica, en <<http://www.bubisher.org/>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

¹⁸ La situación de salud en los campos de refugiados es crítica. Se relaciona con las preocupantes condiciones sanitarias. No pudiendo autoabastecerse, dependen de una ayuda alimentaria que trajo consigo —además de la sedentarización para poder ser suministrada— productos industrializados que provocan enfermedades imposibles de curar por la medicina tradicional. Muchos jóvenes saharauis salen a estudiar medicina en países solidarios (Cuba es el principal) y, si bien es una gran ayuda, acaba con la confianza en la tradición de curación. La salud mental es un capítulo aparte. Los traumas por la violencia padecida, así como la vida suspendida por un referéndum postergado por más de cuatro décadas, presentan un panorama desolado.

¹⁹ Para más detalles de esta diferencia, consultar a Rabinovich 2018.

que insta a los *hijos de las nubes* (*aulad almezna*) a despojarse de todo bien superfluo. En nuestros tiempos industrializados dicha costumbre termina en regadíos de basura y suciedad (esto se explica porque tradicionalmente solo se desechaban residuos orgánicos...).

Queda al descubierto la (f)utilidad en la cual se funda la economía del “progreso”. Aquí la “F”, que en las tablas de verdad de la lógica designa lo falso, se antepone a la “utilidad” —meta de nuestra economía— para revelar su inherente insubstancialidad... Algo que Juan J. Saer calificó como los “acontecimientos descabellados” amasados por el “reino de la cantidad” (1991: 13).

La (f)utilidad económica marca un choque de temporalidades: la inmediatez impaciente de la proliferación de productos obsoletos por el capitalismo industrial irrumpe en la suspensión de una espera que sabe a olvido internacional. La temporalidad suspendida en la espera se esfuerza por subsistir en la eternidad del desierto a través del ejercicio de paciencia heredado en el ritual del té, emblema de la hospitalidad. En esta tradición, los nómadas resisten hospitalariamente a la hostilidad del “progreso” que llega para sedentarizarlos.

Contra el tedio de la miseria: ¿la acedia de la opulencia?

Es [...] la perfección insensata de la civilización europea, en la que ya no se sabe dónde termina el confort y dónde empieza la pesadilla, lo que me parece más cercano a la demencia.

Saer, “El río sin orillas”

Mi tercera visita a los campamentos saharauis tuvo como objetivo participar activamente en la red de enseñanza en los niveles universitario y preuniversitario: la Universidad de Tifariti es uno de los esfuerzos por la difusión de la realidad saharauí en aras del reconocimiento internacional y por el intercambio de saberes. La mencionada escuela preuniversitaria Simón Bolívar (que cuenta con una mayoría de maestros cubanos) forma jóvenes de entre 13 y 17 años, en español y en árabe, quienes desarrollan un pensamiento crítico y político sorprendentes.²⁰ Como siempre, la temporalidad beduina es reacia

²⁰ Aunque, por obvias razones, es frecuente la politización de los niños refugiados.

a las agendas y obliga a que todo programa se adapte a las posibilidades (que dependen tanto del siroco como de la factibilidad de reparación de viejos vehículos). Así, aquello que suele denominarse con la imposible expresión “tiempos muertos” revela el *tedio de la miseria* (cuya contraparte es la acedia de la opulencia, producto de nuestra cultura del ocio).²¹ Si el tiempo se dilata en la hamada en una espera de la liberación que cada día parece alejarse más; se tensa en el ritmo estresante de nuestras megalópolis, que busca saciar su gula en el consumo. El *tiempo del desierto* se acopla a la espacialidad de un suelo que se mueve (podríamos decir que las dunas, al compás del viento, se vuelven suelo trashumante) marcando el camino en clave de los pozos de agua. El *tiempo de la urbe* está signado por la velocidad paralizante de las pantallas; aquellos pozos de agua —señales en el camino para saciar la sed y continuar con vida— se transforman aquí en pesadas construcciones de centros comerciales que alimentan nuestro insaciable apetito de acumulación.

Los campamentos se encuentran en la bisagra entre estos dos mundos tan distintos. Allí el brío rebelde de los nómadas, destacado por Ibn Jaldún (2008: 212 y ss.), no siempre logra apearse de las hordas del “progreso” que lo asedian de manera obscena: la fiebre del consumismo pretende maniatar a los beduinos para obligarlos a beber de sus cloacas. Tristemente, a veces la impotencia y el enojo de esta generación nacida en el exilio se impacienta con los niños. La hospitalidad con el futuro se vuelve inimaginable, la insubordinación nómada, sedentarizada a fuerzas, a veces se deja vencer por la hostilidad. (El tedio de la miseria no se puede tapar con el hastío esterilizante de la opulencia...)

Florecer en el desierto

Aquí no crecen árboles ni plantas, pero florecen personas.

Dr. Castro

Sin embargo... la *máquina de guerra* no cesa de gestarse en todos lados. Esta es definida (Deleuze y Guattari 2015: 362) desde su “pura forma de exterioridad” respecto del aparato de Estado, al cual —según los filósofos— se suele

²¹ Esta reflexión fue gestada en una conversación con Omar Arach, con quien compartí mi primer viaje al Sáhara.



Centro de educación para las personas con diversidad cognitiva.
Campo de refugiados de Smara, 2015.

tomar como modelo de “interioridad”. La forma exterior al Estado se inspira en el concepto clave de *‘asabiya* o “fuerte cohesión” de Ibn Jaldún (2008: 216 y ss.). Esta última es una violencia sublimada en aras de la cohesión social y la defensa de la comunidad frente a los enemigos: núcleo de solidaridad que sostiene un orden político tribal itinerante.²²

Un ejemplo, en el campo de la educación, es el pensamiento crítico de los jóvenes de la escuela Simón Bolívar; otro lo proporciona un beduino apodado “Dr. Castro” (Buyemaa Abdelfatah Lahcen, médico formado en Cuba),²³ quien tomó a su cargo la educación de la sociedad saharauí a través de *los refugiados entre los refugiados*, esto es, personas con *diversidad cognitiva*. El Dr. Castro fundó una escuela diurna en la que se aprende la autonomía transmitiéndola a las familias a fin de que la sociedad saharauí sea hospitalaria con la diversidad humana. Frente a una burocracia de exilio —creada con las mejores intenciones de nuestra civilización— este sabio *pastor de cabras* ha logrado hacer de la educación algo extraordinario. Esto se debe a que su

²² En la traducción que citamos no aparece el término árabe (en cambio, si se conserva en la de Juan Feres [Fondo de Cultura Económica 1977]: 275 y ss.). Por considerar que tiene una importancia insoslayable aún en la actualidad, he decidido mencionar la voz original en este trabajo.

²³ Entre los saharauíes, en determinados ámbitos, exteriores a la familia, el sobrenombre identifica más que el nombre porque este último se escoge dependiendo del azar y de nombres familiares que muchas veces se repiten.

forma de educar se explica desde el *agenciamiento* de la *vulnerabilidad*. Esta última (capacidad de ser herido) es una característica congénita de la especie humana (Levinas 1995: 133 y ss.) que los habitantes del desierto saben asumir mejor que los sedentarios. Por el contrario, nuestra educación moderna se propone combatirla de diversas formas, como si la fragilidad humana fuese una falla (o una vergüenza).

Efectivamente, tal como describe Ibn Jaldún, los nómadas son valientes porque se saben expuestos a constantes peligros en el desierto. Duermen, pero siguen alerta (contrariamente a los ciudadanos, que nos aflojamos al delegar nuestro coraje en el Estado y su brazo policial y nos refugiamos en pesadas construcciones que en los terremotos llegan a aplastarnos). El Dr. Castro asume la fragilidad humana (asunción de una responsabilidad heterónoma que Levinas caracteriza como *maternidad ética*) y la devuelve en una forma superior de la hospitalidad: la *atención* de los vulnerables (discapacitados) entre los vulnerables (refugiados). *Atención* aquí es lo contrario del asistencialismo paternalista. Como recuerda Benjamin en Malebranche, la *atención* es la “plegaria natural del alma” (Benjamin 1999: 156-157). Esta es el arma poderosa del centro de educación para las personas con diversidad cognitiva de la wilaya de Smara (cuyo lema se recupera en el epígrafe): *máquina de guerra* cuyo comandante —memorioso de su origen— se define en su *curriculum vitae* como “un buen pastor de cabras”.²⁴

Agenciándose las ruinas del progreso

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar.

Benjamin, Tesis IX

²⁴ Cf. Documental de Marcelo Scotti “Un día con Castro” <https://www.youtube.com/watch?v=SCaYRI_uoGA>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

En los campos de refugiados de Tinduf, la *máquina de guerra* nómada se manifiesta en detalles cotidianos, que reflejan formas tan osadas como esperanzadoras de la *traducción*. Hay una imagen que sorprende al mostrar el agenciamiento beduino del “progreso”:



Corral de camellos hecho con chatarra de camionetas, cerca de Rabuni, 2018.

Desde que vi esta escena en 2018 (y volví a buscar en 2019), encontré que no he visto obra de arte con radicalidad más crítica que este producto práctico del ingenio beduino. Si nos ciñéramos al imperativo del progreso industrial y su látigo de la caducidad programada, deberíamos considerar a los camellos como criaturas del pasado y a las camionetas como creaciones geniales que los han desplazado del futuro. Sin embargo, esta escena invierte esa lógica de la (f) utilidad mostrando la persistencia de lo vivo frente a aquello que nace muerto. He aquí la *máquina de guerra nómada* agenciándose las ruinas del progreso.

Juan José Saer, inspirado en el paisaje postindustrial propio de las latitudes australes de nuestro continente, puede ayudarnos a traducir esta poderosa imagen:

Un televisor recién salido de fábrica resume el conformismo servil de nuestra época; pero uno hecho pedazos junto a un tarro de basura revela la vacuidad irrisoria del mundo en que vivimos más claramente que todas las *Vanités* del siglo XVII. [...] Toda esa tecnología arcaica a la espera de una improbable segunda oportunidad, supone un anacronismo industrial y económico, pero en cambio, por haberse des-

embarazado del prejuicio de utilidad y por haber empezado a empastarse otra vez en la naturaleza y a confundirse con ella, ha terminado por ganar su autonomía estética (1991: 237).



Corral de camellos hecho con chatarra de camionetas, cerca de Rabuni, 2019.
Foto tomada por Mariano Villegas Osnaya.

Esta figura testimonia el modo en que la *máquina de guerra* tradicional somete a la tecnología y su maquinaria avasalladora en una batalla ganada por la vida. Aquí se enfrentan dos saberes: la ciencia nómada o *noología* (Deleuze y Guattari 2015: 381)²⁵ se impone ante el saber del Estado (que tantas veces se reduce a oficiar como un agente de compañías multinacionales).

En los campos de refugiados de Tinduf cada día se libran batallas entre estas dos formas del saber, y muchas veces el aparato de Estado consigue ahogar la bravura beduina. Dichas batallas se dan en el sistema de *educación*, con ciertos visos autoritarios producidos por un conocimiento ajeno que se

²⁵ “La noología, que no se confunde con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad. [...] Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos del poder de Estado”. Por fuera de este último “La noología choca con contra-pensamientos cuyos actos son violentos, las apariciones discontinuas, la existencia móvil a lo largo de la historia” (Deleuze y Guattari 2015: 381).

presenta como un huésped hostil; o en la *salud*, con la confianza ciega de los jóvenes —y no tan jóvenes— en los productos de la industria farmacéutica; o en la *economía*, con el deslumbramiento ante una teleopulencia siempre inalcanzable que venden las pantallas. (Con el término *Estado* no me refiero necesariamente a la república de refugiados que, en el exilio, logra tantas veces volver posible lo imposible; sino, sobre todo, al aparato internacional que, frecuentemente con buenas intenciones, no puede comprender el espíritu libertario, el brío y la sencillez de los *hijos de las nubes* y del desierto.)

Un naturalista que pisó por primera vez el desierto en 1923 y que, en 1994, a los 91 años, bajó por última vez de un camello (Monod 2000: 51), escribió, para cultivar la esperanza, una palabra crítica que resuena en quien se deja acoger por la temporalidad beduina:

El desierto nos enseña de nuevo gestos naturalmente rituales, inscritos, dirigidos incluso por el cosmos. Un hombre sometido a la modernidad y al asfalto está desarmado en semejante mundo, si no se regenera en los dos niveles esenciales que lo estructuran vertical y horizontalmente: la Tierra y el Cielo. El hombre de ciudad no es ya hijo de esos dos elementos nutricios. La eterna división entre Materia y Espíritu debe cesar, como esa idea, en exceso extendida, de que el científico es el primer adepto a esta cesura. [...] El desierto permite escapar de ciertas fuerzas centrífugas nefastas, especialmente concentradas en las ciudades. El hombre está cansado de las ideologías huera (Monod 2000: 102-103).

Rumbo a un pesimismo organizado (caminos de “opsimismo”)²⁶

[...] cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías.

Benjamin, Tesis IX

²⁶ Esta sección se inspira en la creación del escritor palestino Émile Habibi (1989), publicada por primera vez en 1974. El neologismo que se tradujo al español como *pesoptimista* proviene del árabe *al-mutashá'il*, لئىاش تملأ. La traducción al hebreo (por Anton Shammás) “opsimista” me parece más lograda que la que lleva el título español (porque une más estrechamente la paradoja cotidiana de quien vive una injusticia y su “optimismo” organiza el “pesimismo” en torno a la certeza de que todo siempre puede ser peor). Agradezco a Shadi Rohana que haya llamado mi atención hacia esta obra y a las distintas traducciones. Aquí evocamos este neologismo porque el humor crítico, reflejado en el texto del escritor palestino, tiene un papel importante en las estrategias de sobrevivencia de los saharauis.

En el tiempo suspendido de los refugiados, en el paso del *tic* al *tac* del reloj se alternan la esperanza y el horror. La desobediencia de los saharauis es portadora de promesa: a pesar de la prohibición de la ONU, salen de los campos de refugiados para trashumar con sus camellos, pero también para “instalarse” (al modo de los nómadas) en los territorios liberados.

En su paradójica ruta, el beduino *optimista* (لىاشتملا) *retorna* al abrigo de la intemperie, lejos de la “protección” y de la “ayuda humanitaria” de la ONU, pero más cerca de su territorio, de su coraje, de su dignidad. Los territorios liberados, con sus formaciones rocosas, atesoran agua. Como la muerte es inexorable, son cada vez más los saharauis que se arriesgan a que esta los sorprenda fuera de la inhóspita hamada y del aparato internacional de sedentarización en los campamentos de refugiados. Más cerca del *hogar*, que para los beduinos tiene la forma de las acacias al borde de la ruta de los pozos de agua.

Maestros de la asunción de la vulnerabilidad humana: si los saharauis fueron capaces de fundar una República en el exilio (que tiene la forma de una *jaima*,²⁷ esto es, que espera ser plegada para volver a desplegarse en su tierra —por ahora— robada), también lo son de volver al nomadismo y traducir la educación, a nuestros tiempos, por ejemplo, con escuelas nómadas.



Cartel escuelas nómadas, Tifariti
(territorios liberados del Sáhara Occidental), 2015.

²⁷ En una primera conversación con el Dr. Castro, en 2015, aprendí que para él la república es una jaima. No lo dijo con palabras, pero, ante la pregunta de una reportera sobre qué necesita para su escuela, el pastor respondió “que liberen nuestro territorio y nos dejen volver”. Mientras lo decía, creí entender su gesto de juntar las manos como plegando una jaima y luego volver a abrirlas para desplegarla al mencionar el retorno anhelado.

De alas heridas y cierto huracán paradisiaco...

El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

Benjamin, Tesis IX

La verdad es un sangrar del corazón. ¡Adiós, viejos nómadas, pastores bíblicos o guerreros fieros! Desde un rincón de esta Península un hombre que simpatizó con vosotros y que también, aquí, es de su tiempo, y vive con su tiempo a cuestras os saluda. Que vuestro Dios, el del Cielo, el que guiaba la nube de quienes os proclamáis hijos, os proteja de los demonios de la tierra, que hoy pueden tomar forma de fosfatos y petróleo, o de economistas distinguidos.

Julio Caro Baroja, 3 de enero de 1976

Si la crítica benjaminiana al progreso se me hizo patente en los dos primeros viajes, en el tercero la imagen del *Angelus novus* de la novena tesis tuvo un rol protagónico. Rumbo al aeropuerto de Tinduf, en mi viaje de regreso, pensé en sus alas (arremolinadas por ese huracán proveniente del Paraíso al que llamamos “progreso”). La pregunta obligada es ¿por qué precisamente el Paraíso, aquel lugar idílico, sería el origen de algo tan destructor como un huracán? El Edén nombra, también, al exilio primordial (Génesis 3:24) (Dujovne *et al.* 1998). Vedado el retorno, el añorado jardín está custodiado por la espada inquieta y flamígera de los querubines.

Vuelve entonces a la memoria el poeta Mahmud Darwish, quien lamenta que en la lengua árabe, la palabra pájaro (Tair رِيْاط) haya dado lugar al término que designa al avión (Tairat تَريْاط), siendo esta última el femenino de la primera.²⁸ Solo la mirada desprejuiciada del poeta (aquel que dice enve-

²⁸ Cf. Darwish ([1987] 1994: 15) «Une des pires choses de la langue arabe, c'est peut-être que l'avion —*tâira*— soit le féminin de l'oiseau —*tâir*. Les oiseaux poursuivent leur chant, affirment leur présence au milieu du fracas des bombardements maritimes».

jecer sin dejar crecer al niño olvidado) es capaz de cuestionar “lo peor” de su lengua amada: “¿quién dice que el avión sea el femenino del pájaro?” (El último es más fuerte, pues se ha demostrado en Beirut, año 1982, capaz de afirmar “su presencia en medio del estruendo de los bombardeos marítimos” [Darwich 1994: 95].)

En Beirut, dice el poeta, “los pájaros cesaron su canto; se pusieron en guardia por la guerra porque su pedazo de cielo no está más a salvo” (Darwich 1994: 15). En el Sáhara temen al descanso, pues esto significa jugarse la vida, sigilosos, entre las minas. Me pregunto: cuando nazcan estas aves, ¿hacia dónde darán sus primeros pasos? Ojalá que, tanto su madre como ellas, sepan alejarse de la mina. La foto que sigue es tal vez el retrato más fiel de todos aquellos que nacen en campos de refugiados.



Foto cortesía de SMACO: nido de pájaros junto a una mina en el Sáhara Occidental.

Es común asociar alas con libertad. Pero a veces estas se encuentran aprisionadas o heridas. El poeta deplora que las alas del pájaro, en su lengua, sean galvanizadas en la voz femenina que designa un avión y por eso advierte que volar no es suficiente para ser pájaro (Darwich 1994: 15). Los aviones pueden ser de guerra; entonces, desde la altura matan. Y aun si no son de guerra, contaminan e invaden el hábitat de las aves.²⁹ La posibilidad de volar entre

²⁹ Vuelve a la memoria el inicio del *Río sin orillas* de Juan José Saer: “Espanto y vulgaridad son el patrimonio principal de los aviones. No contentos con colocarnos, a toda velocidad, de la tierra firme en que estábamos, a diez mil metros de altura, poniendo a prueba la paciencia de sus motores, los profesionales de lo aéreo agravan

aeropuertos, munidos de visas, tampoco nos vuelve libres (no lo hará mientras a tantos otros les esté vedado, mientras haya refugiados cuyo *pedazo de suelo* tampoco se encuentre a salvo).

Iniciamos este artículo “aterrizando” en un avión comercial para dirigirnos a los campos de refugiados saharauis y se muestra imposible montarse a otra aeronave para dejarlos atrás. Los ojos del ángel, en medio del huracán, no pueden retornar a sus órbitas mientras los nómadas sigan suspendidos en su espera.

Cierro este artículo mientras hace días arde la Amazonia y el presidente de Brasil se regodea de los negocios que vendrán cuando se extingan sus habitantes originarios.³⁰ Cedo mi palabra a aquel científico que del desierto aprendió el misticismo y la potencia crítica de la ecopolítica nómada:

El desierto progresa (en el Sáhara líbico, por ejemplo, la lluvia caerá dentro de cien o de mil años) por acción de los vientos, de la falta de lluvia, del agotamiento de las capas freáticas y de los oasis, por la desaparición de cualquier vegetación. Para los nómadas eso significa la hambruna. Sin embargo, los desiertos pueden recuperar la humedad. [...] ¿Cuándo será el desierto, de nuevo, una pradera? Hace diez mil años el desierto era una sabana donde vivían jirafas y elefantes. El clima los exterminó. [...] Salvar a los nómadas forma parte de nuestra tarea, tanto como buscar y encontrar los orígenes del planeta para extraer de ellos, además de hipótesis científicas, algunas reflexiones filosóficas. El hombre prehistórico era más sabio que el de la cibernética. Ese depredador, campeón de la destrucción, del destrozado y el beneficio, saquea los recursos naturales y acumula artilugios bélicos (Monod 2000: 65-66).

Bibliografía

ARENDRT, Hannah ([1943] 2009). “Nosotros, los refugiados”, *Escritos judíos*, Kohn Jerome y Ron H. Feldman (ed.). Madrid, Paidós: 353-365.

BARONA CASTAÑEDA, Claudia, y Jorge Gamaliel ARENAS (2016). “La República Árabe Saharaui Democrática. Reflexiones sobre un Estado en el exilio”, en Isaías Barre-

la situación creyéndose obligados a munirnos de un entorno agradable, que para ellos se encarna en todos los lugares comunes que ha concebido la cultura del ocio” (Saer 1991: 13).

³⁰ <https://www.excelsior.com.mx/global/indigenas-estorban-en-desarrollo-del-amazonas-bolsonaro/1328805?fbclid=IwAR2SBf37QTkhfnp4_86yGUsIn4MKio8_BQhD-gPo4NUt2mqoxOTJOx8yoAo>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

- ñada y Raquel Ojeda (ed.), *Sáhara Occidental 40 años después*. Madrid, Catarata: 57-65.
- BENJAMIN, Walter ([1940] 2014). "Sobre el concepto de historia", en *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad., introd. y notas Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile, LOM: 37-83. [También se consultó comparativamente la versión de Bolívar Echeverría (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Ítaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.]
- BENJAMIN, Walter ([1934] 1999). "Franz Kafka", *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus: 135-161.
- BENVENISTE, Émile (1966). "L'hospitalité", *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T. I. Paris, Gallimard: 87-101.
- BERISTÁIN, Carlos M., y Eloísa GONZÁLEZ HIDALGO (2012). *El oasis de la memoria I y II*. Bilbao, Hegoa.
- BERISTÁIN, Carlos M., y Francisco ETXEBERRIA GABILONDO (2013). *Meheris. La esperanza posible. Fosas comunes y desaparecidos saharauis identificados*. Bilbao, Hegoa/Aranzadi. Zientzia Elkarte.
- BERISTÁIN, Carlos M., Alonso GIL y Federico GUZMÁN (2013). *Memorias nómadas. Dolor y resistencia en el Sáhara Occidental*. Barcelona, Icaria/Hegoa.
- BERISTÁIN, Carlos M. (dir.) et al. (2015). *Los otros vuelos de la muerte. Bombardeos de población civil en el Sáhara Occidental*. Bilbao, Hegoa.
- BIBLIOTECAS BUBISHER DEL SÁHARA OCCIDENTAL, en <<http://www.bubisher.org/>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.
- BRAICA, Habuha (2006). "El muro del Sáhara Occidental: acecho de la muerte", *Colaboraciones*, núm. 1073, 6 de julio. Madrid, Grupo de Estudios Estratégicos.
- CARO BAROJA, Julio (2008). *Estudios saharianos* [Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1955]. Madrid, Sgarit.
- DARWICH, Mahmud ([1987] 1994). *Une mémoire pour l'oubli*. Arles, Actes Sud.
- DARWISH, Mahmud (2017). "Discurso del 'indio'. El penúltimo ante el 'hombre blanco'" en Silvana Rabinovich (ed.), *Retornos del Discurso del "indio" (para Mahmud Darwish)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas/Apofis: 17-24.
- DELEUZE, Gilles, y Felix GUATTARI (2015). "Tratado de nomadología", *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos: 359-431.
- DERRIDA, Jacques (2000). "Hostipitality", *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 5, núm. 3, diciembre, London/Estambul: 3-18.
- DUJOVNE, León, Manasés KONSTANTYNOWSKI y Moisés KONSTANTYNOWSKI (1998). *La biblia*, versión castellana. Buenos Aires, Ediciones Sigal.
- ESCUELA DE CINE DEL SÁHARA OCCIDENTAL, en <<http://www.escueladecinedelsahara.org/>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.
- EXCELSIOR (2019). "Indígenas estorban en 'desarrollo' del Amazonas: Bolsonaro", (6 de agosto), en <https://www.excelsior.com.mx/global/indigenas-estorban-en-desarrollo-del-amazonas-bolsonaro/1328805?fbclid=IwARzSBf37QTKhfnp4_86yGUsIn4MKio8_BQhD-gPo4NUt2mqoxOTJOx8yoAo>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

- HABIBI, Émile (1989). *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Said, padre de calamidades, el pesoptimista*. Barcelona, Muchnik.
- IBN JALDÚN ([1377] 2008). *Introducción a la historia universal (Al Muqaddima)*. Córdoba, Almuzara. [También se consultó comparativamente la edición de Juan Feres (1977). México, Fondo de Cultura Económica.]
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Carolina (2014). *El conflicto del Sáhara Occidental: el papel del Frente Polisario*. Eumed.
- LANGA MARTÍNEZ, Laura (2016). “Transformaciones en los campamentos: retóricas del humanitarismo y cuatro inexactas disyuntivas”, en Isaías Barreñada y Raquel Ojeda (ed.), *Sáhara Occidental 40 años después*. Madrid, Catarata: 93-103.
- LEVINAS, Emmanuel ([1974] 1995). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.
- MARTÍNEZ MILÁN, Jesús María (1991). “La descolonización del Sahara occidental”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, t. IV: 191-200. En línea: <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:ETFSerie5-3A1BBB05-8E9B-9414-B4E4-AFC0A6DE072D/Documento.pdf>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.
- MEJÍA LARA, Airy Sindik (2018). *Sin aire para el regreso. Novela de la primera intifada de la primavera árabe*. México, Universidad de Guadalajara.
- MONOD, Théodore (2000). *Peregrino del desierto*. Barcelona, José J. Olañeta, ed.
- MOYA, Conchi (2010). *Las treinta y dos batallas de Aminetu Haidar*. Madrid, Bubok.
- NACIONES UNIDAS, Mantenimiento de la Paz, “Minurso, ficha informativa”, en <<https://peacekeeping.un.org/es/mission/minurso>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.
- NACIONES UNIDAS (1991). Resolución 690, en <<https://undocs.org/es/S/RES/690>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.
- RABINOVICH, Silvana (2018). *Interpretaciones de la heteronomía*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas.
- SAER, Juan José (1991). *El río sin orillas*. Buenos Aires, Alianza.
- SCHUBERT-WURR, Zazie, y Manuel DOMÍNGUEZ (2017). *Mariam Hassan. La voz indómita (del Sáhara Occidental)*. Madrid, Nubenegra.

Videos

- DEMOCRACY NOW! (2018). “Four days in occupied Western Sahara”, en <https://www.youtube.com/watch?v=smg97ib_yfM>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.
- GÜELL, Lluís María (dir.) (2011). *Gdeim Izik. El campamento de la resistencia saharauí*, en <<https://www.youtube.com/watch?v=KT48osFZsbY>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.
- LOS TIGRES DEL NORTE (2001). “Somos más americanos”, en <<https://www.youtube.com/watch?v=LN30bcuoeb0>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

NUSHATTA FOUNDATION (2019). “Clouds of tension rise in Western Sahara” (20 de agosto de 2019), *No te olvidas del Sahara Occidental*, en <<https://noteolvidasdelsaharaoccidental.org/nushatta-foundation-clouds-of-tension-rise-in-western-sahara>>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

SCOTTI, Marcelo (2014). “Un día con Castro” <https://www.youtube.com/watch?v=SCaYRI_uoGA>, consultado por última vez el 22 de noviembre de 2019.

Silvana Rabinovich

Doctora en Filosofía, investigadora en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, tutora en el Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es responsable del Proyecto PAPIIT IN 401119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”. Ha publicado, entre otros: *La Biblia y el drone: sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel* (2013), *Heteronomías de la lectura* (2013), *Interpretaciones de la heteronomía* (2018), así como *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)* (2018), como editora, y *Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías* (2019), como coeditora.

La traducción como otro panorama para la pedagogía

Translation as an Alternative Panorama for Pedagogy

Juan Heiblum Amaya

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

juanheiblum@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-1557-7649

Resumen: En el presente artículo hacemos una revisión del proyecto pedagógico de Paulo Freire, para poner en tela de juicio ciertos aspectos de su teoría, a saber: la figura del maestro presentada como justificación para intervenir en la vida de otro; su noción de progreso; la primacía de la lectoescritura por encima de otras formas de transmisión del saber. Ante la crítica al proyecto de Freire, proponemos el trabajo de traducción como alternativa al problema de la emancipación vernácula. Dentro del terreno de la ética heterónoma, fundada por Emmanuel Lévinas, podemos problematizar la lengua desde los siguientes aspectos: la oralidad y la escritura; la lengua como herencia; la traducción como resistencia. La presente crítica intenta proponer la traducción como otro panorama para la pedagogía.

Palabras clave: traducción, pedagogía, heteronomía, resistencia, alteridad

Abstract: In the present article we review the pedagogical project of Paulo Freire, to question certain aspects of his theory, namely: the figure of teacher presented as a justification for intervening in the others' life; his notion of progress; the primacy of literacy over other forms of knowledge transmission. Facing the critique to Freire's project we propose the task of translation as an alternative to the problem of vernacular emancipation. Within the field of heteronomous ethics, established by Emmanuel Levinas, we can problematize language from the following aspects: orality and writing; language as heritage; translation as resistance. This critique attempts to propose translation as another panorama for pedagogy.

Keywords: translation, pedagogy, heteronomy, resistance, alterity

Recibido: 25 de mayo de 2019

Aceptado: 29 de enero de 2020

“Les anunciamos la civilización”, dijo el extranjero

Mahmud Darwish

La pedagogía es un saber que asume la responsabilidad de enseñarle a otro. Esta, más que presentarse como un ámbito homogéneo y bien determinado, se nos muestra como un espacio construido a partir de diversas experiencias. Grandes pensadores se han dedicado a repensar y criticar el camino que la pedagogía había tomado hasta sus tiempos. Paulo Freire es uno de estos pensadores. Encabezó una de las críticas más feroces al viejo régimen de la pedagogía, del que denunciaba alienación y enajenación de los alumnos, a los que se mantenía bajo el yugo opresor. El pedagogo brasileño se levanta en la segunda mitad del siglo xx para izar la bandera de una nueva pedagogía: la pedagogía del oprimido.¹ El camino que la educación había tomado hasta ese punto se volcó hacia una propuesta por la presunta libertad y la justicia de aquellos que habían sido subyugados.

Así pues, la luz que brindó Freire a la pedagogía suele presentarse como un alivio a todos los sistemas más retrógrados de la educación. Sin embargo, la lectura que yo propongo pretende presentar esta propuesta pedagógica como un proyecto colonizador que, lejos de encaminarse hacia el fin que se proponía, resulta incluso contraproducente. A lo largo del artículo intentaré mostrar cómo este proyecto pedagógico se funda sobre la justificación de intervenir en la vida del otro, imponiendo una noción propia de justicia, negando la alteridad y promoviendo una idea de progreso que puede perjudicar a aquellos que originalmente se quería ayudar. No busco criticar los motivos de Freire, ni todas las campañas de alfabetización que hoy siguen su método. Mi crítica se dirige exclusivamente a la teoría que, finalmente, él identificaba como inseparable de su práctica.

En la *Pedagogía del oprimido* Freire hace un análisis de la opresión que parte de la lucha de clases marxista para construir un escenario que explique el proceso por el cual unos oprimen a otros. Mientras que muchos marxistas habían buscado en la lucha revolucionaria el camino a la liberación, Freire concibe la educación como el único lugar posible para lograr la verdadera libertad del oprimido. Mientras no haya una educación liberadora, podrán

¹ Al hablar de pedagogía intentaremos hacerlo desde la noción freiriana de pedagogía del oprimido. Freire la distingue de la concepción bancaria. Como en el presente artículo intentamos dialogar con la propuesta de Freire, mas no con su crítica, nos referiremos meramente a la pedagogía del oprimido.

cambiar los actores de la opresión, pero el sistema se conservará permanentemente. Únicamente con una pedagogía crítica podrá la humanidad liberarse de la dialéctica de opresión perpetuada.

La pedagogía crítica —llave de la libertad— es una tarea que le ha sido conferida únicamente a los oprimidos. Dentro del actual sistema injusto, oprimidos y opresores han perdido su humanidad; a pesar de ello, solo en el oprimido recae la fuerza necesaria para realizar la pedagogía de la liberación. Freire afirma que: “Ahí radica la gran tarea humanística e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores. Estos, que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder, no pueden tener en dicho poder la fuerza de la liberación de los oprimidos ni de sí mismos. Solo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos” (Freire 2017c: 41). Aquí yace uno de los rasgos éticos más patentes de la pedagogía del oprimido: entregarle al ser negado la dignidad del compromiso por su liberación. Esta idea permanece como anáfora en el libro, que incluso lleva como título su propia propuesta. Sin embargo, esta repetición parece solo ser el contrapunto con el cual Freire introduce la figura del maestro.

Dentro de una pedagogía del oprimido, donde él tenga que liberarse a sí mismo, ¿cuál es la pertinencia de un maestro que introduzca la pauta de la liberación? La entrada del maestro está apoyada en la tercera tesis de Feuerbach, a partir de la cual Freire afirma que: “ninguna realidad se transforma a sí misma”² (Freire 2017c: 53). Se necesita una inserción crítica que provenga del exterior. Los oprimidos son presentados desde esta pedagogía como seres duales e inauténticos, pues al alojar al opresor en su conciencia han perdido su individualidad. Por eso el oprimido ignora su propia condición, circunstancia por la cual le resultaría imposible transformar su situación. La tarea del maestro es presentarle al oprimido su condición para que él pueda, ulteriormente, liberarse de ella.

² Freire en la *Pedagogía del oprimido* hace un llamado a pie de página tras escribir la frase “ninguna realidad se transforma a sí misma” (Freire 2017c: 53). El propósito de su nota es citar textualmente la tercera tesis sobre Feuerbach: “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado” (Marx, Engels 1973: 8). Freire, sin embargo, cita esta tesis para presentar solo la primera parte; y aquello que la teoría materialista había olvidado, permanece en el olvido.

Habíamos acordado que la fuerza del opresor no puede liberar al oprimido. Ahora hay que considerar que el oprimido, por ser inauténtico, tampoco puede liberarse a sí mismo. Ante estas dos tesis aparentemente irresolubles aparece el maestro, como el gozne sobre el que girará el proyecto de Freire. Solo el maestro puede hacer posible la liberación del oprimido, pues él no es ni oprimido ni opresor. Inmediatamente resalta su naturaleza de figura aislada de toda relación de opresión. Este personaje robinsoniano encarna la responsabilidad hacia el otro, movido por lo que para él significa la justicia. El amor es su fuente inagotable, solamente un ser que ame al hombre podrá buscar su libertad: “Es imposible enseñar sin la capacidad forjada, inventada, bien cuidada de amar” (Freire 2017a: 26). Este amor incondicional le ha proporcionado al maestro el derecho a intervenir en la vida del otro en aras de buscar su libertad.

No podemos interceder en la vida de los otros llevándoles nuestra propia concepción de justicia. La responsabilidad hacia el otro debe fundamentarse desde la justicia de ese otro; en esto consiste el giro copernicano que supone la ética heterónoma. Intentaré trazar una lectura crítica con base en esta ética que inauguró Emmanuel Lévinas y que después de él muchos filósofos han nutrido.

El maestro es un filántropo tan privilegiado que tiene la oportunidad de ir repartiendo amor enseñando a los oprimidos su condición, con el propósito de liberarlos. Desde la ética heterónoma le tenemos que recordar al sujeto —en este caso el maestro— que su privilegio está fundado en la injusticia hacia el otro. No hay, como pretendía Freire, sujetos aislados de la contradicción de clases. El privilegio del maestro freiriano debe su existencia —en palabras de Walter Benjamin— a la “servidumbre anónima de sus contemporáneos” (Benjamin 2008: 42). Desde la ética heterónoma se ilumina el proceso por el cual este privilegio había permanecido oculto. Silvana Rabinovich nos explica cómo: “El otro insta al sujeto a reconocer su lugar ‘propio’ como usurpación y así impide que se instale en la comodidad ofrecida por una moral altruista” (Rabinovich 2018: 21). La ética heterónoma obliga al maestro a reconocer que él encubre una gran opresión.

Junto a este reclamo heterónimo aparece, en un ensayo intitulado *From a Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy*, una lectura de la figura del maestro en Freire. El maestro es, en efecto, un opresor. Pero su sistema lo ha encubierto, arrojándolo a reproducir la misma opresión contra la que él quería luchar.

Freire's construction of mediators expresses a corruption of his awareness of oppression. His "conscience" operates as a veil, hiding from "liberated" agents of change their own oppression, the fact that their conscience is still embedded in an oppressive system and thus becomes counterproductive. Furthermore, it veils that such "conscience" adds oppression to the oppressed, disabling them while dismissing, denying, or disqualifying the fullness of their initiatives. This operation not only implies a specific, untenable arrogance—the hubris of possessing the true, universal conscience—it also serves the purpose of legitimizing the right of intervention in the lives of others (Esteva *et al.* 2005: 15).³

El maestro, creyéndose poseedor de la verdad, se ve obligado a actuar ante la tarea de la liberación del alumno. Esta conciencia que lo incita a actuar debe ser leída en clave colonial, pues le permite imponer aquello que él cree mejor para el otro. La *hybris* del maestro —tal y como lo mencionan Gustavo Esteva *et al.* en el fragmento que acabo de citar— da testimonio de un rasgo fundamental del educador educado en Freire. Él no solo se cree libre de opresión —sin serlo—, sino que privilegia su forma de ver el mundo sobre las demás. Tal y como sucedió con los frailes que querían salvar a los indios evangelizándolos. La alfabetización aparece, según estos pensadores, como un vino nuevo para botellas viejas: las botellas del colonialismo.

La *desmesura* del maestro freiriano no tiene comparación, él cree poder insertar en el alumno una visión del mundo hegemónica, mediada por el lenguaje escrito. Iván Illich nos habla de esta pretensión desmedida en *La sociedad desescolarizada* (2015). Illich no se posiciona en contra de Freire, más bien lo presenta como su amigo y alaba su labor pedagógica. A pesar de esto, en otros momentos critica ciertas cuestiones de la pedagogía en general que nos podrían recordar mucho las pretensiones de Freire. Illich, con la idea de privar de apoyo oficial a las escuelas y de desescolarizar la sociedad, impugna la idea de un maestro que nos libere de la opresión; contrariamente a Freire, los oprimidos se tienen que liberar a sí mismos de los maestros.

³ [La construcción de mediadores de Freire expresa una corrupción en su conciencia de la opresión. Su "conciencia" opera como un velo, ocultándole a los "liberados" agentes del cambio su propia opresión, el hecho de que su conciencia esté aún incrustada en un sistema opresivo, por tanto, lo vuelve contra productivo. Además, se oculta bajo el velo que esa "conciencia" añade opresión al oprimido, deshabilitándolos, desvalidándolos, negándolos o descalificando la amplitud de su iniciativa. Esta operación no solo implica una arrogancia específica e insostenible —la *hybris* de poseer la conciencia verdadera y universal— también sirve al propósito de legitimar el derecho de intervenir en la vida de otros.] (Traducción mía.)

El aprendizaje no requiere enseñanza; confundir estos dos términos es una decisión política que encubre la falsa necesidad de una institución que no necesitamos: la escuela.

Illich es muy crítico; él sostiene que el maestro no puede liberarnos de ninguna opresión. Cree incluso que muchos de los que se autodenominan revolucionarios caen en el error de explotar al otro en aras de buscar su libertad. Debemos respetar la separación frente al otro, no someterlo a nuestra propia visión del mundo o de nuestro sentido de lo justo. La liberación que propone Freire, la frenética ambición de alfabetizar a cualquiera que no compartiera su forma de *leer* el mundo, se ve puesta en tela de juicio desde la lectura del filósofo austriaco: “La naturaleza totalmente destructiva y en constante progreso de la instrucción obligatoria cumplirá cabalmente su lógica final a menos que comencemos a liberarnos desde ahora de nuestra *hybris* pedagógica, nuestra creencia de que el hombre puede hacer lo que no puede Dios, a saber, manipular a otros para salvarlos” (Illich 2015: 237).

Uno de los lugares donde más fuertemente se ve encarnada hoy la propuesta de Freire es en las campañas de alfabetización. Para él, el analfabetismo representaba uno de los peores males de la humanidad. El analfabetismo se dedica, asegura Freire, a “castrar el cuerpo consciente y hablante de mujeres y de hombres prohibiéndoles leer y escribir” (Freire 2017a: 24). Freire piensa que la única forma de leer el mundo es mediante la lectoescritura, por eso el analfabeto está, según él, negado en este mundo. Por ello, los maestros alfabetizadores le entregarán al alumno la posibilidad de leer su mundo mediante el lenguaje escrito. Estos maestros son presentados como mediadores con plena conciencia de que son parte de un mundo plagado de injusticia. El alumno, en cambio, ignora su relación con este mundo y genera una imagen desorganizada de él. El maestro en Freire ayuda al alumno a organizar su visión del mundo: “Para el educador-educando, dialógico, problematizador, el contenido programático de la educación no es una donación o una imposición [...] sino la devolución organizada sistematizada y acrecentada al pueblo de aquellos elementos que este le entregó en forma inestructurada” (Freire 2017c: 113). El maestro le entrega al alumno una visión nueva del mundo.

La *hybris* pedagógica que sirvió para caracterizar al maestro freiriano, y que elaboramos en los dos textos arriba citados (Illich y Esteva), puede ser retomada mediante el concepto de razón metonímica expresada por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa. La razón metonímica “se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir

otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es solo para convertirlas en materia prima” (De Sousa 2015: 101). Cuando Freire afirma que el analfabetismo violenta a las personas, coloca a la comprensión occidental y letrada del mundo como la única posible. Alfabetizar es homogeneizar los saberes, pues ninguno puede escapar a aquel que indica la razón dominante. Es decir, la razón detrás de la *Pedagogía del oprimido* es la razón metonímica. Freire no acepta otras formas de transmisión del saber, como podría ser la oral; él insiste en la lectoescritura como único camino para la liberación.

Todo el desperdicio de experiencia que supone el encerrar la diversidad del mundo en una sola razón, es nombrado por De Sousa como “epistemicidio”. Al fundar una única forma de saber que totalice el conocimiento, estamos diezmando prácticas y experiencias por las cuales los individuos solían comunicar sus saberes dentro de las comunidades. El proyecto de alfabetización de Freire conlleva un proyecto de epistemicidio. En su artículo *Experiencia y pobreza*, de 1933, Walter Benjamin lo describía así, siguiendo la idea de que hemos cambiado experiencia por progreso: “Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro, pedazos de la herencia de la humanidad; a menudo hemos tenido que empeñarlos en la casa de préstamos por la centésima parte de su valor, a cambio de la calderilla de lo ‘actual’” (Benjamin 2010: 221-222). Freire está dispuesto a arriesgar toda la tradición oral, u otras formas de transmisión del saber, en aras de un progreso *galvanizado* por las campañas de alfabetización. A diferencia de Benjamin, Freire antepone el progreso a la experiencia y no tiene reparo en aceptar que, cuando se refiere a la posibilidad de un cambio contenido en la vieja sociedad “es preciso que los viejos agoten sus vigencias cediendo lugar a los nuevos” (Freire 2017b: 40-41). Hay una noción de progreso que permea todo el proyecto de alfabetización y que arrastrará al maestro irremediamente hacia el futuro.⁴ La determinación de Freire de buscar nuevas soluciones a problemas viejos le permite esquivar un conservadurismo a expensas de caer dentro de tal noción de progreso. El problema que encontró Benjamin fue retomado por Boaventura de Sousa en *Una epistemología del sur*. El sociólogo explica que Benjamin halló

⁴ Hago la comparación entre el proyecto de alfabetización y el huracán que se arremolina en las alas del ángel de la historia descrito por W. Benjamin en su IX tesis sobre la historia. En esta, Benjamin presenta al progreso como aquello que nos impide “recomponer lo destruido” (Benjamin 2008: 44), pues nos lleva irremediamente hacia el futuro. Freire parece soplar ese huracán al desarrollar sus campañas de alfabetización: yendo ciegamente hacia “mejor” y dejando al olvido todas las ruinas que crecen hasta el cielo.

el problema, pero no la causa: la razón metonímica que conlleva al enorme desperdicio de experiencias está fundada en la arrogancia de quien en ella está inscrito.

El problema de la *hybris* pedagógica encuentra su fundamento en la razón metonímica. El maestro embriagado en esta razón no reconoce en el alumno a un otro que en su alteridad tiene diferentes experiencias y una diferente concepción de justicia. El maestro franquea la línea que indica la alteridad del alumno e imprime en este su saber. No solo negando el saber anterior del alumno sino presuponiendo, mediante la explicación, que este no tiene la capacidad de adquirirlo por cuenta propia. Jacques Rancière, para distinguir al maestro inscrito en esta pedagogía clásica de *El maestro ignorante*, afirma que: “Explicar algo a alguien es, en primer lugar, demostrarle que no puede comprenderlo por sí mismo” (Rancière 2007: 21). Mediante la crítica a esta razón metonímica en la pedagogía crítica de Freire, podríamos buscar recuperar toda la experiencia perdida y afirmar la alteridad del alumno. Sigo la propuesta de De Sousa problematizándola desde el campo de la ética heterónoma. Ante las campañas de alfabetización de Freire y la pedagogía del oprimido, aparece la traducción como un nuevo panorama para la pedagogía.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias propuestas por Boaventura de Sousa anuncian, dentro de sus *cinco ecologías*, la ecología de saberes. En el fondo de esta propuesta se suscribe la cuestión de cómo adquirir nuevos saberes, sin desplazar al olvido los viejos. Este es el punto neurálgico de lo que llaman *la utopía del interconocimiento*: “aprender nuevos y extraños saberes sin necesariamente tener que omitir los anteriores y propios” (De Sousa 2015: 114). Frente al constante desperdicio de experiencias llega el trabajo de traducción. Aquí el terreno poético de la traducción se vuelve el terreno político de la resistencia. “El trabajo de traducción crea las condiciones para emancipaciones sociales concretas de grupos sociales concretos en un presente cuya injusticia es legitimada con base en un masivo desperdicio de la experiencia” (De Sousa 2015: 151). A partir de la tarea de la traducción podemos escapar de todos los saberes hegemónicos que totalizan el mundo y generar un espacio que exceda la totalidad dando cuenta de la inagotable riqueza de saberes en el mundo.

Boaventura de Sousa nos muestra cómo el trabajo de traducción puede funcionar como resistencia. La presenta como un trabajo que articula y le da sentido a toda la diversidad de saberes en el mundo, sin someterlos a una teoría general. Es un trabajo de imaginación epistemológica y de justicia cog-

nitiva que se nos presenta como “la teoría general de la imposibilidad de una teoría general” (De Sousa 2015: 144). La tarea del traductor es la de buscar justicia en un mundo carente de ella, construyendo nuevos espacios para la emancipación social basándose en la diversidad de experiencias sociales que nacen de saberes antes ignorados.

La educación como práctica para la libertad queda desplazada; el maestro freiriano —estandarte de la hegemonía letrada— ya no tiene fuero dentro del terreno de la traducción. “La verdad se vincula, de este modo, a la relación social, que es justicia. La justicia consiste en reconocer en el otro a mi maestro” (Lévinas 2016: 74). De este (*otro*) modo, Lévinas nos ofrece la ética como posibilidad de exceder al mundo que había sido totalizado por la moral vigente. El sujeto ya no es el maestro inserto en la razón metonímica, ahora es *sujeto*⁵ a otro. El maestro freiriano ha devenido maestro levinasiano.

En consonancia con el sociólogo portugués aparece un concepto de traducción que, desde la ética heterónoma, se encarna en un sujeto que se responsabiliza por el otro asumiéndose heredero y encomendándose al legado de su palabra. Silvana Rabinovich concibe desde la traducción el acto ético de la hospitalidad y la resistencia. Su pensamiento —que sondea y radicaliza la ética levinasiana— traza un horizonte de justicia desde donde podemos proponer alternativas al problema de la emancipación vernácula. Nos ofrece un concepto de traducción dialogando desde la ética hasta la política, el cual utilizaremos para abrir un panorama ético en la pedagogía. Pensemos, pues, al traductor como alternativa al maestro freiriano: “El traductor encarna a la subjetividad heterónoma levinasiana, vulnerable —nada viril—, inmerso en una lengua que le es heredada; tiene la misión de transmitir al porvenir esa palabra proveniente de antaño, de una otredad inasimilable” (Rabinovich 2012: 145). Recorreremos el camino que marca la traducción como justicia.

Este concepto de traducción nos propone otra forma de leer el mundo: más allá de la esencia. Por eso nos puede proporcionar alternativas para la pedagogía de la liberación. Si Freire repudia el analfabetismo es porque encuentra en la escritura algo que la oralidad no permite. Cuando describe la sociedad que él quiere cambiar hace hincapié en sus “alarmantes índices de analfabetismo,

⁵ “La subjetividad levinasiana no se define por la voluntad [...] sino por la sujeción al prójimo, anterior a cualquier acto voluntario” (Rabinovich 2018: 18) de esta forma la noción de sujeto en la ética levinasiana abandona la preponderancia de su cualidad moderna de “Yo” y se convierte en la primera persona del indicativo: estar *sujeto* a otro.

aún hoy persistentes” (Freire 2017b: 41). Quiere abrir a la sociedad mediante el diálogo liberador y dotarla de la palabra escrita. La lectoescritura no solo permite la lectura de un texto, abre el mundo en el que el ser humano vive. En *Cartas a quien pretende enseñar* confiesa que los analfabetos: “*inmersos* en la realidad de su pequeño mundo, no eran capaces de *ver*” (Freire 2017a: 52). Por otra parte, Ivan Illich describe bien el papel preponderante que tiene la alfabetización dentro de la búsqueda por la libertad:

Por la tarde, los aldeanos se reúnen para conversar sobre esas palabras clave. Comienzan a percatarse de que cada palabra permanece en el pizarrón incluso después de haberse desvanecido su sonido. Las letras continúan abriendo, como llaves, la realidad y haciéndola manejable como problema. Frecuentemente he presenciado cómo en unos participantes crece la conciencia social y cómo se ven impedidos a actuar políticamente con la misma velocidad con que aprenden a leer. Parecen tomar la realidad en sus manos conforme la escriben (Illich 2015: 207).

El inagotable carácter crítico de Illich supo mirar con buenos ojos el proyecto de su amigo. Sin embargo, en la cita anterior podemos ver una primacía voraz por parte de la palabra escrita, como si la oralidad no estuviera dotada de la fuerza suficiente para cambiar el mundo. La ética heterónoma se sitúa del otro lado: sin negar la palabra escrita, dota a la palabra oral con la fuerza de su actualidad. Desde *Totalidad e infinito* Lévinas responde a esta cuestión poniendo el acento en la palabra hablada —proferida—, pues ella es la que interpela al otro. “La actualidad única de la palabra la arranca a la situación en la que comparece y que da la impresión de prolongar. Aporta eso de lo que la palabra escrita ya está privada: la condición de maestra” (Lévinas 2016: 71). La palabra proferida no niega a la escrita, solo se inserta en el presente actualizándola, es decir: radicalizándola en el plano ético. Si bien la palabra que se lee en voz alta actualiza la escritura (como en la cita de Lévinas), la palabra hablada —y especialmente escuchada— siempre es anterior a cualquier escritura. “En la heteronomía levinasiana, el lenguaje —siempre hablado— nos acoge en su seno; nuestros oídos se dejan enseñar y solo más tarde hablamos” (Rabinovich 2018: 19). ¿Por qué despojar al lenguaje oral de su lugar? Solo para justificar la entrada de la palabra escrita: amiga de la historia y el progreso.

La lengua es una herencia que, a la vez, tenemos la responsabilidad de heredar. Sin embargo, esta responsabilidad no debe confundirse con el ahínco

de imponerla a aquellos a los que les corresponde otro legado. Desde la ética heterónoma es imposible justificar el derecho a intervenir en la vida del otro. Dentro de una comunidad, la custodia de la lengua y la experiencia se cuida para ser transmitida de generación en generación. Aquí la palabra del otro se privilegia siempre sobre sí misma. Pero para la comunidad la resistencia se da presentándose como autonomía al exterior. La heteronomía no se contraponen a la autonomía; más bien se afirma como la madre de esta. “Mientras en el orden interno —donde prevalece la escucha— se rige por una heteronomía radical, hacia el Estado nacional —que intenta minimizar o borrar las diferencias étnicas a fin de fortalecer el común denominador— se comporta como ‘autonomía’” (Rabinovich 2018: 30-31). Es aquí donde la traducción se convierte en resistencia ante imposiciones extranjeras. La traducción —diálogo heterónimo— le permite a la víctima que ha sufrido el despojo de su palabra revelarse ante el sujeto exigiendo justicia. La ética abre el horizonte para que se haga justicia del otro, de aquel cuya justicia ha sido negada. Por otra parte, el miembro de una comunidad que sufre de una imposición violenta no tiene por qué acoger la justicia del opresor.

La relación con el otro se genera desde la ética heterónoma como *hospitalidad*. A diferencia del proyecto alfabetizador que era profundamente hostil —negando la alteridad del otro mediante un diálogo colectivo—, la ética genera una *proximidad* que afirma la alteridad de otro. El carácter ético de la proximidad levinasiana radica en el arte de la *separación*. La filosofía de Lévinas —crítica a la totalidad— nace de un pensamiento fuera del ser —ensayo sobre la exterioridad—. Para que el otro mantenga su otredad tiene que estar radicalmente fuera de mí, separado por la distancia que indica la trascendencia. Como afirma el filósofo: “El *poder* del Yo no franqueará la distancia que indica la alteridad del Otro” (Lévinas 2016: 33). Si el maestro franquea la distancia, entonces violenta y destruye la alteridad del alumno. La proximidad del traductor se da con la *cercanía de la separación*. En lugar de totalizarlo desde nuestro lenguaje y nuestra concepción de justicia, nos mantenemos separados a través de la idea de infinito. El otro, para que sea otro, tiene que ser radicalmente exterior. Asumir la justicia y la palabra del otro, desde la perspectiva de Lévinas, es asumir lo absolutamente exterior.

La ética es dejar que el otro viva como otro. No siendo cómplices de su injusticia sino estando sujetos a lo que ese otro entiende como justo. Freire creía que su concepción de justicia debía ser donada al oprimido. Pero el pedagogo negó en ese momento la posibilidad de que el otro efectuara su propia

justicia. Estaba movido por una moral que lo avalaba para ser injusto. La ética es permitir que el otro se me presente desde su exterioridad (a lo que Lévinas llamó epifanía del rostro⁶) y yo acogerlo con una hospitalidad cabal. Esta hospitalidad consiste, en todo caso, en anteponer la justicia del otro a la propia. Por eso, la heteronomía no es el acto altruista de ayudar al otro (justicia *para el* otro), sino el acto ético de acogerlo sin imponerle condiciones y responsabilizarnos por él (justicia *del* otro).

El traductor cumple de forma completa la exigencia ética. A él se le presenta el otro exclamando la palabra que —desde la traducción heterónoma— le va a ser inapropiable. Sin restarle alteridad, produce una proximidad con el otro. Pues la palabra traducida nunca elimina la palabra del otro: se exclama aparte, no se imprime sobre ella. Porque la traducción, según Walter Benjamin: “mira desde afuera, mejor dicho, desde enfrente y sin penetrar en ella hace entrar al original en cada uno de los lugares en que eventualmente el eco puede dar, en el propio idioma, el reflejo de una obra escrita en una lengua extranjera” (Benjamin 2012: 129-130). Esta noción de traducción es radicalizada tanto en la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias como en la ética heterónoma. El traductor puede dar cuenta de un mundo que *excede* su comprensión y ofrecer asilo para el lenguaje y la forma de su transmisión. “La relación de Mismo y Otro (o metafísica) se pone en juego originalmente como discurso en que Mismo, recogido en su ipseidad de «yo» (de ente particular y autóctono), sale de sí” (Lévinas 2016: 34). El otro perturba la comodidad en la que el traductor, antaño, se había apoltronado.

Leer a Freire en clave heterónoma nos entregaría una pedagogía de la otredad. Habíamos empezado el presente artículo presentando a la pedagogía como un saber que asume la tarea de enseñarle a otro. Sin embargo, hemos visto cómo esa responsabilidad justificó el derecho para intervenir en la vida y en el conocimiento de ese otro. A diferencia de esta, la responsabilidad que se da desde la traducción adquiere la noción extranjera de justicia. Asume la justicia del otro y la privilegia sobre la propia. Es hospitalidad pues abre la casa para la visita de la palabra y la justicia ajena. La traducción nos permite pensar que tanto nuestra justicia como nuestra palabra nunca son propias; la justicia heterónoma nos recuerda nuestro carácter de herederos y custodios de la lengua y la justicia. La traducción —más que pasar un texto de un idioma

⁶ El rostro ha sido trabajado en diversos lugares dentro de la obra de Lévinas (Lévinas 2016: 221).

a otro— se da desde el momento en el que aprendemos la palabra extranjera de nuestra madre o cuando aguzamos el oído para dejarnos interpelar por la palabra del otro. Pero, sobre todo, la traducción se da cuando escuchamos el reclamo de injusticia y respondemos buscando aquella justicia negada.

Para generar una pedagogía de la otredad tenemos que partir de un trabajo constante de traducción. Por eso, resulta urgente y necesario que, dentro de cualquier aula, ante cualquier maestro, durante cualquier campaña de alfabetización, la ética heterónoma irrumpa en la espontaneidad de aquel que quiera enseñar y le recuerde la infinita responsabilidad que tenemos por el otro. Así, la traducción germinará como otro panorama para la pedagogía.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría. México, Itaca.
- BENJAMIN, Walter (2010). “Experiencia y pobreza”, *Obras*, libro II, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid, Abada: 216-222.
- BENJAMIN, Walter (2012). “La tarea del traductor”, *Ensayos escogidos*, trad. Héctor A. Murena. México, Ediciones Coyoacán: 119-137.
- DE SOUSA, Boaventura (2015). *Una epistemología del sur*, ed. José Guadalupe Gandrailla Salgado. México, Siglo XXI.
- ESTEVA, Gustavo, Dana L. STUCHUL y Madhu Suri PRAKASH (2005). “From a pedagogy for liberation to liberation from pedagogy”, en Chet Bowers (ed.), *Rethinking Freire*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates: 13-30.
- FREIRE, Paulo (2017a). *Cartas a quien pretende enseñar*, trad. Stella Mastrángelo. México, Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (2017b). *La educación como práctica de la libertad*, trad. Lilién Ronzoni. México, Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (2017c). *Pedagogía del oprimido*, trad. Jorge Mellado. México, Siglo XXI.
- ILICH, Iván (2015). “La sociedad desescolarizada”, *Obras reunidas I*, trad. Gerardo Espinoza y Javier Sicilia. México, Fondo de Cultura Económica: 189-323.
- LÉVINAS, Emmanuel (2016). *Totalidad e infinito*, trad. Miguel García-Baró. Salamanca, Sígueme.
- MARX, Carlos, y Federico ENGELS (1973). “Tesis sobre Feuerbach”, *Obras escogidas en tres tomos, tomo I*. Moscú, Progreso: 7-10.
- RABINOVICH, Silvana (2012). “Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas)”, en Adriana de Teresa (coord.), *Tránsitos y umbrales en los estudios literarios*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 143-156.
- RABINOVICH, Silvana (2018). *Interpretaciones de la heteronomía*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

RANCIÈRE, Jacques (2007). *El maestro ignorante*, trad. Claudia Fagaburu. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Juan Heiblum Amaya

Estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Durante 2017-2018 participó en el proyecto PAPIIT IN 402317 “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje”. Actualmente participa en el proyecto PAPIIT IN 401119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”. Realizó la entrada de “Islam saharauí” para el *Glosario nómada*, publicado en la página web: <<http://www.iifl.unam.mx/justiciadelotro/seccs.php?idSec=6&pos=6>>, y un capítulo homónimo en el libro *Palabras nómadas en camino a una justicia del otro* (2020).

La lectura apocalíptica de René Girard: catástrofe y esperanza

René Girard's Apocalyptic Reading: Catastrophe and Hope

Anabel Muñoz Trejo

Universidad Nacional Autónoma de México

anabel.mutre@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5124-8602

Resumen: El presente artículo propone recurrir a la teoría mimética de René Girard, para abordar el tema de la violencia y su escalada a los extremos, desde una perspectiva no instrumental. Dicha teoría localiza el origen de la violencia en la naturaleza mimética de los deseos adquisitivos y devela, como su principal antídoto histórico, el sacrificio de víctimas expiatorias. En ese sentido, expone a la violencia, y a sus distintas manifestaciones, como el principal motor de la historia de la humanidad. De forma central, este artículo aborda la posibilidad de desmontar dicha violencia, a través de la lectura girardiana del Apocalipsis como el rostro de la crisis actual y como un llamado de esperanza. Ambas vertientes derivadas de un mismo episodio: La *Revelación* cristiana que, tras desmontar el aparato sacrificial y dejar a los hombres sin protección sagrada, presentaría a la víctima inocente por antonomasia —Cristo— como el único modelo a imitar a fin de frenar la maquinaria de muerte.

Palabras clave: apocalipsis, sacrificio, violencia, deseo mimético, chivos expiatorios, cristianismo, esperanza, revelación

Abstract: This paper proposes to draw on René Girard's "mimetic theory" to understand the phenomenon of violence and its escalation to extremes, from a non-instrumental perspective. This theory locates the origin of violence in the mimetic nature of acquisitive desires and it reveals, as its main historical antidote, the sacrifice of scapegoats. Accordingly, it suggests that violence and its various manifestations are a prime driving force in human history. Mainly, this paper addresses the possibility of dismantling this violence through Girard's reading of the Apocalypse as the face of the current crisis and a call for hope. Both strands originate from the same episode: Christian Revelation, after dismantling the sacrificial apparatus and leaving men without sacred

Keywords: protection, presented the innocent victim par excellence —Christ— as the only role model able to stop the machinery of death.
apocalypse, sacrifice, violence, mimetic desire, scapegoat, Christianity, hope, Revelation

Recibido: 2 de junio de 2019
Aceptado: 18 de febrero de 2020

La redención no es un premio a la existencia sino el último recurso de un ser humano para el que, en las palabras de Kafka, «la propia frente... hace que el camino se le extravíe».

Walter Benjamin

Durante los últimos siglos, el mundo ha enfrentado un recrudecimiento del conflicto entre los hombres y entre las naciones. Lejos de la reconciliación universal anunciada por Hegel, la oposición de los contrarios se ha radicalizado.

Hoy puede constatarse lo que, en la primera mitad del siglo XIX, Carl von Clausewitz describía como una “escalada a los extremos” propia de la guerra; una serie de contraofensivas en las que las pasiones de los individuos involucrados ocupan un lugar central:

Cuán lejos estaríamos de la verdad si atribuyéramos la guerra entre hombres civilizados a actos puramente racionales de sus gobiernos, y si la concibiéramos como libre siempre de todo apasionamiento...

Si la guerra es un acto de fuerza, las emociones están necesariamente involucradas en ella. Si las emociones no dan origen a la guerra, esta ejerce, sin embargo, acción mayor o menor sobre ellas, y el grado de reacción depende, no del estado de civilización, sino de la importancia y la duración de los intereses hostiles (Clausewitz 2015: 10, 11).

A propósito de tal reflexión, René Girard afirma —*Clausewitz en los extremos* (2010)— que lo que el militar prusiano intuía como la esencia de la guerra anunciaba la reciprocidad violenta que hoy invade todas las relaciones humanas y que amenaza con colapsar al mundo tal y como lo conocemos.

A decir de Girard, en *Vom Kriege* —su obra inacabada—, Clausewitz observa el imperio de una ley mimética que rebasaba todos los marcos de la

política y de la racionalidad militar. Las pasiones se habían convertido en el principio rector de las guerras napoleónicas y revolucionarias. Los sentimientos de hostilidad o de pertenencia fortalecían el primado de la defensa por sobre el ataque. Dado que nadie tenía la sensación de agredir, se aseguró un triunfo cada vez mayor de la violencia. La razón política permaneció impotente para determinar los objetivos y los límites del enfrentamiento.

El principio de guerra radicaba, pues, en corresponder a la violencia del adversario con una violencia igual o superior. “De este modo, uno fuerza la mano del adversario y cada cual impulsa al otro a la adopción de medidas extremas cuyo único límite es el de la resistencia que le oponga el contrario” (Clausewitz 2015: 10). La alternancia infinita de acciones recíprocas borraba las diferencias reales entre los oponentes y los llevaba a radicalizarse en las oposiciones más baladíes.

Clausewitz advierte que esa tendencia reconfiguraría el carácter de la guerra tradicional y produciría un nuevo sentido de la violencia: esta, no solo se intensificaría con el paso del tiempo, también involucraría y movilizaría cada vez a más gente, hasta que sus alcances se volvieran globales.

En una palabra, hasta las naciones más civilizadas pueden inflamarse con pasión en el odio recíproco. [...] Repetimos por lo tanto nuestra afirmación: la guerra es un acto de violencia y no hay límite para la aplicación de dicha violencia. Cada uno de los adversarios fuerza la mano del otro y esto redundará en acciones recíprocas que teóricamente llegarán a los extremos. Esta es la primera acción recíproca que se nos presenta y el primer extremo (Girard 2010: 27).

A principios del siglo XIX, la “guerra total” ya era una realidad. Para Enzo Traverso, con ella se inauguraría la fase más aterradora y destructiva de la modernidad. El ideal del progreso material fue desmentido por “una masacre serializada y tecnificada cuyo fruto era la muerte ya no glorificada, sino serializada: una muerte ‘sin atributos’ una muerte masiva anónima” (Traverso 2015: 10). Mientras que, en el siglo pasado, ya Adorno y Horkheimer describirían hasta qué punto la barbarie se había deslizado en las estructuras más íntimas de la sociedad. Como nunca, podía observarse a la violencia funcionar como el eje articulador de la acción organizada de los hombres.

Para Girard, el gran acierto de Clausewitz consistió en percibir, hace casi dos siglos, el comienzo de esa escalada acelerada hacia la catástrofe; la fórmula apocalíptica vinculada a la rivalidad. Clausewitz fue un avisador del fuego.

Sin embargo, sostiene Girard, aquel imperio que el teórico militar reconoció no fue otra cosa que la ley que rige los lazos humanos desde el principio de los tiempos, pues, como el propio Clausewitz precisó, la guerra no es más que un duelo a gran escala. Esa ley es la de la naturaleza mimética¹ y conflictiva de nuestros deseos. Y aunque ciertamente sus efectos se han agudizado en los últimos siglos, se trata de un elemento constitutivo de toda formación social. Tal lectura constituye la tesis central de la teoría mimética que Girard desarrolla a lo largo de cinco décadas.

La teoría girardiana afirma que, a la par de una mimesis positiva que históricamente ha garantizado la transmisión cultural y la convivencia entre los miembros de un grupo, existe una mimesis negativa vinculada a los deseos. Dicha mimesis constituye el origen de la violencia humana, pero también el fundamento de la hominización.

Si la estructura psíquica y la estructura social revelan que el aprendizaje, el habla, la técnica, etc., tienen su raíz en la figura de la otredad, no hay nada que debiera hacernos concebir al deseo como una entidad absolutamente autónoma. El deseo solo puede observarse como esa proyección interminable de las necesidades constitutivas del ser en el otro, como un eslabón más de la larga cadena mimética que nos constituye como humanos. No hay nada más detrás de él que la imitación de otro deseo, deseo por el mismo objeto y, por lo tanto, una fuente inagotable de conflictos y rivalidades (Girard 2006a: 54).

Esta tesis contradice el ideal moderno de la autonomía: nuestros deseos no nos pertenecen.² Son siempre la imitación de un deseo ajeno y, como tal, conducen a la elección de los mismos objetos elegidos por nuestros modelos. Hablamos de una *mimesis de apropiación*. De manera predecible, la igualdad de los deseos y la imposibilidad de satisfacción que ello implica produce relaciones de rivalidad y violencia entre las partes involucradas.

¹ A pesar de que, en repetidas ocasiones, Girard recurre indistintamente a los términos *imitación* y *mimesis*, considera necesario distinguirlos. El primero, considera, implica un mayor grado de conciencia sobre sus formas operativas, mientras que las causas y los efectos de la segunda son prácticamente desconocidos.

² La teoría mimética refuta ese vínculo lineal que en el psicoanálisis freudiano describe al deseo. En su lugar, propone una figura triangular, con los vértices ocupados por un sujeto (imitador), un modelo y un objeto de deseo. En dicha estructura, el objeto solo tiene un papel secundario; el modelo, en cambio, ocupa la posición primigenia y vinculante; es quien, a través de sus propios deseos, indica al sujeto lo que debe desear.

El sujeto, convencido de la autonomía de sus deseos, percibe al otro —su modelo— como el obstáculo a derribar para su realización personal; mientras que él es percibido de la misma forma por aquel. Bajo el influjo mimético, la violencia *inter-pares* se intensifica y se reproduce en toda la sociedad, hasta el punto en que cualquier relación parece insostenible. Se despliega así una crisis mimética.

Ningún contrato social, ningún aparato jurídico y ninguna institución coercitiva resultan suficientes para contener la violencia y para restaurar el orden. Todo parece destinado a la ruina. No obstante, la propia naturaleza mimética producirá el remedio a esa crisis social, a través de la figura de un enemigo común. En lo que se define como una *mimesis del antagonista*.

La violencia generalizada y multifocal es contenida por otra violencia, de tipo unánime, contra una víctima arbitraria: un chivo expiatorio al que se responsabiliza de la crisis y al que se cree preciso sacrificar para purificar el conjunto. Los múltiples disensos tienden a unificarse en torno a la persecución y a la eliminación de dicha figura.

Para que el mecanismo sacrificial funcione, es necesario que todos acaben “por convencerse de que un pequeño número de individuos, o incluso uno solo, puede llegar pese a su debilidad relativa a ser extremadamente nocivo para el conjunto de la sociedad” (Girard 2005: 88). La rectitud de la causa propia solo derivará de la certeza con la que la colectividad crea oponerse a la culpabilidad y a la “maldad” del otro. Esta suerte de transferencia es lo que garantiza que la violencia unánime cumpla con su principal objetivo: la expiación.

Dicho de otro modo, solo la mentira y el desconocimiento permiten que la destrucción de la víctima pueda asumirse como una operación de justicia y no como un asesinato o un acto de violencia pura; que la violencia adquiera un carácter unánime y restaurador de las relaciones sociales.

Girard señala:

Una sola víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, en todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. El indicio más ridículo, la más ínfima presunción, se comunicará de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convertirá casi instantáneamente en una prueba irrefutable. La convicción tiene un efecto acumulativo y cada cual deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una *mimesis* casi instantánea. La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón (Girard 2005: 87-88).

Lo cierto es que tanto la unanimidad como el desconocimiento que sostienen al mecanismo sacrificial deben comprenderse a la luz de una misma fuente explicativa: la tendencia humana a plantear la violencia como un fenómeno exterior. Si la persecución unánime resulta algo tan atractivo para los individuos, es porque en el encuentro del otro-culpable cada uno de ellos puede expulsar la verdad de su propia violencia mimética.

Hallándose dentro, la víctima es perniciosa, un enemigo; estando fuera, se vuelve benéfica. Más aún, se le diviniza, pues es a ella a quien se atribuye la salvación de la comunidad. “El retorno de la paz parece confirmar la culpabilidad de la víctima. Basta comprender que la inversión de la relación real entre la víctima y la comunidad se perpetúa en la resolución de la crisis, para comprender también por qué esa víctima es tenida por *sagrada*” (Girard 1982: 38). Por ese motivo, Girard afirma que el sacrificio debe ser reconocido como la fuente de lo religioso —del latín *religio*, *religare*: ‘religar’, ‘vincular’, ‘atar’— y este, a su vez, como la matriz de la sociedad. El sacrificio, nos dice, “es la institución primordial de la cultura humana” (Girard 2012: 75).

En sus palabras:

Lo religioso es todo lo que se observa y todo lo que no se observa del mecanismo sacrificial; son sus efectos próximos y lejanos, los comportamientos que suscita, las circunstancias que lo favorecen o entorpecen. Con la instantaneidad del rayo, el mecanismo sacrificial libera a todos los hombres sin excepción, salvo quizá a la propia víctima que, debido a eso, puede convertirse en un ídolo tras su desaparición. Nadie puede dominar el fenómeno, nadie puede manipularlo. Tiene todos los caracteres de una intervención sobrenatural. Todo en él sugiere un poder que trasciende la miserable humanidad. Constituye el prototipo de toda epifanía sagrada. No es difícil concebir que los hombres religiosos sean devotos en cuerpo y alma de este misterio que les salva (Girard 1989: 94).

El sacrificio representa el núcleo de lo sagrado. A decir del autor, solo en el sacrificio la violencia y lo sagrado muestran su unidad: un papel autónomo y fundador, que se distancia por completo de su interpretación instrumental.

Como se dijo, los hombres son incapaces de reconocer su propia violencia y responsabilidad en la crisis mimética y, más bien se la atribuyen a fuerzas exteriores e indómitas que los acosan y exigen de ellos tales ejecuciones. Lo sagrado aparece, entonces, como esa exterioridad capaz de contener la verdad y el velo de la violencia humana; así como para conceder a los hombres el beneficio de seguir existiendo y procrastinar su autodestrucción.

Mientras que Freud interpretó esta transición como la expresión de un estado neurótico individual, la teoría mimética sostiene que se debe explicar como el resultado de una ilusión colectiva propiciada por la propia mimesis. “La mimesis es así simultáneamente causa de la crisis y motor de la resolución” (Girard 2010: 52). Expulsión y comunión como expresiones de un *continuum*.

Luego de una serie de revisiones antropológicas, Girard concluye que, en las sociedades antiguas, el mecanismo sacrificial fue lo que permitió a las comunidades zanjar sus violencias intestinas.³ Ya a través del rito o del establecimiento de una serie de tabúes y jerarquías derivadas de este.

Después de un primer sacrificio, el acto debió reproducirse ritualmente buscando concluir nuevos ciclos de violencia. Miles de víctimas habrían sido inmoladas en momentos de crisis, las mismas a las que después se adoró y se convirtió en un centro de significaciones para todo el grupo.⁴

De ahí que, según Girard, el politeísmo deba ser comprendido como la transfiguración de todas esas víctimas en figuras protectoras. No comprender y asimilar esta ambivalencia hace que los individuos se convenzan de que su reconciliación debe ser atribuida a la naturaleza excepcional de la víctima.⁵

La figura excluida diferencia todo lo que la crisis sometió al terror de lo idéntico. “No hay ninguna significación que no se esboce en ella y que no pa-

³ Al respecto, Girard reconoce que la práctica sacrificial es algo que no necesariamente se presenta en todos los ritos pues, dice, no se trata de un determinismo; no obstante, más tarde volverá a su tono tajante y añadirá que todo parece indicar que las colectividades que han carecido de esta resolución seguramente desaparecieron (Girard 2006b: 64).

⁴ Aparentemente nos encontramos con una interpretación idéntica a la hecha por Freud en *Tótem y tabú* en relación con el “padre vigía”; sin embargo, existen notables diferencias entre ambas propuestas teóricas. Girard acusa a la tesis freudiana de tener una alta superfluidez e incongruencia. Su crítica se dirige en dos sentidos fundamentales: por un lado, el que dicha teoría presente al sacrificio como un acto único, fundacional y “prehistórico” —casi fantástico— y, por otro, el que pierda de vista la existencia y las funciones cotidianas de las víctimas. En la teoría mimética, el sacrificio es algo real y en constante ejercicio; ciertamente, un acto conmemorativo, pero que va más allá de eso y que exige el despliegue de una violencia efectiva en cada una de sus representaciones. Respondiendo a Freud, Girard considera que el papel fundador del sacrificio es algo tan cierto que su práctica se puede constatar en distintas culturas que, geográficamente, nunca pudieron haberse influido entre sí.

⁵ Esta cualidad es la que lo convierte en un *homo sacer* —figura estudiada de forma magistral por Giorgio Agamben— una imagen límite del orden social que se sustrae, por igual, al derecho divino y al derecho humano. En todos los sentidos, se trata de una figura excepcional.

rezca al mismo tiempo trascendida por ella [...] se constituye entonces como significante universal” (Girard 1982: 116). Solo a partir de la víctima se puede distinguir entre un dentro y un afuera, entre la comunidad y lo sagrado. La víctima es la única que puede dar cuenta del nexo inexorable entre el desorden mimético y la fundación de un nuevo orden.

Las observaciones antropológicas sugieren al autor que, a medida que las prácticas rituales se disgregaron, la lógica sacrificial cimentó las instituciones. Afirma Girard:

Las instituciones culturales deben interpretarse todas como transformaciones del sacrificio, al final de una evolución que las especializa poco a poco en los ámbitos de actividad más rodeados de sacrificios, por ser los más susceptibles de engendrar conflictos, como el funeral, el matrimonio, la iniciación, la comida, la educación, el poder político, etc. (Girard 2012: 76).

De la repetición surge el aprendizaje y del aprendizaje el diseño de conductas e instituciones que mantienen alejados los conflictos. Por lo que el *Leviatán* hobbesiano solo puede ser entendido como un sucedáneo del mecanismo que aquí observamos. Orden ritual y orden institucional se erigen sobre el mismo fundamento explicativo.

Caifás, el sumo pontífice de los Evangelios, enunciaría su formulación más exacta en la condena a Cristo: “*es mejor que perezca un hombre y no que perezca la nación* [...] Caifás encarna la política bajo su forma superior y no la inferior. Caifás es el mejor de los políticos” (Girard 2002a: 151). La violencia sacrificial aparece, entonces, como el único garante de la vida en común.

Los hombres, incapaces de ponerse de acuerdo sobre el objeto de sus deseos, siempre logran hacerlo a expensas de un enemigo común, de la destrucción de una víctima. Tal como Pierre Clastres apunta, en *Investigaciones en antropología política*, “indivisión sociológica y parcelamiento externo” son las dos caras de una única realidad (Clastres 1987: 214).

Puede notarse que, en este sentido, la teoría girardiana muestra más cercanía con el planteamiento schmittiano —que reconoce lo político como aquello que reconduce todas sus acciones y motivos, a partir de la distinción amigo-enemigo (Schmitt 2014: 59)— que con aquellos que lo inscriben en un estado de armonía natural. Para Girard, la política solo se realiza en la reciprocidad violenta y en la conclusión sacrificial que esta demanda.

Esto significa que la política va a la zaga de la violencia y no al revés. Desde los ritos antiguos hasta la guerra de Irak, la violencia sacrificial se revela como el verdadero motor de la historia.

A decir de Girard, solo un suceso habría sido capaz de perturbar dicha marcha histórica: la revelación cristiana.⁶ Los textos cristianos representan la principal fuente de *saber sacrificial* pues, además de evidenciar el proceso victimario que sostiene el orden *desde la creación del mundo*, develan a la violencia humana en todo su esplendor. Esta irrupción es registrada como el principio de la modernidad.⁷

La revelación cristiana se presenta históricamente en dos fases: “hay primeramente una transición del mito a la Biblia, en la que dios se desvictimiza y las víctimas se desdivinizan [...] y viene después la plena revelación del *Evangelio*. Dios participa entonces de la experiencia de la víctima, pero esta vez deliberadamente, para liberar al hombre de su violencia” (Girard 2006b: 85, 86). Tal proceso representa, para el autor, el mismo paso que va del politeísmo al monoteísmo. La producción masiva de dioses —realizada por la máquina sacrificial arcaica y su traducción mítica— es desmontada por una sola figura, la del Dios monoteísta.

El proceso de desmitificación subvierte varias claves del sistema sacrificial, pero aquí solo recuperaremos algunas. Mientras que en los mitos —y en las prácticas rituales arcaicas— la existencia del chivo expiatorio debe ser inferida, en los *Evangelios* es explícita. No resulta fortuito, por ejemplo, que en el episodio de *La Pasión*⁸ se reproduzca el mismo orden de eventos que en los mitos y en los relatos antiguos. Ambos dan cuenta de asesinatos fundadores: a una crisis comunitaria le sucede una persecución, la elección de una víctima y su inminente ejecución. Sin embargo, las conclusiones en ambos son distintas.

Dios envía al mundo a su propio hijo —Cristo— como la víctima precisa para detonar, desde dentro, la maquinaria sacrificial. Cristo advierte su destino y, aun así, se entrega al camino que lo conducirá a la muerte, dado que

⁶ El proceso de revelación inicia en el Antiguo Testamento, pero es en los evangelios donde pueden observarse, de manera más nítida, cada una de sus fases.

⁷ Al desmontar el mecanismo que sostenía el orden antiguo, el cristianismo inaugura esta nueva fase de la historia.

⁸ Para Girard, en estos textos se realiza la mayor desmitificación del mecanismo; en ellos se concreta la unión entre el saber teológico y el saber antropológico que se iniciara desde el Antiguo Testamento. *La Pasión* constituye la clave más valiosa para comprender el largo proceso victimario.

su existencia encierra un propósito revelador. La multitud experimenta el contagio mimético que determinará su sacrificio.⁹ Ni siquiera sus discípulos pueden resistirse al momento de la crucifixión —quienes no lo traicionaron o negaron repetidamente, como Pedro, huyeron o permanecieron pasivos—. Pero, tras su muerte, tal unanimidad es desacreditada.

Los discípulos de Jesús recobran la fe y perpetúan el recuerdo del acontecimiento —la injusticia de su persecución—. La presencia de esta minoría disidente y contestataria —primera minoría cristiana— también se hace explícita. Este desplazamiento de la comunión a la división de la comunidad es lo que permite que la *revelación evangélica* sea posible.

Asimismo, en otra clave del proceso, la *inconsciencia* de los perseguidores es denunciada con una frase central del relato: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23: 34 Nuevo Testamento Edición Pastoral). Un planteamiento absolutamente reconciliador,¹⁰ con el que —lejos de dirigir amenazas a sus sacrificantes— la víctima demuestra su bondad y su singularidad. La víctima es quien clama a Dios para que redima a sus perseguidores.

Resulta crucial advertir que, al renunciar al principio de la reciprocidad mimética —de pagar violencia con violencia—, Jesús coloca la culpabilidad sobre las cabezas humanas. Por eso, Girard sentencia que es ahí donde, por primera vez en la historia, lo divino y la violencia colectiva se separan de manera nítida. La víctima es quien invita a la dimisión total de la violencia: “Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo que no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha preséntale también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto” (Mt 5: 38-40 Nuevo Testamento Edición Pastoral).

⁹ En *El misterio de nuestro mundo*, Girard consideraba atinado que en los *Evangelios* nunca se designe a la crucifixión con el mote de *sacrificio*, *expiación* o *sustitución*. Consideraba, en aquel entonces, que con esta reserva se pretendía evitar la confusión entre las finalidades de ambos; equívoco que desafortunadamente terminó generando la “cristiandad”. Sin embargo, 30 años más tarde —en *Aquel que llega por el escándalo* (2006c)—, piensa que utilizar la palabra *sacrificio* para referirse a ambos casos resulta algo necesario para comprender *la unidad paradójica de lo religioso en toda la historia humana*. Eso sí, cuidándose de no interpretar eso como un signo de continuidad.

¹⁰ De acuerdo con la teoría girardiana, el texto cristiano busca una reconciliación fundada en el *perdón* que sustituya el papel fundador tenido por la violencia en las religiones arcaicas. Cristo no se convierte en un dios vengador que demanda más víctimas, sino en uno que clama por la justicia y el amor entre los hombres.

Al humanizar la figura de Cristo, se derrumba esa sacralización de la violencia que envolvía al chivo expiatorio. La *Resurrección*, contrariamente a los que la identifican como la última fase de la divinización mítica,¹¹ es la gran prueba de inocencia. Mientras las deificaciones míticas exhiben un ciclo mimético completo —que va de la demonización a la adoración multitudinaria—, detrás de la divinidad de Cristo no hay satanización unánime ni posterior unanimidad reivindicadora. Solo una pequeña minoría proclama su inocencia y *atestigua* su divinidad sin necesidad de comprobarla —desde que lo reconocen como hijo de Dios—.

Dicho en palabras de Girard: “ya no son los hombres los que forjan a los dioses; es Dios quien vino a tomar el lugar de la víctima [...] la víctima es divina antes de ser sacralizada” (Girard 2010: 160). Esta diferencia deja abierto un solo camino: detrás de la muerte de Cristo no hay ningún Dios, pues es Dios mismo quien se hace víctima en Cristo. Detrás de la muerte de Cristo solo están los actos de los hombres. Así que, lejos de operar un nuevo escamoteo, la *resurrección* expone a la violencia humana como eso que había permanecido *oculto desde la fundación del mundo*.

Con su entrega absoluta, Cristo exhibe la inocencia de todos los chivos expiatorios de la historia, así como la mentira multitudinaria que rodeó su sacrificio. Las víctimas son rehabilitadas por primera vez en la historia. “A partir de ahora ya no podemos aparentar que no sabemos que el orden social está construido sobre la piel de víctimas inocentes” (Girard y Vattimo 2011: 39). Al interrumpir la marcha del proceso victimario, el saber bíblico lo vuelve ineficaz.

No obstante, y según la propia teoría mimética, aunque la revelación cristiana quitó a los hombres su *protección sacrificial* basada en el engaño, no ha logrado desaparecer los procesos victimarios y, por el contrario, parece que estos se han ido incrementando.

Precisamente, con el ánimo de acentuar esta paradoja, el autor utiliza el término *protección* para dejar en claro que el desconocimiento que sostenía el mecanismo sacrificial en las sociedades arcaicas también hacía las veces de

¹¹ Entre los que puede mencionarse al etnólogo James Frazer, quien vio en el cristianismo una última victoria de esta serie de supersticiones (cf. Girard 2002a: 161-162), o el filósofo inglés Alfred North Whitehead, quien lamentaba la inexistencia de diferencias claras entre ellos. E incluso, el teólogo protestante Rudolf Bultmann, que prácticamente consideraba el relato evangélico el mito más imponente (cf. Girard 2002b: 11).

su salvaguarda: “ventilando el secreto de la representación persecutoria, se impide, a la larga, que funcione el mecanismo victimario y que se engendre, en el paroxismo del desorden mimético, un nuevo orden de la expulsión ritual susceptible de sustituir el que se ha descompuesto” (Girard 2002a: 249). No quedando otro exutorio para la violencia humana, esta se liberó generando nuevas crisis.

La paradoja central es que, a medida que la revelación expuso la verdad de la violencia mimética, creció más el rechazo a reconocer la violencia de cada uno. Girard afirma que no estábamos preparados para aceptar la invitación cristiana a dimitir de la violencia. Los hombres deciden, diariamente, desdenar lo revelado y apegarse a sus falsas diferencias. Hoy atestigüamos que la violencia escala hasta los extremos, pese a que su único fin posible es la autodestrucción absoluta.

Pero el fracaso de la revelación no es un asunto que deba tomarnos por sorpresa. Por el contrario, los textos apocalípticos son, según la tesis mimética, la conciencia de este revés. “El cristianismo es la única religión que habrá previsto su propio fracaso” (Girard 2010: 10). Confrontó a los hombres con su violencia a sabiendas de la catástrofe que eso desencadenaría. Más aún, ese fue uno de sus propósitos.

Cuando Jesús sentencia “no he venido a traer la paz, sino la guerra”, anuncia el comienzo de esa crisis. De ahí que Girard considere que los primeros signos del apocalipsis deben rastrearse en la etapa posterior al acontecimiento cristiano pues, desde ese momento, la historia de la humanidad se inscribió en una temporalidad lineal. Distinta a la circularidad que evocaba el sistema mítico-sacrificial —que aseguraba el eterno retorno de los dioses—.

Sin embargo, es importante aclarar que aquella advertencia de Cristo nada tiene que ver con el Dios violento presentado en los textos veterotestamentarios. “Por el contrario, se nos habla de un Dios extraño a toda violencia” (Girard 1982: 214). Si trae la guerra es porque viene a poner al descubierto el conflicto mimético que invade a la humanidad, porque viene a refutar la paz construida sobre la espalda de víctimas inocentes.

En este sentido, afirmamos que la lectura apocalíptica de René Girard exhibe un núcleo absolutamente antropológico. Y la llave para acceder a él debe buscarse, de modo puntual, en la desarticulación religiosa efectuada por el cristianismo hace más de dos mil años.

Revisados en clave girardiana, los textos apocalípticos rompen con la tendencia histórica e inconsciente de responsabilizar a la divinidad de las cala-

midades acontecidas. “Lo esencial de la violencia apocalíptica predicada por los evangelios no es divina. Esta violencia se atribuye siempre a los hombres, pero no a Dios” (Girard 1982: 217). La violencia del fin de los tiempos, en esta lectura, proviene de la humanidad y nada más. Para ser más exactos, en ella no hay Dios en absoluto.

Esta ausencia pone sobre la mesa otro elemento para entender la interpretación que nos ocupa: la responsabilidad absoluta del hombre en la historia. Tras vincular el horror apocalíptico con los terrores humanos, Girard plantea la responsabilidad como eso que definirá el destino de cada uno.

Es cierto que el deseo siempre es mimético, pero algunos hombres resisten al deseo. Y en eso reside justamente el interés de ser cristiano. [...] no significa que el individuo esté atado de pies y manos frente al deseo mimético. El propio Jesús resistió a él. Hablar de libertad es plantear la posibilidad, que tiene el ser humano, de resistirse al mecanismo mimético (Girard 2006b: 107).

La revelación cristiana convirtió a los hombres en dueños de su destino. La desarticulación de su protección sacrificial solo dejaría lugar para la toma de decisiones consciente frente al desbordamiento de la violencia.

A propósito de ello, Girard recupera la palabra *apocalipsis* en su doble significado: “como revelación y como despliegue de la violencia” (Girard y Vattimo 2011: 20). Como *revelación*, el apocalipsis puede conducir al hombre a “la salvación de la paz de Dios” o al encuentro trágico con su violencia. Ambas vías son igualmente posibles; optar por una u otra dependerá de la postura que se asuma frente a lo revelado.

Como *despliegue*, la marcha apocalíptica acrecienta el *saber* sobre nuestra violencia. Mientras más se entiende el proceso victimario que sustenta la cultura humana, más se constata su materialización en la catástrofe actual. “El cepo (*leverrou*) del asesinato fundador, desmontado por la Pasión, libera hoy una violencia planetaria, sin que podamos volver a cerrar lo que se abrió” (Girard 2010: 11).

Paradójicamente, el mensaje evangélico ha comenzado a comprenderse cuando la escalada a los extremos es la única realidad. Por incomprensible que esto parezca, para Girard es lo que determina que el apocalipsis funde una esperanza.

Quien repentinamente ve la realidad no está en la desesperanza absoluta de lo impensado moderno, sino que recupera un mundo en que las cosas tienen un senti-

do. La esperanza solo es posible si nos atrevemos a pensar los riesgos del momento actual. A condición de oponerse al mismo tiempo a los nihilistas, para quienes todo no es más que lenguaje, y a los “realistas”, quienes niegan a la inteligencia la capacidad de palpar la realidad: los gobernantes, los banqueros, los militares que pretenden salvarnos, mientras día a día nos hunden un poco más en la devastación (Girard 2010: 14).

La esperanza radica, pues, en advertir la catástrofe y en reconocer nuestra responsabilidad en ella. Pero, sobre todo, radica en anunciar la llegada de un reino que *no es de este mundo* ni es para todos,¹² de un reino que exige la renuncia incondicional a la reciprocidad violenta.

Este tipo de esperanza no comparte la confianza en una reconciliación gestada por la razón humana, pero tampoco en una impulsada por una moral natural entre los hombres. La paz no es asumida como ese fin teleológico que buena parte de la filosofía postularía. Puede decirse, en este sentido, que la lectura girardiana abreva mucho más de Clausewitz que de Hegel o de Kant.

Si bien en *El misterio de nuestro mundo* (1982), Girard creía que el saber universal de la violencia podía producir la reconciliación universal, 30 años más tarde lo rechaza. Una vez que el mundo ha perdido su protección sacrificial, considera, solo puede constatar la multiplicación de los conflictos.

Esa escalada a los extremos que Clausewitz observa es lo único que impulse a la urgencia de renunciar a la violencia. Ciertamente el tiempo apocalíptico anuncia la reconciliación, pero no como su consecuencia, sino como su revés. El fin de los tiempos y el retorno de Dios corresponden a un mismo destino: en el corazón del conflicto está, también, el acceso al reino de Dios.¹³ Catástrofe y esperanza aparecen, entonces, como las dos caras de la misma moneda.

¹² A decir de Girard, solo algunos serán capaces de reconocer la catástrofe y de comprender su responsabilidad en ella. Afirma —no sin antes rechazar un apologista de la conversión— que, únicamente, aquellos capaces de seguir el llamado cristiano pueden percibir la destrucción que se encuentra en proceso entender que detrás de ella no hay un padre terrible, sino la desnudez de nuestros actos (Chaintre y Ortoli 2009).

¹³ Para Girard, la apocalíptica cristiana no representa, precisamente, una revelación terrorífica, pues lo verdaderamente aterrador sería la total ausencia de sentido. Por el contrario, sostiene que el Apocalipsis “es reconfortante”, porque satisface el deseo de significación. En pocas palabras, porque logra otorgar sentido a lo que había permanecido tergiversado por las lecturas míticas de la violencia (Mendoza 2008).

Aunque, a decir del autor, el fracaso de la revelación ya ha dejado claro que esa reconciliación no tuvo ni tendrá lugar en este mundo. “El triunfo de Cristo solo tendrá lugar en un más allá, cuyo espacio y tiempo no podemos definir” (Girard 2010: 85). En este aspecto, la esperanza girardiana nos recuerda el aforismo kafkiano, según el cual existe la salvación, pero no para nosotros. Sin embargo, que el devenir del mundo escape a nuestro control no implica que no se deba reflexionar y actuar sobre su acontecer.

La importancia de la perspectiva escatológica consiste, precisamente, en otorgarle un sentido a la historia; en invitar a imitar a Cristo, en vez de negarse a ver la violencia que rige las relaciones humanas. Y esto a pesar de reconocer que la escalada a los extremos es la única ley que impera en nuestra era. “Hay que luchar hasta el final, aunque uno piense que ese es un vano intento” (Girard 2010: 120).

Al vincular violencia y revelación, el tema apocalíptico convoca a la responsabilidad humana; es decir, a la toma de una postura ética frente al fin de los tiempos: creer en la violencia o no creer más en ella. Nuestras conductas miméticas deben transformarse en actos responsables. Aunque la armonía universal es irrealizable, cada uno debe esforzarse en reconocer su similitud con el Otro.

En este sentido, y desde nuestra perspectiva, la tesis girardiana plantea al apocalipsis como un espacio metapolítico, en tanto que sugiere un camino para superar la reciprocidad violenta que define a la política: la *conversión*. “Solo una imitación positiva nos pondría a justa distancia de lo divino. La imitación de Cristo es *esa cercanía que nos pone a distancia*. A quien debemos imitar no es al Padre, sino a su Hijo...” (Girard 2010: 181). Únicamente en la imitación puede encontrarse la *salvación* de algunos.

Esto facilitaría pasar de la *imitación* a la *identificación* con el otro, “restableciendo una distancia en el seno mismo del mimetismo” (Girard 2010: 163). Poniendo a distancia al padre, dándole un rostro, los hombres pueden convertirse en hermanos “en” Cristo. Así, al relacionarse con el otro desde el “como a ti mismo” expresará la materialización del llamado cristiano.

Imitar a Cristo es identificarse con el otro, borrarse ante él: ‘De cierto os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos pequeños míos a mí me lo hicisteis’. La identificación supone una aptitud singular para la empatía. De allí surge el recuerdo constante, en los textos apocalípticos, del riesgo que constituyen los Anticristos, del peligro que *cada vez más* constituirán. En efecto, solo Cristo nos permite rehuir la imitación de los hombres (Girard 2010: 199).

La imitación de Cristo es lo único que permite salir de la espiral mimética: recobrar una distancia con el otro para ya no imitarlo, ni ser imitado por él. Visto en estos términos, la única posibilidad de redención exige la disolución del sujeto, de su clausura metafísica, en tanto ideal de autonomía y de diferencia.

Quizá no haya otro momento más idóneo para aceptar el llamado de Cristo a la no-violencia que este, en el que la destrucción total se ha vuelto absolutamente perceptible. La teoría mimética insiste en atribuir al individuo la responsabilidad de los sucesos por venir, pues sostiene que ni la lectura fundamentalista ni la progresista logran entender que el apocalipsis no es ninguna metáfora.

Entre los grandes triunfos de la revelación cristiana puede contarse que “el horizonte ideológico de la cultura contemporánea esté construido por completo en torno a la centralidad de las víctimas, las víctimas del Shoa, las víctimas del capitalismo, las víctimas de las injusticias sociales, de las guerras, de las persecuciones políticas, del desastre ecológico, de las discriminaciones raciales, sexuales, religiosas” (Girard y Vattimo 2011: 15). Y, sin embargo, es preciso advertir que, en la mayoría de los casos, no se trata más que de simples marcos discursivos o de nuevas estructuras de contención —*katechon*— que pretenden retardar el acontecimiento apocalíptico.

Hoy más que nunca, la violencia se ha diseminado en las relaciones humanas confirmando, con Heráclito, que es ella —*polemos*— padre y rey de todo. Fuera y dentro de las sociedades, las causas materiales e ideológicas del disenso y de la oposición se han multiplicado. Ha alcanzado tal extremo que puede observarse en aquello que los textos apocalípticos anunciaban: “una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres” (Girard 2010: 11). El sinsentido que nos rodea devela la precariedad de cada orden que intentamos fundar.

Tal escenario nos obliga a encarar nuestra violencia como nunca. “Somos la primera sociedad que llega a saber que puede destruirse de manera absoluta” (Girard 2010: 14). La tarea de la revelación se mantiene inconclusa. Y probablemente la mejor oportunidad para asumir nuestra responsabilidad se encuentre en esta época en la que, como en su momento afirmó Simone Weil, todo parece perdido.

El sujeto mesiánico no contempla el mundo como si estuviera salvado. Más bien —en palabras de Walter Benjamin— contempla la salvación solo mientras se pierde en lo insalvable. Así de complicada es la experiencia de la

klésis, así de difícil es permanecer en la llamada (Agamben 2006: 49). Evo-
cando a Benjamin, solo la esperanza desesperanzada podría hacer estallar, de
una vez por todas, el motor sacrificial de la historia.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2006). *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los romanos*. Madrid, Trotta.
- CHAINTE, Benoît, y Steven ORTOLI (2009). “René Girard: ‘El apocalipsis no es una metáfora’ (entrevista)”, *Philosophie Magazine*, en: <<http://www.alcoberro.info/pdf/girard4.pdf>>, consultado por última vez el 10 de abril de 2019.
- CLASTRES, Pierre (1987). *Investigaciones en antropología política*. México, Gedisa.
- CLAUSEWITZ, Carl von (2015). *De la guerra*. México, Colofón.
- FREUD, Sigmund (1986). *Tótem y tabú*. México, Alianza Editorial.
- GIRARD, René (1982). *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GIRARD, René (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, René (2002a). *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, René (2002b). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, René (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, René (2006a). *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona, Gedisa.
- GIRARD, René (2006b). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid, Trotta.
- GIRARD, René (2006c). *Aquel que llega por el escándalo*. Madrid, Caparrós Editores.
- GIRARD, René (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*. Madrid, Katz.
- GIRARD, René, y Gianni VATTIMO (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona, Paidós.
- GIRARD, René (2012). *El sacrificio*. Madrid, Editorial Encuentro.
- MENDOZA, Carlos (2008). “Pensar la esperanza como apocalipsis. Conversación con René Girard”. *Letras Libres*, en: <<http://www.alcoberro.info/pdf/girard3.pdf>>, consultado por última vez el 12 de abril de 2018.
- Nuevo Testamento Edición Pastoral* (1972). Hurault, Bernard (ed.). Madrid, Sociedad Biblioteca Católica Universal/Editorial Verbo Divino.
- SCHMITT, Carl (2014). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza Editorial.
- TRAVERSO, Enzo (2015). “Introducción”, en *El significado de la Segunda Guerra Mundial*. Madrid, Colección Viento del Sur.

Anabel Muñoz Trejo

Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Maestra y doctora en Filosofía Política por

la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Ha participado como ponente en distintos congresos nacionales e internacionales. Ha colaborado como consultora externa para “OXFAM México, A. C.”. Se ha desempeñado como tallerista en el “17 Instituto de Estudios Críticos”, así como para distintas entidades partidistas. Ha sido profesora asistente para diversas asignaturas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM; profesora titular en el Instituto Marillac I. A. P. y en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Ha publicado los artículos: “Deseo, identidad y violencia en la obra de René Girard”, en *La finalidad de la Filosofía*, UNAM, 2014; “Deseo mimético e identidad: pensar a la violencia en el mundo actual”, en la *Revista Sincronía*, Universidad de Guadalajara, 2017; “La violencia sacrificial como fundamento del orden a través de la teoría mimética”, *Revista Antrópica*, Universidad Autónoma de Yucatán, 2018. Ha colaborado como dictaminadora de productos académicos de investigación para el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana.

Votar con los pies. Una respuesta a la crisis de la democracia

Vote with the Feet. A Response to the Crises of Democracy

Jorge A. Rodríguez Martínez

Universidad Nacional Autónoma de México

jorge.rodriguez@comunidad.unam.mx

orcid.org/0000-0002-5478-8564

Resumen: En la actualidad, saltan a la vista los múltiples cuestionamientos dirigidos contra las instituciones democráticas. Comúnmente se afirma que la crisis por la que atraviesa la democracia representativa se debe a la ausencia de estas instituciones. En el presente artículo se pretende mostrar lo contrario: que es causada por su exceso y por las contradicciones de los principios que la sostienen. Por esa razón, se revisa de manera crítica la categoría de ‘ciudadano’. Dicha noción se encuentra en la base de la lógica del poder soberano. Todos los derechos y responsabilidades reconocidos por el Estado se desprenden de ella. Sin embargo, se trata de una fórmula asimétrica pues es potestad de la entidad soberana conceder y retirar la ciudadanía. Así, ser sujeto de derechos implica estar sujeto al derecho. La triada Estado-territorio-vida constituye una reducción de la existencia del singular a una condición precaria. En este sentido, las nuevas dinámicas sociales invitan a pensar nuevas formas de filiación a la comunidad política que no reduzcan, como la ciudadanía, al singular a la nuda vida.

Palabras clave: ciudadanía, nomos, soberanía, nomadismo, democracia representativa, votar con los pies

Abstract: At present, there are many questions about democratic institutions. Commonly, some argue that the crisis representative democracy is going through is caused by their absence. The present article tries to prove the contrary and establish that the crisis was caused because of their excessive present and due to contradictions between the principles that hold them together. Therefore, a critical review of the concept of “citizen” is offered. The sovereign logic is grounded on this notion. State recognition of legal rights and obligations comes under this category. However, this is an asymmetrical form. Exclusively, the Sovereign has the authority to grant and deprive of citizenship. Thus,

being a legal subject implies being subject to Law. The State-territory-life triad implies a reduction of singular existence to a precarious condition. In this sense, new social dynamics focus on new forms of membership in political community that do not sacrifice the singular existence, as well as citizenship, to bare life.

Keywords: citizenship, nomos, sovereignty, nomadism, representative democracy, vote with the feet

Recibido: 18 de septiembre de 2019

Aceptado: 17 de marzo de 2020

No tiene más suelo que el que necesitan sus dos pies, ni más apoyo que el que cubren sus dos manos, es decir mucho menos que el trapecista del circo, que además tiene una red tendida debajo. A nosotros, los demás, a nosotros nos sostienen nuestro pasado y futuro, pasamos casi todo nuestro tiempo de ocio y gran parte de nuestro trabajo haciéndolos subir y bajar, manteniéndolos en equilibrio.

Diarios, otoño de 1910, Franz Kafka

1

A mediados de la década de los noventa, el filósofo italiano Giorgio Agamben lanzó una polémica sentencia con la que inicia la serie de *Homo Sacer*: el *Lager* —el campo de concentración— es el *nomos* que articula la política contemporánea.¹

Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel, sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del *nomos* [...]. El campo, como espacio absoluto de excepción, es topológicamente diverso de un simple espacio de reclusión. Y es este espacio de excepción en el que el nexo entre localización y orden jurídico se rompe definitivamente, el que ha determinado la crisis del viejo “*nomos* de la tierra” (Agamben 2010: 33).

¹ Tanto en español como en italiano, Giorgio Agamben traduce *Lager* como *campo*. Sin duda, esta traducción es precisa. Sin embargo, se ha optado por recurrir al concepto de ‘campo de concentración’ pues hace una referencia aún más clara al fenómeno histórico concreto, el genocidio nazi. Por *Lager*, Agamben no solo entiende un espacio de barbarie, sino también una forma jurídica que se apega a la lógica excepcional, pues la norma se aplicaba mediante su suspensión. Al explicitar la figura del “campo de concentración” se pretende, tal como lo hace Agamben, evidenciar la continuidad que persiste entre la normalidad y la excepción.

En aquel momento, pocos comprendieron la seriedad de la advertencia. La gran mayoría rechazó esta hipótesis, pues muchos aseguraban que los *Lager* habían quedado enterrados en el pasado, junto con los regímenes totalitarios. Se trataba, afirmaban, de una figura de barbarie que no tenía lugar en las democracias contemporáneas. Debido a la comprensión progresiva de su historia, los Estados formalmente democráticos asumieron que se había aprendido del pasado y, por tanto, se garantizaba la no repetición. Se llegó a conocer a detalle el desarrollo de los sucesos y, sin embargo, se renunció a una comprensión profunda del genocidio.²

Las investigaciones historiográficas han sido capaces de reconstruir las circunstancias materiales, técnicas, jurídicas y burocráticas que hicieron posible la instauración de los campos de concentración. Sin embargo, poca atención se ha prestado al significado ético-político del exterminio. Por ello, sostiene Agamben, la comprobación de los hechos acontecidos en Auschwitz no coincide con su comprensión.³

Esta incompreensión tiene lugar porque, desde un principio, Auschwitz fue planteado como una fábrica de muerte y, sobre todo, como un programa amnésico, bajo el cual la memoria de la víctima no tenía cabida. En términos políticos, la memoria no solo es honrar el pasado o garantizar la no repetición; también es actualizar las demandas de justicia. Esto solo es posible al remitirse a un sufrimiento concreto. En su sentido político, la memoria permite vincular un acontecimiento singular con el proceso civilizatorio, marcado por la violencia. El nazismo no es una locura, sino la constatación de las consecuencias extremas del sueño de un mundo organizado racionalmente.

² “[...] el Holocausto fue el resultado del encuentro único de factores que, por sí mismos eran corrientes y vulgares. Y que dicho encuentro resultó posible en gran medida por la emancipación del Estado político —de su monopolio de la violencia y de sus audaces ambiciones de ingeniería social— del control social, como consecuencia del progresivo desmantelamiento de las fuentes de poder y de las instituciones no políticas de la autorregulación social” (Bauman 2011: 18).

³ “Entre querer comprender demasiado, y demasiado deprisa, de los que tienen explicaciones para todo y la negativa a comprender de los sacralizadores a cualquier precio, nos ha parecido que el único camino practicable es el de detenerse sobre esa divergencia. A esta dificultad se añade otra, que afecta en particular a quien está habituado a ocuparse de textos literarios o filosóficos. Muchos testimonios, tanto de los verdugos como de las víctimas, proceden de hombres comunes, y gente ‘oscura’ era obviamente la gran mayoría de los que se encontraban en los *campos*. Una de las lecciones de Auschwitz es, precisamente, que entender la mente de un hombre común es infinitamente más arduo que comprender la mente de Spinoza o de Dante...” (Agamben 2000: 9).

Al estigmatizar el nazismo como antítesis de la modernidad se negó de antemano la posibilidad de reconocer el trasfondo de la Solución final.⁴ En su lógica se reproducían los patrones normativos del mundo moderno, la racionalidad científica y burocrática.⁵ Por ese sesgo, las interpretaciones tradicionales, tanto en el campo de la historia, la filosofía y la política, señalaban que el nazismo se había originado por un desarrollo fallido, que tuvo funestos resultados tras la crisis de la República de Weimar. Según esta perspectiva negacionista, Alemania, en su desarrollo histórico, siguió un “camino único” —*Sonderweg*— pues no había logrado establecer un sistema de gobierno parlamentario, una cultura democrática y una sociedad igualitaria. Se sostenía que, a diferencia de los británicos, la aristocracia prusiana, los *Junkers*, no habían permitido el ascenso de la clase media. Además, la incipiente clase media, por el miedo que les provocaba el socialismo, en vez de adoptar los ideales y las metas liberales, pugnaron por un Estado autoritario.

Sin embargo, su proceso de industrialización fue similar al de los demás países europeos. Al respecto, Detlev Peukert sostiene que el Tercer Reich no podría explicarse como una desviación de la modernidad, sino como una patología derivada de su propia lógica. A su parecer, el nacionalsocialismo evidenció las tendencias destructivas propias de la sociedad industrial. El régimen nazi no sería resultado de un hecho singular, sino de la crisis que atravesó durante la República de Weimar y de la incapacidad de la democracia burguesa para resolverla. En este sentido, el NSDAP (Nationalsozialistische

4 Claude Lefort hace notar que, en el marco de la Guerra Fría, la noción de totalitarismo, más que tener pretensiones explicativas, era un instrumento de propaganda de los liberales. Así, se buscaba emparentar al comunismo de la URSS con el régimen nazi. Esta concepción acrítica renunció a comprender a los regímenes totalitarios; en cambio, produjo una categoría con la que estigmatizaba cualquier modelo político que difiriera de la democracia liberal (Lefort 2004: 221).

5 “[Auschwitz] fue también una extensión rutinaria del moderno sistema de producción. En lugar de producir mercancías, la materia prima eran seres humanos y el producto final era la muerte: tantas unidades al día consignadas cuidadosamente en las tablas de producción del director. De las chimeneas, símbolo del sistema moderno de fábricas, salía humo acre producido por la cremación de carne humana. La red de ferrocarriles, organizada con acierto, llevaba a las fábricas un nuevo tipo de materia prima. Lo hacía de la misma manera que con cualquier otro cargamento. En las cámaras de gas, las víctimas inhalaban el gas letal de las bolitas de ácido prúsico, producidas por la avanzada industria química alemana. Los ingenieros diseñaron los crematorios y los administradores, el sistema burocrático que funcionaba con tanto entusiasmo y tanta eficiencia que era la envidia de muchas naciones. Incluso el plan general era un reflejo del espíritu científico moderno que se torció. Lo que presenciamos no fue otra cosa que un colosal programa de ingeniería social...” (Bauman 2011: 29).

Deutsche Arbeiter Partei)⁶ sería un síntoma de las contradicciones de una época.

De acuerdo con Peukert, Alemania cumplía con las características esenciales de la modernidad clásica: las formas de producción y la organización económica propias del capitalismo avanzado, la burocratización del Estado, la racionalización de la sociedad y la cultura, la normalización y el disciplinamiento de la vida cotidiana. En pocas palabras, igual que los demás Estados europeos, el desarrollo alemán se caracterizó por un orden fundado en la hegemonía de la razón y la ciencia (Crew 1992: 319-328).

2

Después del Holocausto, Dwight Macdonald advirtió que se debía temer más a las personas que obedecen la ley que a quien la viola (Bauman 2011: 180). No se debe perder de vista que el genocidio no se había producido únicamente por la locura de un líder carismático, ni por la irrupción de una muchedumbre incontrolable. O que no se trató de el surgimiento de pulsiones pre-sociales que hasta ese momento habían sido contenidas por la razón. Por el contrario, fue posible por un conjunto de funcionarios disciplinados que respetaban con sumo cuidado los marcos jurídicos.⁷

No es un dato menor que la Constitución de Weimar no tuvo que ser derogada durante el Tercer Reich. A pesar de ser considerada una de las más avanzadas por sus rasgos democráticos, fue un instrumento más al servicio del *Führer*. Mediante el *Decreto para la protección del pueblo y el Estado*, promulgado el 28 de febrero de 1933, se declaró una “guerra civil legal”. Dicho

⁶ Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán.

⁷ “El Holocausto había empequeñecido todas las imágenes heredadas y recordadas del mal. Así, invirtió todas las explicaciones conocidas del mal en acción. De repente, se supo que el mal más terrible del que tenía noticia la memoria humana no fue la consecuencia de la disipación del orden sino de una imposición de orden impecable, impoluta e incontestada. No fue obra de una muchedumbre incontrolable y desmandada, sino de hombres en uniforme, obedientes y disciplinados, que se ceñían a las normas y respetaban con meticulosidad el fondo y la forma de sus instrucciones. Pronto se supo que esos hombres, en cuanto se quitaban el uniforme, no eran malos en absoluto. Se comportaban como casi todos nosotros. Tenían esposas a las que amaban, niños a los que mimaban y amigos a los que ayudaban y consolaban si estaban afligidos. Parecía increíble que, en cuanto se ponían el uniforme, esas personas fueran capaces de disparar o gasear o presidir una ejecución o la asfixia de miles de personas, muchas de las cuales eran mujeres, que serían las amadas esposas de otros, y bebés, que serían los niños mimados de otros. Esto también era aterrador. ¿Cómo es posible que la gente normal, como tú y yo, haga cosas así?” (Bauman 2011: 180-181).

decreto se sustentó en el artículo 48, que consideraba la suspensión de las libertades civiles (Mortati 2010: 203). Formalmente, el decreto nunca fue revocado. Por tanto, el estado de excepción que instauró no terminó hasta el fin del régimen nazi. Sin este acto jurídico, no habría sido posible la eliminación física de los “enemigos políticos” (Agamben 2010: 25).

El propio Adolf Eichmann admitía esta relación paradójica que mantenía el nazismo con la ley: si hubiera estado dispuesto a romper la ley, podría haber salvado muchas vidas. Pero, su sentido del deber lo obligaba a respetar las normas y las jerarquías.⁸ Los juristas encargados de la elaboración de las Leyes Raciales de Núremberg —Ley de la Bandera del Reich, la Ley de Derechos Civiles y la Ley para la Protección de la Sangre y el Honor Alemanes— tuvieron un estricto apego a los principios del derecho positivo. Incluso, Carl Schmitt afirmó que se trataba de una forma jurídica que podría ser tildada como medieval, pero correspondía, por primera vez, a la noción de ‘libertad’ —*Freiheit*—. Anteriormente, a su juicio, solo se conocían las libertades estamentales —*Libertäten*—, las cuales elevaron al plano del derecho la dominación de las potencias extranjeras. A su juicio, se trataba de formulaciones extrañas para la tradición alemana. Así, este conjunto de leyes sería, desde su perspectiva, un ejercicio de la libertad que posee todo Estado para definir sus fundamentos jurídicos. Las Leyes de Núremberg pretendían ser una solución legal de la cuestión judía y, al mismo tiempo, erigían al Partido Nazi como defensor de la esencia y los derechos del ‘pueblo’ —*Volk*— (Schmitt 2007: 61-64).

⁸ “El cumplimiento del ‘deber’ al fin le condujo a una situación claramente conflictiva con las órdenes de sus superiores. Durante el último año de la guerra, más de dos años después de la Conferencia de Wannsee, Eichmann padeció su última crisis de conciencia. A medida que la derrota se aproximaba, Eichmann tuvo que enfrentarse con hombres de su propia organización que pedían insistentemente más y más excepciones, e incluso la interrupción de la Solución final [...]. Desde el punto de vista de Eichmann, los individuos como Becher eran corruptos, pero la corrupción difícilmente pudo ser causa de su crisis de conciencia, por cuanto, si bien Eichmann no era hombre susceptible de padecer tentaciones de este género, también es cierto que en la época a que nos referimos probablemente llevaba ya varios años rodeado por el espectáculo de la corrupción [...]. Sin embargo, tampoco es imposible que Eichmann desconociera este hecho. A pesar de todo, Eichmann en modo alguno podía ignorar que Himmler, en el otoño de 1942, intentó vender permisos de salida a los judíos eslovacos, a cambio de una suma en moneda extranjera, suficiente para reclutar una división de los SS. Pero ahora, en 1944, en Hungría las cosas eran distintas, no debido a que Himmler se dedicara a los ‘negocios’, sino debido a que los negocios se habían convertido en la política oficialmente seguida por los superiores de Eichmann. Ya no se trataba, pues, de corrupción” (Arendt 2003: 133-134).

Incluso, en los territorios ocupados se mantuvo este respeto a la ley. Antes de ser enviados al campo de concentración, a los “enemigos del pueblo” se les retiraba la nacionalidad. Este procedimiento era indispensable para no transgredir los fundamentos de la dogmática del derecho internacional. Al ser desnacionalizados, se les despojaba de cualquier condición política y, por ende, eran reducidos íntegramente a “nuda vida” (Agamben 2001: 40). De este modo, ningún Estado tenía la obligación de defender y reclamar sus vidas.

Los *Lager*, como figura límite de la modernidad, no solo eclipsaron otras representaciones del mal recordadas hasta ese punto de la historia; también transfiguraron la misma noción del mal que prevalecía en Occidente. En el genocidio nazi se evidenció dramáticamente uno de los nudos gordianos de la dogmática jurídica: la indisociable relación entre la violencia y el derecho. La contradicción del poder soberano puede enunciarse de la siguiente manera: el poder soberano, instaurado para salvaguardar la vida, tiene la potestad de sacrificarla. El Estado es el único que puede asesinar sin que sea acusado de algún delito. Esto se debe a que su poder se funda y se conserva mediante una violencia constitutiva.⁹

3

La idea de “crisis” es una de las más recurridas en la historiografía de Weimar. Al principio, en el imaginario colectivo, la crisis aludía únicamente a la

⁹ “Y entre ellas, la más criticada desde la entrada en vigor de las interrogantes del derecho positivo, es la pena de muerte. Y los motivos fueron y siguen siendo tan fundamentales como pobres e imperfectos los argumentos esgrimidos en la mayor parte de los casos. Sus críticos sintieron, quizá sin poder fundamentarlo, probablemente sin querer siquiera sentirlo, que la impugnación de la pena de muerte no se reduce a atacar una medida de castigo o alguna ley aislada, sino que alcanza al derecho en su origen mismo. Si la violencia, una violencia coronada por el destino, es su origen, no será del todo desacertada la presunción de que esa violencia cumbre sobre la vida y la muerte, al aparecer en el orden de derecho, puede infiltrarse como elemento representativo de su origen en lo existente y manifestarse de forma terrible. Con ello, también es cierto que la pena de muerte se aplicaba, en condiciones de derecho primitivas, también a delitos de propiedad, cosa que parece desproporcionada a esas ‘circunstancias’. Pero su sentido no era de penalizar la infracción a la ley, sino de establecer el nuevo derecho. Y es que la utilización de violencia sobre vida y muerte refuerza más que cualquier otra de sus prácticas, al derecho mismo. A la vez, el sentido más fino deja entrever claramente que ella anuncia algo corrupto en el derecho, por saberse infinitamente distante de las circunstancias en las que el destino se manifestara en su propia majestad. En consecuencia, el entendimiento debe intentar aproximarse a esas circunstancias con la mayor decisión, para consumir la crítica, tanto de la violencia fundadora como de la conservadora” (Benjamin 2001: 31).

esfera económica, pero, paulatinamente, esta sensación de desolación invadió otros ámbitos como la política, la moral, la cultura e, incluso, la religión (Graf 2010: 592). No es posible comprender el ascenso del nacionalsocialismo sin considerar la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, el Tratado de Versalles y las dos severas crisis económicas que asolaron la República de Weimar durante la década de los años veinte. Por estos referentes, la época de Weimar se asume como el fracaso de la democracia liberal y la antesala del nazismo, pues ni las instituciones ni los partidos fueron capaces de solventar las demandas de la sociedad. El excesivo formalismo impidió anticipar el ascenso de las facciones más radicales.

En este sentido, la crisis por la que atravesó la democracia de Weimar es semejante a la que actualmente atraviesa la democracia representativa.¹⁰ Las críticas al régimen parlamentario destacaban su inoperancia, su incapacidad de resolver las necesidades mínimas de la población. Su rechazo era tan intenso y profundo que no podía solventarse mediante un ajuste institucional. No se cuestionaba únicamente la legalidad de las instituciones, sino también su legitimidad. Al igual que hoy, se ponían en duda las reglas y las modalidades del ejercicio del poder y los principios en los que se fundaba. Por ello, paradójicamente, la democracia representativa fue depuesta mediante sus propios mecanismos. Los valores democráticos reconocidos formalmente, como la tolerancia, encuentran su límite en esta insatisfacción generalizada, pues esta pareciera incrementar la popularidad de los movimientos xenóforos, racistas y ultranacionalistas.

¹⁰ El derrumbe de la República de Weimar está marcado por una condición paradójica: los propios mecanismos dispuestos por la democracia liberal permitieron el ascenso de fuerzas que, abiertamente, se habían posicionado en su contra. Ciertamente, Adolf Hitler no es nombrado canciller mediante una elección popular. Sin embargo, mediante la construcción de alianzas parlamentarias pudo tomar puestos clave que a la postre le permitirían consolidarse. La profunda crisis que atravesó el régimen posibilitó que fuera depuesto. Hasta hace un par de décadas era impensable que se reivindicaran posiciones similares al nazismo. Pero, debido a la insatisfacción generalizada que han producido las democracias han resurgido grupos de ultraderecha que han presentado posiciones semejantes, en particular en lo que respecta a los migrantes. El discurso de miedo y de odio hacia los migrantes se ha insertado en las agendas públicas de países como Italia, Francia, Holanda e, incluso, Alemania. En América Latina también han ganado terreno algunas expresiones cercanas, en especial se han popularizado algunos discursos racistas y xenofóbicos. Más que tratarse de una coincidencia temporal, indicaría una crisis generalizada de los principios y valores que sostenían los regímenes democráticos.

En pocas palabras, se evidenció la fragilidad del institucionalismo y del normativismo. El vínculo que Max Weber estableció entre la legitimidad y la legalidad, característico de la modernidad, no era tan profundo como él afirmó (Weber 2002: 707). En estas crisis políticas no había forma de que el derecho positivo legitimara el ejercicio del poder político. Por la evidente decadencia de sus instituciones, es posible sostener la tesis de Agamben, según la cual, la democracia ha fracasado, no por una desviación o un desajuste, sino por ser consecuente con sus valores.

Los poderes y las instituciones hoy no se encuentran deslegitimados porque han caído en la ilegalidad; más bien es cierto lo contrario: la ilegalidad está tan difundida y generalizada porque los poderes han perdido toda conciencia de su legitimidad. Por eso es inútil creer que puede afrontarse la crisis de nuestras sociedades a través de la acción —sin duda necesaria— del poder judicial. Una crisis que golpea la legitimidad no puede resolverse exclusivamente en el plano del derecho. La hipertrofia del derecho, que pretende legislar, sobre todo, antes bien conlleva, por medio de un exceso de legitimidad formal, la pérdida de legitimidad sustancial (Agamben 2013: 12-13).

La democracia liberal, sostiene Benjamin, representa la máxima degeneración de la violencia. Esto lo demuestra a través de la institución policial. Comúnmente se piensa que actúa apegada a derecho. Sin embargo, se encuentra en un punto oscuro, en el que resulta complejo establecer cuáles son sus límites. Además, por la ausencia de un referente metafísico, tiende a reducir el orden jurídico a un mero proceso. Su deber, supuestamente, es garantizar la observancia de la ley. Pero, en muchas ocasiones las competencias que le han sido concedidas son insuficientes para cumplir con este propósito, por ello actúa contrariamente a lo dispuesto por el orden jurídico. La violencia policial no solo es conservadora del derecho; también es su fundadora (Benjamin 2001: 31-32).

A través de esta dualidad podría explicarse la contigüidad entre el poder soberano y la policía. En este punto, es conveniente recordar que, a pesar de las metáforas belicistas a las que se recurrió, la Solución final fue ejecutada como una operación policial.¹¹ La declaración de un estado de excepción pro-

¹¹ “El ingreso de la soberanía en la figura de la policía no tiene, pues, nada de tranquilizador. Prueba de ello es el hecho, que no ha dejado de sorprender a los historiadores del Tercer Reich, de que el exterminio de los judíos fue concebido de principio a fin exclusivamente como una operación de policía. Es bien sabido que no se ha podido

dujo un punto de indiferenciación entre la violencia y el derecho. Justamente, en ese punto, es en el que se mueve la policía, en especial cuando apela a razones como el orden público y la seguridad (Agamben 2001: 90). El poder irrestricto que se le concede a los cuerpos de seguridad pretende responder a una situación de grave peligro. Irónicamente, la “protección de la libertad” significa la suspensión de las leyes que garantizan la libertad.

El *Lager* es el lugar en el que la excepción se convierte en regla. Se trata de un espacio en el que el orden jurídico normal no está vigente. En este sentido, la excepción coincide con su origen etimológico, *ex capere* —sacado fuera—. Aquello que no ha sido contemplado por el derecho, se le incluye mediante su exclusión.

Solo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos. Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es precisamente la de realizar de manera estable la excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente inteligible (Agamben 2001: 39).

Quien entraba en un *Lager*, entraba a un lugar en el que no se podía distinguir entre la excepción y la regla, entre lo lícito y lo ilícito, por lo que carecía de cualquier protección jurídica. Con anterioridad había sido privado de sus derechos. En consecuencia, al no haber ninguna mediación, el ser viviente es arrojado a la nuda vida, es decir, a una vida condenada a la mera existencia biológica, sin ninguna otra cualidad digna de valor. Dicho en otras palabras, en este punto de indiferenciación no existe ninguna división de poderes o alguna otra instancia jurídica que proteja al ser viviente. Ya que los derechos dependen de la ciudadanía, cuando esta se le retira, el poder soberano ya no es responsable del ser viviente. Por tanto, es una vida que puede ser sacrificable.

encontrar nunca un solo documento en el que quede constancia del genocidio como decisión de un órgano soberano; el único documento que poseemos a este respecto son las actas de la conferencia que el 2 de enero de 1942 reunió en Grosser Wansee a un grupo de policías de rango medio y bajo, entre los que solo nos es notorio el nombre de Adolf Eichmann, jefe de la división B-4 de la cuarta sección de la Gestapo. Y solo porque se concibió y se llevó a cabo como una operación de policía pudo tener el exterminio de los judíos un carácter metódico y mortífero. Pero, por el contrario, es precisamente su condición de ‘operación de policía’ lo que hoy le hace aparecer ante la humanidad civilizada como mucho más bárbaro e ignominioso” (Agamben 2001: 91).

4

En la noción de razón imperial se manifiesta abiertamente el poder que vincula la soberanía con la vida. Se trata de una operación que, mediante la idea de productividad, la administra y, en caso extremo, la sacrifica. Al convertirse esta noción en un imperativo, se ha reavivado lo que Benjamin denominaba violencia mítica. Se trata de una violencia constitutiva que opera directamente sobre la vida. En esta forma imperial se revela el núcleo onto-antropológico de la soberanía estatal, expresado en el dominio establecido por la ley. De este modo, mediante la coacción, se inscribe la soberanía en el cuerpo social.

La fuerza del Estado, según Schmitt, surge a partir de lo teológico-político. En términos históricos, desde este ámbito, se organizó la distinción entre amigo y enemigo, principio fundacional de la esfera política. La frase *cuius regio, eius religio* —‘según el rey, será la religión’— es indispensable para pensar la construcción del modelo de relaciones internacionales en el siglo XVII. Desde esta lógica es que se establece un poder soberano, de carácter unitario. En pocas palabras, el territorio constituía una cláusula de exclusividad, es decir, en el espacio en el que el soberano ejercía su poder no podía existir ninguna otra fuente de autoridad que instituyera normas. En este hecho descansa el carácter absoluto del poder soberano.

Los nuevos *magni homines* están en igualdad de derechos y se reconocen mutuamente como tales, pero su igualdad como personas que son miembros del reducido círculo de soberanos europeos es distinta de la igualdad que resulta del hecho de que cada uno de ellos, aún el más pequeño, representa un peso en el sistema de equilibrio territorial (Schmitt 2002: 131).

La solución del conflicto confesional no lo hace mediante el principio de la convivencia religiosa, sino que opta por la neutralidad, característica de la soberanía estatal. De este modo, le reconoció a cada soberano cierta exclusividad para decidir dentro de su jurisdicción territorial, tanto en el ámbito público como en el privado. Con esta forma de autoridad se pretendía terminar con las guerras religiosas y, simultáneamente, garantizaba que ninguna otra figura pudiera intervenir en los asuntos internos. La neutralidad, que permitiría la superación del conflicto religioso, fundamentaría la soberanía estatal, pero, paradójicamente, restringe la decisión soberana. Esta forma política se concreta como una no intervención, una tolerancia pasiva. Dicho en otras palabras, conlleva el desentendimiento del conflicto para permitir

la diversidad de los entes políticos. Por tanto, se fragmenta la unidad de la comunidad política.

Los principios fundacionales del Estado moderno están íntimamente vinculados con la administración y la apropiación del territorio. El territorio constituye un espacio en el que se materializa el orden jurídico-político. Según Schmitt, cualquier “ordenamiento” —*Ordnung*— sería ininteligible si no se parte de un orden concreto, es decir, del “asentamiento” —*Ortung*—. A su juicio, no solo como metáfora, el principio fundamental del derecho se encuentra en el *nomos* inscrito en la tierra.

El *nomos* alude a la ley aceptada y reconocida, pero no a una ley en particular, sino al conjunto que conformaba el orden jurídico y expresaba un modo específico de estar en el espacio. Por ello, la instauración del orden jurídico, político y económico en la *polis* estaba vinculado íntimamente con la fijación de la propiedad agraria. De acuerdo con el planteamiento de Schmitt, todo *nomos* parte de una operación tripartita. Inicialmente, surge de un *nehmen*, es decir, de un acto de tomar o conquistar, es decir, ocupar y apropiarse de la tierra. También requiere de un *teilen*, repartir lo tomado, para asignar a cada miembro del colectivo lo que, supuestamente, le corresponde. Además, implica un *weiden*, un pastoreo, para hacer producir el espacio ocupado (Schmitt 2002: XVI).

Bajo la forma del Estado-nación se organizaron tanto el territorio como la población. Esta forma de adscripción se trató de justificar con elementos apriorísticos que tuvieran en común: la lengua, la historia, la cultura y, sobre todo, el territorio. Sin embargo, estas narrativas no resisten un análisis histórico, ya que, en estos criterios, supuestamente objetivos, es factible encontrar múltiples inconsistencias. En ocasiones, algunas comunidades han sido separadas por las fronteras, y en otras, las han agrupado sin importar que lo único que tienen en común es una autoridad burocrática. En otros casos, existen comunidades que no aspiran a constituirse en un Estado-nación (Hobsbawn 1998: 14).

En su sentido original, la idea de ‘nación’ evocaba un grupo o un gremio, para distinguirlos de otros grupos con los que coexistían. Por tanto, se usaba como sinónimo de extranjero. Pero, con el tiempo, esta acepción cambiaría, recalcando la relación que se tenía con el lugar o territorio de origen. Así, se insistiría en una descendencia común. La noción de *natie* implicaba una totalidad de personas que se consideraba que pertenecían al mismo clan o tribu (Hobsbawn 1998: 25).

Sin embargo, la relación con el territorio es más compleja de lo que se enuncia en primera instancia. Al interior de los Estados, incluso en los europeos, existe una pluralidad étnica, que es negada por la pretensión de homogeneidad. La relación entre la población y el espacio territorial, expresada a través del concepto de ‘nación’, produjo una ambivalencia. Al mismo tiempo, esta noción se empleaba para aludir al Estado, así como a la sociedad. Será hasta el siglo XX cuando “nación” significará una unidad política de carácter autónomo.

Las implicaciones políticas de este proceso pueden verse claramente en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789. Los derechos del hombre corresponden a una serie de valores metajurídicos que inscriben la nuda vida natural en el orden jurídico político del Estado-nación (Agamben 2001: 25). En el antiguo régimen, la vida no le pertenecía a la corona, sino a una entidad divina. Pero, el Estado moderno ignoró la distinción que hacían los antiguos griegos entre la “vida política” —*bios*— y la nuda vida —*zoé*—. Así, se hizo del nacimiento dentro de un espacio determinado el fundamento de la soberanía nacional, distinguiéndose del principio divino de la soberanía monárquica (Agamben 2001: 25-26). De este modo, la inscripción de la ley en la tierra fue, al mismo tiempo, su inscripción en el cuerpo.

Las Declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se hace realidad el paso de la soberanía regia de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la inserción de la vida en el nuevo orden estatal que habrá de suceder al derrumbe del *Ancien Régime*. En que por mediación suya el *súbdito* se transforme en *ciudadano*, significa que el nacimiento —es decir, la nuda vida natural— se convierte aquí por primera vez (a través de una transformación cuyas consecuencias biopolíticas solo podemos empezar a valorar ahora) en el portador inmediato de la soberanía (Agamben 2001: 26).

Esta ficción que subsume la vida al espacio territorial impide separar el nacimiento de la ciudadanía. Esto implica que, solo en su carácter de ciudadano, el ser humano puede exigirle al Estado soberano el respeto a sus derechos. En buena medida, la situación precaria de los inmigrantes se deriva de esta condición, pues, para la trinidad Estado-nación-territorio, el único sujeto de derecho válido es el ciudadano.

En el entorno estatal, se desconoce cualquier rasgo político a los inmigrantes. La gran mayoría, a pesar de encontrarse dentro de regímenes demo-

cráticos, carecen de derechos políticos. En consecuencia, dado su abandono, permanecen bajo un estatus precario; su vulnerabilidad es una condición indisoluble de la lógica soberana contemporánea.

5

De acuerdo con la definición de Schmitt, el Estado es un modo de estar de una comunidad política que se antepone al del individuo. La homogeneidad y, en consecuencia, la negación de la alteridad son dos condiciones inherentes de este modo de estar. Aquellos que lo contravienen son declarados “enemigos” —*hostis*—, pues su mera existencia pone en tela de juicio el orden soberano (Schmitt 2014: 62-63). Esta lógica, y no la irrupción de impulsos irracionales, fue la que motivó la instauración de los campos de exterminio.

En este sentido, sería factible intuir que la única forma de impedir el resurgimiento de estas instituciones totalitarias sería romper la triada Estado-nación-territorio que subsume la vida al poder soberano. La cuestión política debe ser pensada como una condición extraterritorial —o no-territorial—. Esto supondría nuevas formas de relación interestatales e intraestatales. Al respecto, Agamben propone que en lugar de conservar un derecho centrado en la figura del ciudadano se reinterprete a través de la figura del refugiado.

En sentido análogo podremos considerar a Europa no como una imposible ‘Europa de las naciones’, cuya catástrofe a corto plazo ya entrevemos, sino como un espacio ateritorial o extraterritorial en el que los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el que el estatuto del europeo significaría estar-en-éxodo (por supuesto también en la inmovilidad del ciudadano). El espacio europeo establecería así una separación irreductible entre el nacimiento y la nación, y el viejo concepto de pueblo (que, como sabemos, es siempre minoría) podría volver a encontrar un sentido político, contraponiéndose decididamente al de nación (por el que hasta ahora ha sido indebidamente usurpado) (Agamben 2001: 29).

Uno de los esfuerzos más claros de disociar la autoridad estatal del territorio fue planteada por Charles M. Tiebout (1956). Con la expresión “votar con los pies” —*vote with the feet*—, sugería que los individuos podían formar parte de la comunidad que mejor se adecuara a sus expectativas. A su parecer, este cambio estaba determinado por la voluntad individual. En concreto, proponía que los ciudadanos se pudieran mover libremente respetando un único

criterio, el costo-beneficio, es decir, si a los individuos se les permitía una libre circulación tenderían a buscar los lugares en los que recibieran mayores ventajas por los impuestos que pagaban.

Los presupuestos del planteamiento de Tiebout son simples. Los ciudadanos son entes móviles y, por tanto, pueden desplazarse de una comunidad a otra, de tal modo que sus expectativas sean satisfechas de la forma más eficiente posible. Para ello, se requiere que los ciudadanos sean capaces de comprender las dinámicas al interior de las comunidades y diferenciar de antemano las diversas situaciones a las que se enfrentarían. Según Tiebout, se asume que existe un amplio número de comunidades entre las que se puede elegir y, también, que pueden absorber de manera constante a los recién llegados. Además, que dichas comunidades no son afectadas por su entorno y pueden ser duplicables en caso de rebasar su número ideal. Así, supuestamente, se garantizaría cierta estabilidad y armonía al interior (Tiebout 1956).

Esta perspectiva hedonista equipara al votante con el consumidor y, por tanto, asume que actúan acordes con la misma racionalidad del mercado. En consecuencia, Tiebout sostenía que los bienes y servicios que proporciona el Estado —escuelas, hospitales, transporte público, vías de comunicación— debían adecuarse a las preferencias de los ciudadanos, los cuales se encargarían de evaluar racionalmente las ventajas comparativas que estos representaban. La capacidad de pago del ciudadano, según Tiebout, debía ponderarse sobre cualquier otro criterio. Así, la autoridad estatal sería reducida a un mero administrador de los recursos.

El mérito de esta propuesta es mostrar la fragilidad de la autoridad, que se hace evidente en el momento en el que se cuestiona la fijación del poder soberano sobre el territorio. Pero, a pesar de este duro cuestionamiento, su crítica no la dirige contra el Estado, sino contra las autoridades locales. Por ello, esta propuesta de movilidad fiscal se concentraría en la efectividad para proporcionar servicios públicos y no prestaría atención a los factores que no están vinculados con el sector inmobiliario.

En otras palabras, la propuesta de Tiebout muestra que las decisiones del Estado deben estar supeditadas a los miembros de la comunidad. Sin embargo, al concentrarse únicamente en el beneficio que pudiera obtener el ciudadano de los bienes públicos, le niega de antemano cualquier rasgo político a la comunidad. La concibe como un espacio neutro en el que se cohabita, privada de cualquier otro rasgo. Por ello, la única satisfacción posible es a través de los bienes, descartando cualquier forma de solidaridad. Por tanto,

la noción de comunidad que plantea esta movilidad fiscal corresponde, únicamente, al mercado inmobiliario, pues su objetivo es satisfacer los deseos de los habitantes.

Además, se debe agregar que los flujos migratorios contemporáneos no responden a este supuesto. La propuesta queda atada al Estado-nación y su movimiento al interior. En particular, pretende describir el proceso que aconteció en los Estados Unidos a mitad del siglo xx, en el que gran cantidad de personas se mudaron de la ciudad a los suburbios. La capacidad de negociación de los migrantes, tal como supone “votar con los pies”, se descarta de antemano, por su situación vulnerable. Pero, si se piensa esta exigencia de desvincular la autoridad estatal del territorio desde otros referentes, es factible contravenir la lógica soberana.

Como contrapunto, existen cosmovisiones no eurocéntricas, en las que la tierra no solo es un espacio que se ocupa, sino en el que se habita. Por tanto, conciben la tierra, en un sentido literal, como una parte constitutiva de la comunidad. Esto implica una forma completamente distinta de estar en la tierra y, en consecuencia, de moverse en ella. En este sentido, el nomadismo representa una postura radicalmente opuesta a la del *nomos* de la tierra del poder soberano, pues se resiste a ser capturada por el poder soberano. Su relación con el territorio es heterónoma, un orden otro, totalmente distinto al del Estado. La determinación de la vida no depende de la fijación en el espacio, sino, por el contrario, de la movilidad.

Gilles Deleuze describe esta contraposición de manera muy clara. El Estado, al apropiarse del territorio, crea espacios estriados, caminos determinados por los que debe moverse el ser viviente, con el fin de capturarlo y controlar sus cuerpos, sus tiempos y sus ritmos. El Estado implica una sobrecodificación. De esta manera, tiende a identificarse, únicamente, con la segmentación territorial que produce.¹²

El nómada mantiene una dinámica distinta; tiende a mantenerse como línea de fuga. Sus movimientos de desterritorialización suponen una ruptura frente a los procesos de reterritorialización del Estado. Por ello, su habitar no territorial representa, en términos de Deleuze, una “máquina abstracta de

¹² “... un Estado deviene totalitario cuando, en lugar de efectuar dentro de sus propios límites la máquina mundial de sobrecodificación, se identifica con ella, al crear las condiciones para una ‘autarquía’, al hacer una reterritorialización por ‘aislamiento’, en el artificio del vacío (que nunca es una operación ideológica, sino económica y política)” (Deleuze y Guattari 2004: 227).

mutación” (Deleuze y Guattari 2004: 227).¹³ Su actuar, al ser desterritorialización y descodificación, implica una afrenta permanente al Estado. Se trata de aquello que se resiste a ser determinado y, sobre todo, que es inasible para el poder soberano.

Tanto los judíos como los gitanos fueron dos de los grupos a los que combatió con mayor ferocidad el Tercer Reich. Probablemente se deba a la relación que tienen sus culturas con el nomadismo. Si se cuestiona su lealtad es, en parte, por su reticencia a ser fijados, a ser determinados por la identidad promovida por el Estado-nación. Entre otras acusaciones, se les señalaba como personas poco fiables. No es que se tuviera memoria de una serie de traiciones; la desconfianza se debía a que su concepto de comunidad y, en consecuencia, su identidad, no estaba atado al del territorio soberano. Para el Estado-nación sería incompatible una formulación como la de Franz Rosenzweig: el ser del judío es el exilio (Rosenzweig 1997: 357).

Por ello la saga genealógica del pueblo eterno no comienza, a diferencia de los pueblos del mundo, por la autoctonía. Vástago de la tierra, y aun eso solo según el cuerpo, es únicamente el padre de la humanidad. El padre de Israel, en cambio, fue emigrante. Su historia, tal como cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrará. Y el pueblo se convierte en pueblo, tanto en la aurora de su tiempo primigenio como, más adelante, en la luz clara de la historia, en un exilio: primero, en el desierto de Egipto; luego, en el de Babilonia. Y la patria que cultiva y en la que hace su morada la vida de un pueblo del mundo, hasta casi olvidar que ser un pueblo quiere decir algo más que posar en el país, tal patria nunca llegó a ser propia en ese sentido para el pueblo eterno. No se le ha concedido el albergue excesivo de un hogar. Conserva siempre la falta de atadura de uno que va de viaje, y es más fiel paladín de su tierra cuando está fuera de ella de correría y aventuras y cobra nostalgia de la patria que dejó, que en los tiempos que se queda en casa (Rosenzweig 1997: 357).

Mientras el Estado no deja de producir segmentos duros para capturar las líneas de fuga, los nómadas no dejan de crear líneas de fuga. Los nómadas se

¹³ “la máquina abstracta atravesaba todas las estratificaciones, se desarrollaba única y por sí misma en el plan de consistencia constituyendo su diagrama, la misma máquina actuaba tanto sobre la astrofísica como sobre la microfísica, lo natural como lo artificial, y dirigía flujos de desterritorialización absoluta (evidentemente, la materia no formada no era en modo alguno un caos cualquiera)” (Deleuze y Guattari 2004: 227).

conducen, en un sentido etimológico, de forma excéntrica, es decir, fuera del centro. Por tanto, se separan y se reagrupan constantemente. En este sentido, por su desarraigo al territorio —o, mejor dicho, por su relación distinta con la tierra—, siempre se teme que en algún momento voten con los pies, es decir, que decidan abandonar el territorio que habitan. De este modo, no existiría algún lazo que los atara al poder soberano. Sería un error pensar que la ruptura que representan se debe a su incapacidad y su desinterés por ajustarse al control del poder soberano. Más bien, se debe a que encarnan una comunidad política que responde a una lógica distinta.

El nomadismo, más que ser una clasificación étnica, implica un modo de vida distinto al sedentarismo. Por ejemplo, el aprecio que tiene el beduino por el secreto se asemeja a la estima que el ciudadano occidental tiene por el carácter público del Estado. Sin duda, su sola existencia pone en evidencia el carácter ficticio de la triada “Estado-territorio-vida” en el que se funda la soberanía moderna y, en consecuencia, la noción de ‘ciudadanía’. Su resistencia a cualquier determinación revela que la ‘ciudadanía’ representa una estrategia de las relaciones de poder, es decir, para ser sujeto de derechos se debe estar sujeto al derecho.

Pierre Clastres, con gran lucidez, dio cuenta de la profunda ruptura que implican las comunidades sin Estado. Las comunidades que Clastres estudia, al igual que los nómadas, no están fijados al espacio, tal como impone el *nomos* de Occidente. Por su concepción evolucionista de la historia, para la tradición europea, el Estado correspondía a la materialización de la civilidad y del progreso. Por ello, asumían que todas las sociedades debían transitar hacia un modelo estatal jerarquizado. Sin embargo, las estructuras políticas de las sociedades *primitivas* eran ininteligibles si se partía de las categorías occidentales. Esa era la razón fundamental por la que se asumía que la ausencia de Estado significaba una incompletitud, característica de sociedades no civilizadas. Como si se tratase de un axioma, no solo implicaba una forma en la que se organizaba una sociedad, sino la forma a la que toda sociedad debía aspirar.¹⁴

¹⁴ “Lo que de hecho se enuncia es que las sociedades primitivas *carecen* de algo —el Estado— que, sin embargo, les es necesario, como a cualquier otra sociedad —por ejemplo, la nuestra—. Por lo tanto, estas sociedades están —incompletas—. No son, en absoluto auténticas sociedades —no están civilizadas—, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una *carencia* —carencia de Estado— que intentarán colmar, pero siempre en vano” (Clastres 2011: 183).

En el caso de estas comunidades, la ley no es una condición *a priori* de la adscripción política. Por el contrario, en estas comunidades, mediante un rito de iniciación, se debe consentir ser miembros con plenos derechos. Según Kafka, tal como lo muestra en la parábola *Ante la ley*, el derecho es un secreto que se resiste a ser develado; por tanto, es inaccesible para los miembros de la comunidad (Kafka 2008). En cambio, en estas comunidades, el secreto se revela a los jóvenes en la superficie de sus cuerpos, porque a partir de él se funda la vida común.¹⁵ En consecuencia, nadie está autorizado a olvidarlo.

Vosotros sois de los nuestros. Cada uno de vosotros es igual a nosotros, cada uno de vosotros es igual a los demás. Lleváis el mismo nombre y no lo cambiaréis. Cada uno de vosotros ocupa entre nosotros el mismo espacio y el mismo lugar: lo conservaréis. Ninguno de vosotros es menos que nosotros, ninguno de vosotros es más que nosotros. *Y no podréis olvidarlo*. Incesantemente, las mismas marcas que hemos dejado en vuestros cuerpos os lo recordarán (Clastres 2011: 180).

Los primeros cronistas de la Conquista insistían en que eran comunidades sin ley. Ciertamente, ignoraban la ley del rey, la del Estado. Su carácter asimétrico contravenía la ley inscrita en sus cuerpos, que pretendía que el poder no se escindiera de la comunidad. La lección más importante de esta *ley primitiva* es la prohibición de la desigualdad. Y era imperativo que se tuviera memoria de ello.

En este sentido, el rasgo más importante de la jefatura en estas comunidades es la ausencia de autoridad. La jefatura es un poder impotente, que tiene la responsabilidad de hacer la paz y conservar la armonía, de ser generoso y de ser buen orador. El poder coercitivo es aceptado únicamente en situaciones particulares, como la guerra. Las decisiones están supeditadas al *consensus omnium* y no a la coerción. La potencia de esta jefatura radica en su capacidad de convencimiento y no en la fuerza. De ese recurso depende la subsistencia de la comunidad. Esta jefatura sin autoridad revela la interdependencia entre el grupo, pues, más que un privilegio, representa una responsabilidad.

La potencia de esta forma impotente de jefatura se revela a través de la figura del chamán y portavoz Davi Kopenawa, quien a partir de las tradicio-

¹⁵ “Numerosas sociedades primitivas señalan la importancia que otorgan a la entrada de los jóvenes en la edad adulta por la institución de ritos llamados de pasaje. Estos rituales de iniciación constituyen a menudo un eje esencial con relación al cual se ordena en su totalidad la vida social y religiosa de la comunidad. Ahora bien, casi siempre el rito de iniciación pasa por tomar en consideración el cuerpo de los iniciados.

nes del pueblo yanomami ha articulado una dura crítica a la política estatal y a la economía de mercado. Su capacidad de comunicarse con la mayoría lusófona, le ha permitido mostrar una forma distinta de ejercer el liderazgo de la comunidad, más parecida al profeta que al rey. En vez de reproducir la lógica soberana al interior de la comunidad, la interpela. Este particular punto desde el que enuncia, le permite comprender, por ejemplo, que la política proteccionista del Estado brasileño, en vez de favorecer a los indígenas, al fragmentarlos, ha profundizado las relaciones asimétricas.

A la violencia física que han sufrido estas comunidades se suma una violencia simbólica, que niega la validez de su forma de vida. En este sentido, los reclamos de Kopenawa difieren de otras formas de resistencia. En Europa, en la primera mitad del siglo XX, las minorías étnicas aspiraban a ser asimiladas dentro del marco estatal. La exigencia yanomami es distinta; se trata de una integración en la esfera política, sin que esto implique una renuncia a su forma de vida. En este sentido, se plantea un diálogo necesario entre los derechos civiles y los derechos de la naturaleza. Estas singularidades son las que le permiten hablar no solo en nombre de su comunidad, sino también encarna el reclamo de otras víctimas de los conflictos inherentes al Estado y al mercado.

El rasgo fundamental del nomadismo no es la posibilidad de abandonar un territorio, sino la capacidad de moverse en él como si se tratase de un espacio liso, la variación constante. Por el contrario, la razón de ser del Estado es detener dichas variaciones, capturar los flujos, sin importar que se trate de poblaciones o mercancías. La vocación del Estado por contener todo lo que lo desborda representa el mayor obstáculo para el nómada, pues se trata de un movimiento turbulento. Incluso es capaz de modular estas líneas de fuga, controlando los flujos, las trayectorias y los movimientos. Pero, así como el

Es el cuerpo que la sociedad designa inmediatamente como único espacio propio para llevar el signo del *tiempo*, la huella de un *pasaje*, la asignación de un *destino*. ¿A qué secreto inicia el rito que, por un momento, toma posesión del cuerpo del iniciado? Proximidad, complicidad del cuerpo y del secreto, del cuerpo y de la verdad que revela la iniciación: reconocer eso conduce a precisar el interrogante. ¿Por qué es necesario que sea el cuerpo individual el punto de unión del *ethos* tribal?, ¿por qué el secreto solo puede ser comunicado mediante la operación *social* del rito sobre el *cuerpo* de los jóvenes? El cuerpo mediatiza la adquisición de un saber, ese saber se inscribe sobre el cuerpo. Naturaleza de ese saber transmitido por el rito, función del cuerpo en el desarrollo del rito: cuestión en la que se resuelve la del sentido de iniciación" (Clastres 2011: 175-176).

sedentarismo constituye un freno para el nomadismo, la vida nómada no deja de afectar la vida sedentaria.

Y siempre que se produce una acción contra el Estado, indisciplina, sublevación, guerrilla o revolución como acto, diríase que una máquina de guerra resucita, que un nuevo potencial nómada surge, con reconstitución de un espacio liso o de una manera de estar en el espacio como si fuera liso (Deleuze y Guattari 2004: 390).

En este sentido, el modo nómada, que escapa a la triada Estado-territorio-vida, revela al mismo tiempo los elementos constitutivos del poder soberano y la posibilidad de establecer un punto de partida para afrontar la crisis de la democracia de manera completamente distinta. Ya que el pensamiento reaccionario insiste en negar la crisis por la que atraviesa la democracia representativa, se vuelve urgente plantear la comunidad política bajo nuevos parámetros. La exaltación de la legalidad como un principio sustancial superior, asegurando que la legitimidad es un epifenómeno o un efecto, ha provocado que el Estado-nación sea incapaz de comprender el sentido de la crisis por la que atraviesa. No reconocen que la legalidad y la legitimidad son parte de la misma maquinaria política. No se puede sobreponer una sobre la otra; de algún modo, ambas siempre se mantienen operando. En este sentido, ya no es posible sostener la idolatría de la ley fijada en la tierra e inscrita en el cuerpo. El reclamo por derechos ha rebasado las capacidades del *nomos* soberano.

En la democracia, la “voluntad popular” es el principal elemento legitimador del ejercicio del poder. De acuerdo con Agamben, la crisis por la que atraviesa la democracia contemporánea se debe a la fractura de este concepto. Por una parte, está el ‘Pueblo’ que corresponde a esa unidad originaria que ha constituido el Estado. Por otra, está el ‘pueblo’, el sector desposeído. Ambas nociones son mutuamente excluyentes. Y no será posible que coincidan si no se cuestiona de antemano la asimetría que supone el poder soberano y, consecuentemente “Estado-territorio-vida”.

La propuesta de Tiebout: “votar con los pies”, inicialmente, implicaba el cálculo racional para establecer un lugar en el que se puedan tener los mayores beneficios al menor costo posible. Sin buscarlo, ha dejado entrever que la autoridad estatal se funda en la apropiación del territorio. En la desterritorialización es posible encontrar la principal apuesta para desarticular el poder soberano. Si se traduce el planteamiento de Tiebout a la experiencia nómada,

sería posible pensar la comunidad sin estar sujeto a las contradicciones de la democracia representativa.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz el archivo y el testigo*. Valencia, Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2013). *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- ARENDT, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.
- BAUMAN, Zygmunt (2011). *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur.
- BENJAMIN, Walter (2001). "Para una crítica de la violencia", *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus: 21-45.
- CLASTRES, Pierre (2011). *La sociedad contra el Estado*. Córdoba, Tierra del Sur.
- CREW, David F. (1992). "The Pathologies of Modernity: Detlev Peukert on Germany's Twentieth Century", *Social History*, vol. 17, núm. 2: 319-328.
- DELEUZE, Gilles, y Félix GUATTARI (2004). *Mil mesetas. Capitalismo o esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos.
- GRAF, Rüdiger (2010). "Either-Or: The Narrative of 'Crisis' in Weimar Germany and in Historiography", *Central European History*, vol. 43, núm. 4: 592-615.
- HOBSBAWN, Eric (1998). *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona, Crítica.
- KAFKA, Franz (2008). *El proceso*. Madrid, Alianza Editorial.
- LEFORT, Claude (2004). *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*. Barcelona, Anthropos.
- MORTATI, Costantino (2010). *La Constitución de Weimar. La constitución alemana de 11 de agosto de 1919*. Madrid, Tecnos.
- ROSENZWEIG, Franz (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- SCHMITT, Carl (2002). *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Ius publicum europeum"*. Granada, COMARES.
- SCHMITT, Carl (2007). "La Constitución de la libertad", en Yves Charles Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Barcelona, Anthropos Editorial: 61-64.
- SCHMITT, Carl (2014). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza Editorial.
- TIEBOUT, Charles Mills (1956). "A Pure Theory of Local Expenditures", *Journal of Political Economy*, vol. 64, núm. 5: 416-424.
- WEBER, Max (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Jorge A. Rodríguez Martínez

Doctor en Ciencias Políticas y Sociales, con orientación en Ciencia Política, por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Investigación en desarrollo: “La soberanía y el monopolio de la violencia legítima en el Estado moderno. Un estudio del debate Benjamin-Schmitt en torno a la teología política y el estado de excepción”. Participante en el proyecto PAPIIT “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas” del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Atrevernos a imaginar y a tener miedo.
Nuestra responsabilidad ante
las generaciones futuras a partir
del pensamiento de Günther Anders¹

Dare to Imagine and Be Afraid.
Our Responsibility towards Future
Generations Based on the Ideas
of Günther Anders

Gabriela Macedo Osorio

Universidad Nacional Autónoma de México

gabriela.macedo.osorio84@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0751-4103

Resumen: Günther Anders planteaba que el problema de nuestro tiempo consiste en la discrepancia existente entre el enorme poder tecnológico que desplegamos y las capacidades limitadas que tenemos para comprender, controlar y responsabilizarnos de los efectos de ese poder. Ejemplo de ello es la denominada “isla basura” conformada por 79 millones de toneladas de desechos plásticos que flota en el océano Pacífico. ¿Por qué, aun siendo evidentes los peligros que acontecen, no actuamos? Anders explica que hemos perdido la capacidad de sentir miedo ante la magnitud del peligro que se cierne sobre nosotros. Su propuesta se dirige a alentar este temor a la par que incrementamos nuestra capacidad imaginativa para vislumbrar la magnitud en tiempo y espacio de nuestras acciones, y poder responsabilizarnos y actuar como un compromiso ante las generaciones presentes y futuras.

Palabras clave: miedo, crisis ambiental, imaginación, responsabilidad, isla basura

Abstract: Günther Anders stated that the main problem of our times consists in the discrepancy between the enormous technological power we deploy and the limited capabilities we have to understand, control and take responsibility for the effects of that power. An example of this is

¹ Este artículo se realizó gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IN 401119 “Heteronomías de la justicia: Territorialidades nómadas”.

the “Great Pacific garbage patch” that floats in the Pacific Ocean and is made up of 79 million tons of plastic waste. Now, even though the dangers that occur are evident, why do we not act? Anders explains that we have lost the ability to be afraid of the magnitude of the danger that looms over us. His proposal is aimed at encouraging this fear while increasing our imaginative capacity to glimpse the magnitude of our actions in time and space, and to be responsible and act as a commitment to present and future generations.

Keywords: fear, environmental crisis, imagination, responsibility, garbage patch

Recibido: 18 de octubre de 2019

Aceptado: 6 de enero de 2020

Podríamos llamarnos a nosotros mismos utopistas invertidos: mientras que los utopistas corrientes son incapaces de producir realmente lo que pueden imaginar, nosotros somos incapaces de imaginar lo que estamos realmente produciendo.

Günther Anders, *Tesis para la Era Atómica*

“Porque su suerte ya está echada” (Anders 2011: 19) es la frase con la que inicia el filósofo polaco Günther Anders el primer volumen de *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la segunda revolución industrial*, al reeditar por quinta ocasión esta obra en 1979.² En ese momento, el filósofo hace referencia a la manera en cómo nosotros, consumidores de la radio y la televisión, podemos “decidir” la forma en la cual desapareceremos del mundo: de manera inmediata y contundente como la explosión de una bomba o de forma vertiginosa y acelerada como en un descenso en trineo.

La amenaza nuclear, a partir de la utilización de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, hizo latente para el filósofo que el peligro se posó sobre nuestras cabezas: en cualquier momento era posible que la humanidad entera desapareciera en un instante y/o sobreviviera rodeada de una “atmósfera contaminada de radiación a la cual no le preocupa ninguna frontera” (Anders 2011: 24).

Por esto el filósofo se volvió un activista acérrimo en contra de la bomba atómica y por supuesto del uso de la energía nuclear. Constantemente daba conferencias, hablaba en la radio y escribía en los periódicos alertando a la población civil, con un lenguaje accesible, pero también deliberadamente alar-

² En 1956 se publica por primera vez este título.

mista y contundente, sobre los tiempos apocalípticos que se vivían a partir de la creación de la bomba atómica, pues desde ese momento el ser humano era capaz de eliminar no solo cualquier resquicio de vida, sino de autoexterminarse.

El 06 de agosto de 1945, el Día de Hiroshima, una nueva era comenzó: la era en la que en cualquier momento disponemos del poder para transformar cualquier lugar de nuestro planeta, y aun nuestro planeta mismo, en un Hiroshima. Desde ese día somos, al menos de modo negativo, omnipotentes, pero, puesto que, por otra parte, en cualquier momento podemos ser “borrados”, también desde ese día somos totalmente impotentes. Cualquiera que sea el tiempo que esta era pueda durar, aun si durara por siempre, esta es “La última edad”: porque no existe ninguna posibilidad de que su *differentia specifica*, la posibilidad de nuestra autoextinción, pueda terminar sino con el final mismo (Anders 2004: 1).

La advertencia no estaba muy alejada de la realidad pues llegado el siglo XXI el peligro no solo continúa siendo nuclear (no olvidemos Fukushima, ocurrido hace apenas ocho años), sino que ahora también se posa en el exceso de aquellos objetos fabricados con hidrocarburos: el plástico y sus efectos han inundado de forma descomunal nuestro aire, agua, tierra y cuerpo, contribuyendo también al cambio climático, como lo explicaré más adelante.

Los envases y recipientes plásticos poco a poco han sustituido al vidrio y al aluminio, ambos reutilizables y reciclables; pues la fácil producción y manipulación de polímeros, además de su bajo costo, han favorecido su utilización masiva en casi todos los productos y empaques en la industria, así como en nuestra vida cotidiana; con lo cual su acumulación y poco cuidado en su desecho ha resultado en una permanente contaminación del planeta.³

³ México es el segundo consumidor de envases de PET para refrescos en el mundo, y el primero para recipientes de agua embotellada. Día con día son producidas más de nueve mil millones de botellas PET, que representan casi una tercera parte de la basura doméstica generada en el país; de esta manera, anualmente en promedio, 90 millones de botellas de refrescos y agua purificada son lanzadas a las vías públicas, bosques y playas de nuestro país. Es bien sabido que el consumo de refresco es elevado entre los mexicanos ya que, en promedio, cada habitante ingiere 163 litros al año, siendo de PET la gran mayoría de envases utilizados; como consecuencia, se emplean 450 000 toneladas de este plástico, aproximadamente. En el caso del agua embotellada, en 2014 se consumieron 234 litros por persona, lo que generó 21 millones de botellas de PET al día, de los cuales solo se recicló 20%. Cf. Boletín núm.

Ante esta problemática, dice Anders:

El amenazado es *cualquiera*, porque todos somos efectivos consumidores, usuarios y víctimas virtuales de las máquinas y de los productos de las máquinas. Digo de los productos, porque hoy el punto esencial *no es quién produce, tampoco la manera de producir, ni siquiera cuánto se produce* [...] hoy el debate se centra en el producto mismo (Anders 2011: 23-24).

Es de todos conocida la ruta que llevan nuestros desechos una vez que “nos deshacemos” de ellos: algunos serán reciclados, otros quemados, la mayoría quedarán expuestos al aire libre en basureros fuera de la periferia de la ciudad, otros tantos llegarán al mar siendo parte de los ocho millones de toneladas de plástico que llegan al océano cada año.

En 2018 un grupo de científicos de la Escuela de Ciencias y Tecnología del Océano y la Tierra de la Universidad de Hawái en Manoa, comprobaron que la degradación de los plásticos aumenta la generación de gases de efecto invernadero y con ello el calentamiento global. Según el artículo “Production of methane and ethylene from plastic in the environment”, publicado recientemente en la revista científica *PLOS ONE*, el plástico durante su degradación a la intemperie, exponiéndose a la luz solar,⁴ libera una gran cantidad de sustancias químicas entre las que destacan el metano y el etileno, dos potentes gases que contribuyen al efecto invernadero. Estos plásticos, en su mayoría polietilenos, continúan emitiendo gases durante un tiempo indeterminado.

Our results show that different types of plastics, that are commonly used and dispersed in the environment worldwide, produce CH₄ and C₂H₄ under environmental conditions. [...] The release of greenhouse gases from virgin and aged plastic over time indicates that polymers continue to emit gases to the environment for an undetermined period (Royer *et al.* 2018).⁵

3416 de la LXIV Legislatura de la Cámara de Diputados. Publicado el 13 de abril de 2017.

⁴ En ese mismo artículo, los investigadores sostienen que, si bien la emisión de gases de hidrocarburos se ve reforzada por la fotodegradación a causa de la radiación ultravioleta (UV), las pruebas indican que este tipo de radiación no es esencial para el inicio o la producción continua de hidrocarburos; pero una vez iniciada la liberación de gases nocivos por la radiación solar, esta continúa aún en la oscuridad, a un ritmo que depende de la exposición previa a la radiación (Royer *et al.* 2018).

⁵ [Nuestros resultados muestran que los diferentes tipos de plásticos, que se usan y dispersan comúnmente en el medio ambiente en todo el mundo, producen CH₄

En el caso de los “microplásticos”, Sarah-Jeanne Royer, autora del artículo, menciona que estos pueden acelerar aún más la producción de gases de invernadero dado que es proporcional el número de microplásticos con la cantidad de gases de hidrocarburo que producen.

The initial shape of the polymer is also a potential factor contributing to the variability in hydrocarbon production because items of the same mass but with different shapes have different surface-to-volume ratios. Small fragments not only have a greater surface-to-volume ratio than larger items, but they also tend to have longer edge lengths relative to their volume. This predicts that in the environment, as plastic particles degrade and become smaller, they will also emit more hydrocarbon gases per unit mass (Royer *et al.* 2018).⁶

Günther Anders planteaba que el problema de nuestro tiempo, en ese momento, finales del siglo XX, pero que continúa hasta ahora, consiste en la discrepancia existente entre el enorme poder tecnológico que desplegamos y las capacidades limitadas que tenemos para comprender y controlar los efectos de ese poder, y aunque entonces lo que venía a su mente era la creación de la bomba nuclear, hoy en día podemos extender la preocupación y el sentimiento de catástrofe a toda la humanidad, dado que los efectos de largo y diverso alcance que conlleva la excesiva producción de plásticos nos afectan e implican a todos los seres humanos presentes y futuros.

Al final del prólogo a la quinta edición del primer volumen de *La obsolescencia del hombre* Anders afirma:

Este informe [...] lo escribí cuando muchos de mis eventuales lectores aún no habían visto la resplandeciente luz de nuestro oscuro mundo. Conocerán que la

(metano) y C₂H₄ (etileno) en condiciones ambientales. [...] La liberación de gases de efecto invernadero del plástico virgen y envejecido con el tiempo indica que los polímeros continúan emitiendo gases al medio ambiente durante un periodo indeterminado]. (Todas las traducciones ofrecidas en el texto son mías).

⁶ [La forma inicial del polímero también es un factor potencial que contribuye a la variabilidad en la producción de hidrocarburos porque los objetos de la misma masa pero con diferentes formas tienen diferentes relaciones de superficie según volumen. Los fragmentos pequeños no solo tienen una mayor relación superficie según volumen que los objetos más grandes, sino que también tienden a tener longitudes de borde más largas en relación con su volumen. Esto predice que en el medio ambiente, a medida que las partículas de plástico se degradan y se vuelven más pequeñas, también emitirán más gases de hidrocarburos por unidad de masa] (Royer *et al.* 2018).

situación revolucionaria —o, más exactamente, catastrófica— en que han nacido y en que por desgracia están acostumbrados a vivir demasiado a menudo es la situación en que la humanidad tiene la capacidad de autoaniquilarse; que esta capacidad, ciertamente no honrosa, ya estaba ahí antes de su nacimiento y que los deberes que tienen ya eran los de sus padres y abuelos. Concluyo con el ferviente deseo, para ellos y sus descendientes, de que no se cumpla ninguno de mis pronósticos (Anders 2011: 14-15).

La humanidad se encuentra en un terrible estado de ceguera y de inconciencia frente a la habilidad de comprender y de imaginar las terribles consecuencias que devienen de sus creaciones, acrecentando lo que el filósofo llamará el “desfase prometeico”, el cual hace referencia a que nuestras facultades cognitivas: pensar, sentir, responsabilizarse, actuar, imaginar, ya no están a la altura del poder tecnológico, esto es, no podemos representarnos lo que posee enormes dimensiones sobrehumanas, y con ello recordar y responder ante los graves efectos de nuestras acciones ocurridas.

Esto sucede porque los efectos de nuestras acciones u omisiones son tan grandes, o repercuten después de un tiempo considerable, que no alcanzamos a responder y hacer conciencia de ellos, por lo cual las facultades se pierden al ser incapaces de referirse a los mismos objetos, y la conexión entre ellas queda rota de manera definitiva.

El “desnivel prometeico” se muestra a partir de que, como creadores y productores de un mundo artificial, no estamos a la par de la conciencia, responsabilidad y proyección del “Prometeo que hay en nosotros”. Ya nos había mostrado Immanuel Kant que nuestra razón es limitada, pero ahora, afirma Anders, no solo la razón, sino también nuestra imaginación, se encuentran reducidas, pues “en comparación con lo que sabemos y podemos producir, podemos imaginar y sentir demasiado poco; que, en cuanto a sentir, somos menores que nosotros mismos” (Anders 2011: 258).

Ejemplo de ello es la llamada “Isla Basura”, también conocida como “Continente de Plástico” o *The Great Pacific Garbage Patch*, la más grande concentración de microplásticos, desechos plásticos, redes y equipo de pesca abandonado, suspendida en medio del mar. Esta isla se ubica en el giro oceánico del Pacífico Norte, su superficie se estima en un área de 1.6 millones de km² y se calcula que puede contener cerca de 79 millones de toneladas de desechos (Lebreton *et al.* 2018).

Around 60% of the plastic produced is less dense than seawater. When introduced into the marine environment, buoyant plastic can be transported by surface currents and winds, recaptured by coastlines, degraded into smaller pieces by the action of sun, temperature variations, waves and marine life, or lose buoyancy and sink. A portion of these buoyant plastics however, is transported offshore and enters oceanic gyres. A considerable accumulation zone for buoyant plastic was identified in the eastern part of the North Pacific Subtropical Gyre. This area has been described as ‘a gyre within a gyre’ and commonly referred to as the ‘Great Pacific Garbage Patch’. The relatively high concentrations of ocean plastic occurring in this region are mostly attributed to a connection to substantial ocean plastic sources in Asia through the Kuroshio Extension current system as well as intensified fishing activity in the Pacific Ocean (Lebreton *et al.* 2018).⁷

Las consecuencias negativas de esta descomunal acumulación de basura van desde el daño a especies marinas que quedan atrapadas entre las redes y los objetos plásticos, hasta la generación de los mencionados microplásticos, producidos por la acción de la marea y la fotodegradación de los residuos que quedan flotando sobre la capa del agua.⁸

⁷ [Alrededor de 60% del plástico producido es menos denso que el agua de mar. Cuando se introduce en el medio marino, el plástico flotante puede ser transportado por las corrientes superficiales y los vientos, recapturado por las costas y degradado en pedazos más pequeños por la acción del sol, las variaciones de temperatura, las olas y la vida marina, o puede perder flotabilidad y hundirse. Sin embargo, una parte de estos plásticos flotantes se transporta en altamar y entra en giros oceánicos. Se identificó una considerable zona de acumulación de plástico flotante en la parte oriental del Giro Subtropical del Pacífico Norte. Esta área se ha descrito como “un giro dentro de un giro” y comúnmente se conoce como el “Great Pacific Garbage Patch”. Las concentraciones relativamente altas de plástico oceánico que se producen en esta región se atribuyen principalmente a una conexión con fuentes sustanciales de plástico oceánico de Asia a través del sistema actual de la Extensión Kuroshio, así como a la actividad pesquera intensificada en el océano Pacífico.]

⁸ Recientes investigaciones han mostrado que estas micropartículas plásticas han llegado también al océano profundo al ser ingeridas por larvas cuyos desechos son depositados en el fondo del mar. “Las larvas son componentes abundantes de los conjuntos globales de zooplancton; estas regularmente construyen ‘casas’ de moco para filtrar las partículas del agua circundante y luego abandonan las estructuras cuando se obstruyen. Al realizar experimentos de alimentación *in situ* con vehículos operados a distancia, mostramos que las larvas gigantes pueden filtrar una gama de partículas microplásticas de la columna de agua, ingerir y luego empaquetar microplásticos en sus gránulos fecales. Los microplásticos también se adhieren fácilmente a sus casas, las cuales se ha demostrado que se hunden rápidamente en el fondo marino, dejando restos de carbono a los ecosistemas bentónicos. Por lo tanto, las larvas gigantes (*Bathochordaeus stygius*) pueden contribuir al flujo vertical de

Los polímeros se fragmentan cada vez más llegando a niveles microscópicos, que se esparcen a través de las corrientes marinas abarcando extensiones mayores de agua, arena, arrecifes y también de animales, pues estos los consumen junto con el plancton del cual se alimentan, lo que hace que el plástico entre a la cadena alimenticia marina y humana.⁹

¿Por qué, aun siendo evidentes los peligros que acontecen al mundo entero, no actuamos? Anders explica que los seres humanos hemos perdido la capacidad de sentir miedo ante la magnitud del peligro que se cierne sobre nosotros. “Vivimos en la época de la incapacidad para el miedo” (Anders 2011: 253), definiéndolo como el sentimiento de angustia ante la proximidad de algún daño real o imaginario.

El miedo, escribirá el filósofo y urbanista francés Paul Virilio, está mal visto, es “señal de un temperamento débil y de una falta de consistencia personal” (Virilio 2012: 8). Hoy en día esa concepción ha tenido que cambiar pues en un mundo global, en el que las nuevas tecnologías han acortado el tiempo y el espacio acercándonos en “tiempo real” con “todo el mundo”, los Estados tienen que ser capaces de convencer a los ciudadanos de que aún pueden preservar su seguridad física.

El miedo hoy en día es un entorno, un medio, un mundo. Nos ocupa y nos preocupa. Antes, el miedo era un fenómeno relacionado con acontecimientos localizables, identificables y circunscritos en el tiempo: guerras, hambrunas, epidemias [...]. Hoy es el mundo mismo, limitado, saturado, encogido lo que nos oprime y nos “estresa” provocando una especie de claustrofobia: crisis bursátiles contaminantes, terrorismo indiferenciado, pandemias fulgurantes, suicidios “profesionales”. El miedo es mundo, es pánico en el sentido del término griego, en el sentido de “totalidad” (Virilio 2012: 16).

microplásticos a través del rápido hundimiento de los gránulos fecales y las casas desechadas. Las larvas, y potencialmente otros alimentadores de filtros pelágicos abundantes, pueden comprender un nuevo mecanismo de transporte biológico que entrega microplásticos desde las aguas superficiales, a través de la columna de agua, al fondo marino” (Katija y Sherlock 2017).

⁹ “Los microplásticos son el 94% de los 1.8 billones de fragmentos de plástico de la mancha. Pero eso solo equivale al ocho por ciento del tonelaje total. Resulta que, de las 79 000 toneladas métricas de plástico de la mancha, la mayoría son equipos de pesca abandonados, no las botellas de plástico o los embalajes que llenan los titulares cuando se trata este tema” (Parker 2018).

Las sociedades viven bajo el influjo de una fascinación deslumbrante por el poder tecnológico que día a día constituye una fuente de riesgo para el porvenir de la existencia humana. Se confía en la omnipotencia de las creaciones humanas y en nuestra capacidad para generarlas, innovarlas y perfeccionarlas, pero ese poder también va de la mano con la capacidad de autodestruirnos. Ya Anders afirmaba que:

Si en la conciencia del hombre actual hay algo que se considera absoluto o infinito, ya no es el poder de Dios, tampoco el poder de la naturaleza, por no hablar de los supuestos poderes de la moral o la cultura, sino *nuestro poder*. En lugar de la *creatio ex nihilo*, que manifiesta omnipotencia, ha aparecido su contrapoder: la *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil*; un poder que está en nuestra propia mano. La omnipotencia prometeica, anhelada desde tanto tiempo, se ha hecho en verdad nuestra, aunque de forma diferente a la esperada. Dado que poseemos el poder de ponernos fin unos a otros, somos los *señores del apocalipsis*. *Lo infinito somos nosotros* (Anders 2011: 230-231).

Este poder está ligado a intereses militares, políticos y económicos; la elaboración y utilización de la ciencia y la tecnología en estrategias bélicas es cada vez mayor; tal es el caso del uso de drones, la localización por GPS, las armas bacteriológicas y de destrucción masiva, entre muchas más. La ciencia, menciona Paul Virilio en su texto *La administración del miedo*:

Empieza a militarizarse a partir de la guerra de 1914 con la utilización del gas en el campo de batalla, y no lo hace enteramente hasta la bomba H, que corresponde a otro nivel puesto que se trata de un arma absoluta. [...] A partir de Hiroshima, las democracias occidentales, la URSS y luego Rusia, el resto del mundo a través de alianzas y los acuerdos diplomáticos, vivimos bajo un régimen militar que domina la vida política [...] si hemos evitado la guerra atómica, es más por un milagro de la historia que por las supuestas virtudes de la disuasión mutua (Virilio 2012: 25-26).

Es por ello que la invitación de Anders a atreverse a tener miedo y con ello ampliar los límites de nuestra imaginación van ligados, pues en la medida en que nos permitimos imaginar ampliamente las consecuencias negativas de las acciones que realizamos —las cuales tendrán una repercusión más allá del tiempo que vivamos y el lugar en el que las desarrollemos— será posible

extender el miedo por aquello que puede suceder y que está ocurriendo si no se pone un alto o se deja de actuar tal como se ha venido haciendo.

Este temor nos llevará a denunciar, protestar, increpar a las autoridades y las empresas, a hacernos responsables por la sobrevivencia y bienestar de las generaciones venideras.

Pero ¿qué implica ampliar los límites de vuestra imaginación? ¿Por qué la facultad imaginativa se ve ligada en Anders con aspectos morales como la responsabilidad, la concientización, el compromiso, etc.?

Una de las definiciones del concepto de imaginación propuesto por la Enciclopedia de Filosofía de Stanford nos dice que es la capacidad de “to imagine is to represent without aiming at things as they actually, presently, and subjectively are. One can use imagination to represent possibilities other than the actual, to represent times other than the present, and to represent perspectives other than one’s own”¹⁰ (Liao y Gendler 2019). Esto apuntaría a que es posible “traer al presente” situaciones que aún no han ocurrido, proyectando en ellas probabilidades que pudieran acontecer dada la información y evidencia tenida.

Esta facultad se distingue de percibir y creer, dirán más adelante los autores de esta entrada, porque “Unlike perceiving and believing, imagining something does not require one to consider that something to be the case. Unlike desiring or anticipating, imagining something does not require one to wish or expect that something to be the case”¹¹ (Liao y Gendler 2019), mientras en los anteriores estados sí se requiere que aquello percibido, recordado o creído ciertamente ocurra o se haya suscitado.

En sus “Tesis para la Era Atómica”, Anders profundiza en la importancia de ampliar la imaginación en contraste con la incapacidad humana para sentir, imaginar o arrepentirse por la eliminación de 100 000 semejantes, pues este número sobrepasa nuestro poder imaginativo; es este “desnivel prometeico” descrito con anterioridad, en el que “entre más grande es el abismo, tanto más débil es el mecanismo de frenaje” (Anders 2004: 4). A esta característica la llama *supraliminal* y la describe como una situación en la cual “el estímulo

¹⁰ Representar sin apuntar a las cosas como son en realidad, presente y subjetivamente. Se puede usar la imaginación para representar posibilidades distintas de la actual, para representar momentos distintos del presente y para representar perspectivas distintas de la propia.

¹¹ Imaginar algo no requiere que uno considere que ese es el caso. A diferencia de desear o anticipar, imaginar algo no requiere que uno desee o espere que ese sea el caso.

es demasiado grande como para generar una reacción, o para activar algún mecanismo de frenaje” (Anders 2004: 4).

A diferencia de los sentidos y la percepción, Anders considera que la imaginación puede llevar al ser humano a la verdad, pues mientras los primeros son a su juicio miopes y su horizonte es “sensiblemente estrecho”, a través de la imaginación el ser humano puede ampliar su horizonte y “tratar de visualizar ese infinito, aunque al tratar de hacerlo violente la ‘estrechez natural’ de su imaginación” (Anders 2004: 4).

Con lo cual, una imaginación moral implicaría poder representarnos a través de las emociones y sentimientos aquello que es distante en tiempo y espacio. Permitiría transformar y ampliar la relación entre nuestra capacidad humana de proyectar y empatizar con la magnitud y la escala de los hechos; es decir, si para Anders hay “volúmenes” y distancias temporales y espaciales que al ser humano le son imposibles de vislumbrar a causa del “desnivel prometeico”, ampliar la imaginación moral daría la posibilidad de llorar a los miles de muertos, que, aunque todavía no fallecen, ya están sentenciados a este fatídico destino.

Cada facultad tiene sus límites de competencia, más allá de los cuales ya no funciona y, por tanto, no puede registrar aumentos; los ámbitos de las facultades no concuerdan. [...] “podemos asesinar a miles; tal vez podemos imaginar a diez muertos; pero a lo sumo solo podemos lamentarnos o deplorar por uno” (Anders 2011: 256).

Para Hannah Arendt, primera esposa de Günther Anders, la imaginación tiene un componente conciliador y orientador ya que puede “colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar” (Arendt 1995: 45). En su texto “Comprensión y política”, la filósofa afirma, frente a las atrocidades acaecidas en el siglo XX, haciendo especial referencia a los totalitarismos, que estos han destruido el sentido común y el juicio; sin embargo, el hombre, como ser que “actúa”, puede reconciliarse con la realidad a través de la facultad de la imaginación ligada con la comprensión. “Sin este tipo de imaginación que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos” (Arendt 1995: 46).

El que la imaginación sea una especie de “brújula interna” supone que el ser humano puede orientarse hacia el polo que lo dirija al discernimiento de lo correcto; mientras que “comprender” indicaría entender a aquellos que

han actuado de forma totalitaria. Implicaría situarse entre dos bandos: las víctimas y los victimarios, pero para Anders estas distinciones se han borrado, pues si bien es posible identificar a aquellos que amenazan la estabilidad y la vida, a quienes sin duda se debe combatir,¹² una vez que el fin llegue, todos (víctimas y victimarios) perecemos por igual.¹³

En el texto “Humanos y terrícolas en la Guerra de Gaia”, Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro explican que el concepto ‘humanidad’, usado como término universal, no puede subsumir positivamente de los particulares sino solo en el aspecto negativo, es decir, cuando resulta inminente la llegada de un apocalipsis desnudo. Se preguntan los autores si esto significa que la *única finalidad común de la humanidad es su fin*, su extinción (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 156).

La respuesta es afirmativa y en concordancia con el filósofo polaco, pues el advenimiento de la era nuclear causó una mutación en la noción de especie: “pasamos de la condición de un ‘género de mortales’ a la de un ‘género mortal’, una especie cuyo fin se tornó metafísicamente inminente” (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 156).

Pensar, como mencionamos en los párrafos anteriores, que existen de forma separada el grupo de víctimas y el de victimarios resulta equivocado, pues sugeriría que la humanidad tendría la posibilidad de cometer o no el acto de destrucción masiva, que la esperanza puede estar depositada en la voluntad de los que toman la decisión. Pero Anders piensa de forma contraria, pues no tenemos derecho a encubrir la existencia de dos lados distintos e irreconciliables, el de los culpables y los inocentes, pues la catástrofe no conservará ninguna dualidad; ambos grupos perecerán; “solo habrá *una*

¹² Danowski y Viveiros de Castro están de acuerdo con Anders en que: “si como en el apocalipsis nuclear, todos acabaremos, unos antes que otros, siendo víctimas de la ruptura de los *planetary boundaries*, eso no impide que se puedan y deban identificar los lados enemigos [...] ya escribía el propio Anders: El tiempo del fin en que vivimos... contiene dos tipos de hombres: los culpables y las víctimas. Debemos tener en cuenta esa dualidad en nuestra reacción: nuestra tarea tiene por nombre ‘combate’” (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 158).

¹³ Aunque si bien es cierto que los países más desarrollados e industrializados son aquellos que más contribuyen al calentamiento global, son también los “menos vulnerables” en el sentido de que la desigualdad económica que a ellos les favorece, los ayuda a mitigar los efectos devastadores del cambio climático en su territorio. Tenemos el caso de los Estados Unidos de Norteamérica que, si bien firmó el Acuerdo de París en 2015 comprometiéndose a reducir su emisión de gases, en 2017 su presidente recién electo Donald Trump, anunció su salida del Acuerdo (cf. Pereda 2017).

humanidad cuando ya no haya humanidad *alguna*, cuando desaparezca el último ser humano de la faz de la tierra” (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 157).

La imaginación y el temor se cruzan cuando Anders nos invita a “imaginar la nada”, pues el temor “es la imaginación de la nada en concreto” (Anders 2004: 5). Debemos temer, estamos obligados a temer, porque nuestra capacidad de tener miedo es demasiado pequeña y no corresponde a la magnitud del peligro actual, que consiste en llegar a un punto en el que la nada sea la constante de lo que un día fue nuestro mundo.

Por eso nuestro imperativo debe ser: “*expande la capacidad de tu imaginación*, [lo cual] significa en concreto, *incrementa tu capacidad de temer*. Por tanto, no temas temer; ten el coraje de estar aterrorizado, y de aterrorizar a los demás” (Anders 2004: 5). Entre más grande sea el efecto posible de nuestras acciones, debemos ampliar más nuestra capacidad imaginativa y de respuesta para poder representárnoslo y hacer algo al respecto.

Frente a esto, aclama Anders, “la única tarea moral decisiva de ahora consiste en educar la imaginación moral” (Anders 1995: 80), lo cual implica ajustar, ampliar e incluso exagerar en la proyección de nuestra imaginación para poder acercarnos a la desproporción inimaginada de nuestras propias creaciones.

En este punto también convergen Virgilio y Anders, pues para el filósofo francés:

Solo de la conciencia más profunda de la crisis surgirá una esperanza política. De ahí mi deseo de una “universalidad del desastre” y de una comprensión colectiva de los límites. Hemos alcanzado los límites en el sentido de que la Tierra es demasiado pequeña y el mundo está *forcluido*.¹⁴ Si hay alguna esperanza, esta reside en una comprensión colectiva y universal de la situación *real* que vive el mundo (Virilio 2012: 66).

Si pudiéramos imaginar un mundo en el que la humanidad, así como todo lo que nos rodea, ya no existiera más, es decir, desapareciera, aniquilada por

¹⁴ Paul Virilio en una nota a pie de página explica que este neologismo expresa “el cambio que se ha producido en las sociedades avanzadas que han pasado de la ciudad como espacio de libertad a ciudades privadas protegidas por su cerco eléctrico, cámaras de seguridad y guardias: son síntomas de la regresión patológica de la ciudad, según la cual la cosmópolis, la ciudad abierta de ayer cede lugar a esta claustrópolis” (Virilio 2012: 52).

las acciones que hacemos o por aquellas que no logramos transformar, realmente, más de una vez pensaríamos en realizar o no tal acción.

Con lo cual, si consideramos que el futuro “ya no viene” sino que “lo hacemos”, también está inscrita la posibilidad de su interrupción. “Tenemos, pues, poder sobre un tiempo, que habitualmente no tomamos ni podemos tomar en consideración como ‘futuro’. Nuestra acción va más allá de nuestra comprensión. *Lanzamos más allá de lo que, miopes, podemos ver*” (Anders 2011: 217).

Es importante que entendamos que la responsabilidad de nuestros actos no termina en el ahora, sino que se extiende a las generaciones venideras pues los productos y artefactos que creamos, y con ello sus desechos y repercusiones materiales y espaciales, tienen un rango mayor de subsistencia que el de hace 100 años; con lo cual somos responsables también por los aún no nacidos. “Ya lo decía en un relato molúsico:¹⁵ ‘Saluda a los no nacidos como si fueran tus vecinos’ [...] [pues] lo que se exige no es, por ejemplo, prever a la manera de los profetas esto o aquello, sino únicamente de que tratemos de comprender el horizonte ampliado como *nuestro*” (Anders 2011: 271).

Resulta prioritario que este mundo tecnológico que el ser humano ha creado se transforme y sea impulsado por personas que tengan en la mira el fin de nuestros tiempos y se atrevan a tener miedo por ello, a expresarlo y contagiarlo. Personas conscientes de la vulnerabilidad ambiental y humana que “vean en ella un escándalo; para socavar los límites ‘bien establecidos’ e inamovibles; para convertirlos en obstáculos que hay que salvar; para hacer retroceder nuestra esquizofrenia” (Anders 2007: 77).

Un ejemplo de ello se materializa en la joven activista medioambiental sueca Greta Thunberg¹⁶ y su movimiento Fridays For Future, el cual busca

¹⁵ En 1931, Günther Anders comienza a escribir una novela llamada *La catacumba molúsica*, en la cual retrata los regímenes fascistas y sus aparatos de propaganda y adoctrinamiento en la ciudad de Molusia.

¹⁶ Greta Tintin Eleonora Ernman Thunberg nació en Estocolmo en 2003. En agosto de 2018 comenzó a manifestarse frente al parlamento sueco, para que este tomara medidas más contundentes contra el cambio climático. Cada viernes, desde ese momento hasta las elecciones generales de Suecia en septiembre del mismo año, Greta faltaba a la escuela y se paraba frente al parlamento sosteniendo un cartel que decía: “Huelga escolar por el clima” (SKOLSTREJK FÖR KLIMATET). En su demanda exigía que el gobierno sueco redujera las emisiones de carbono con base en lo establecido en el Acuerdo de París, firmado en 2016.

Participó en la manifestación Rise for Climate (En Pie por el Clima) en las afueras del Parlamento Europeo en Bruselas y en la Declaración de la Rebelión organizada por el movimiento Extinction Rebellion en Londres. El 4 de diciembre de 2018, Thunberg ofreció un discurso en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático

generar conciencia sobre las causas y los efectos del cambio climático.¹⁷ En su discurso durante la Asamblea Anual del Foro Económico Mundial celebrado en Davos, en enero de 2019, Greta vuelve a hacer el llamado de Anders: tener el valor de tener miedo, porque “nuestra casa está en llamas”; el planeta arde por nuestra descomunal generación y emisión de dióxido de carbono.

Este primer paso, atreverse a temer, es esencial para poder ser conscientes de que el peligro es real, tangible, inmediato; pues, así como Anders buscaba alertar del peligro latente por el uso de la energía nuclear, Greta continúa la propagación de este pánico activo al increpar: “No quiero que tengas esperanzas. Quiero que entres en pánico. Quiero que sientas el miedo que siento todos los días. Y luego quiero que actúes. [...] Quiero que actúes como lo harías en una crisis. Quiero que actúes como si nuestra casa estuviera en llamas. Porque lo está” (Thunberg 2019).

El planeta, y las formas de vida en él, ya no pueden soportar un sistema de producción y consumo como el que hemos venido realizando a lo largo del siglo xx. Gobiernos, industrias y ciudadanía debemos reconocer que, afirma Greta, “estamos fallando, pero todavía hay tiempo para cambiarlo todo. Aún podemos arreglar esto. Todavía tenemos todo en nuestras propias manos. Pero a menos que reconozcamos las fallas generales de nuestros sistemas actuales, lo más probable es que no tengamos una oportunidad” (Thunberg 2019).

Debemos encontrar una nueva forma de relacionarnos con el futuro, una nueva modalidad de “conocimiento moral imaginativo”, más que cognoscitivo, para poder cambiar el rumbo y convertir al porvenir en objeto de nuestra responsabilidad.

de 2018 (COP24), celebrado en Polonia. Este discurso obtuvo gran notoriedad en numerosos medios de comunicación alrededor del mundo, lo cual la puso en la mira tanto de niños, jóvenes y activistas que se suman a su lucha, como de adversarios y enemigos políticos y sociales que buscan desacreditarla.

¹⁷ Este movimiento ambientalista juvenil ha crecido exponencialmente. Sus simpatizantes exigen que los gobiernos, sobre todo de países industrializados, respeten los Acuerdos de París en los que se comprometieron a disminuir sus emisiones de CO₂, y con ello reducir 2°C la temperatura del planeta. La primera huelga global por el clima, celebrada el 15 de marzo de 2019, congregó a más de dos millones de personas en 2 416 ciudades del mundo. Mientras que la cuarta huelga global por el clima, ocurrida el 29 de noviembre de ese mismo año, en vísperas de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Madrid, se expandió por 2 558 ciudades y reunió a más de un millón de personas de todos los continentes (cf. <<https://www.fridaysforfuture.org/statistics/list-towns>>, consultado por última vez el 8 de diciembre de 2019).

Salvar el abismo existente entre tu capacidad de hacer y de imaginar; reducir el desnivel existente entre ambas capacidades; o dicho de otro modo: debes ampliar considerablemente el limitado ‘ámbito de acción’ de tu imaginación (y de tu capacidad de sentir, todavía más limitada), hasta que imaginación y sentimiento puedan captar y comprender la magnitud de lo que eres capaz de hacer; hasta que seas capaz de aceptar lo captado, o de rechazarlo (Anders 2007: 77-78).

Si se continúa evadiendo el desastre, si continuamos negando las evidencias que muestran que el fin está cerca, que el cambio climático es real y está sucediendo tal como lo denuncia Greta Thunberg; que nuestra producción y consumo de plásticos es descomunal, ya que nuestros productos y sus efectos sobrepasan no solamente nuestra capacidad de visualizar o sentir, sino también la medida de lo que somos capaces de usar,¹⁸ nunca seremos capaces de sentir temor, de creer que el Apocalipsis es ahora, y esta ceguera impedirá ampliar la imaginación moral y actuar para cambiar las cosas. Hay que atreverse a tener miedo para dimensionar el desastre, pero sobre todo para actuar de forma inmediata.

Si no tenemos en la mente, tercamente, la gran probabilidad del desastre, y si no actuamos consecuentemente, entonces seremos incapaces de encontrar una salida, No hay nada más aterrador que estar en lo correcto. Y si algunos, paralizados por la lóbrega probabilidad de la catástrofe, ya han perdido el coraje, todavía tienen una oportunidad de probar su amor por el hombre, haciendo caso de la máxima cínica: “Sigamos trabajando como si tuviéramos derecho a esperar. Nuestra desesperación no nos concierne” (Anders 2004: 10).

Bibliografía

- ANDERS, Günther (1995). *Llámease cobardía a esa esperanza*. Bilbao, Besatari.
- ANDERS, Günther (2004). “Tesis para la era atómica”, *Revista Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, núm. 5: 1-11.
- ANDERS, Günther (2007). “Mandamientos de la era atómica”, *Filosofía de la situación*. Madrid, Catarata: 75-86.
- ANDERS, Günther (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, vol. 1. Valencia, Pre-Textos.

¹⁸ Anders da cuenta de que “hoy en día hemos alcanzado la situación en la que se manufacturan productos que simplemente no pueden ser necesitados, y que son demasiado grandes en un sentido absoluto” (Anders 2004: 6).

- ARENDRT, Hannah (1995). “Comprensión y política”, *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós: 29-46.
- Cámara de Diputados (2017). Boletín núm. 3416 de la LXIV Legislatura de la Cámara de Diputados, en <<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/Boletines/2017/Abril/13/3469-En-Mexico-90-millones-de-botellas-de-plastico-de-refrescos-y-agua-son-lanzados-a-la-via-publica-rios-y-mares>>, consultado por última vez el 3 de septiembre de 2019.
- DANOWSKI, Deborah, y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (2019). “Humanos y terrícolas en la Guerra de Gaia”, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires, Caja Negra: 149-196.
- KATIJA, Kakani, y Rob E. SHERLOCK (2017). “From the surface to the seafloor: How giant larvaceans transport microplastics into the deep sea”, *Science Advances*, vol. 3, núm. 8, en <<https://advances.sciencemag.org/content/3/8/e1700715>>, consultado por última vez el 7 de agosto de 2019.
- LEBRETON, L., Boyan SLAT, F. FERRARI, *et al.* (2018). “Evidence that the Great Pacific Garbage Patch is rapidly accumulating”, *Scientific Reports*, 8, en <<https://www.nature.com/articles/s41598-018-22939-w>>, consultado el por última vez el 7 de agosto de 2019.
- LIAO, Shen-yi, y Tamar GENDLER (2019). “Imagination”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en <<https://plato.stanford.edu/entries/imagination/>>, consultado por última vez el 8 de diciembre de 2019.
- PARKER, Laura (2018). “¿De qué está hecha la isla de basura en el pacífico?”, en <<https://www.nationalgeographic.es/medio-ambiente/2018/03/de-que-esta-hecha-la-isla-de-basura-del-pacifico>>, consultado por última vez el 7 de agosto de 2019.
- PEREDA, Cristina (2017). “Qué ocurre con el Acuerdo de París tras el abandono de Estados Unidos”, en <https://elpais.com/internacional/2017/05/31/estados-unidos/1496238308_555328.html>, consultado por última vez el 9 de diciembre de 2019.
- ROYER, Sarah-Jeanne, Sara FERRÓN, Samuel T. WILSON, David M. KARL (2018). “Production of methane and ethylene from plastic in the environment”, *PLOS ONE* en <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0200574>>, consultado por última vez el 8 de diciembre de 2019.
- THUNBERG, Greta (2019). “Our house is on fire”, en <<https://www.theguardian.com/environment/2019/jan/25/our-house-is-on-fire-greta-thunberg16-urges-leaders-to-act-on-climate>>, consultado por última vez el 4 de septiembre de 2019.
- VIRILIO, Paul (2012). *La administración del miedo*. Madrid, Pasos Perdidos/Barataria.
- #Fridaysforfuture (2019). “Statistics/List-towns”, en <<https://www.fridaysforfuture.org/statistics/list-towns>>, consultado por última vez el 8 de diciembre de 2019.

Gabriela Macedo Osorio

Candidata a doctora en Filosofía por la UNAM. Entre sus artículos recientes destacan: “La bomba nuclear y nuestra ceguera ante el Apocalipsis. Una reflexión sobre la responsabilidad temporal y espacial de nuestras acciones a partir de

Günther Anders”, en *Revista Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* (2018); “Hacia una reflexión sobre la crisis ambiental. Max Horkheimer y Günther Anders. Afán de dominio y desfase prometeico”, en *Bajo palabra. Revista de Filosofía. Monográfico: La teoría crítica de una orilla a otra* (2019) y “El ‘desfase prometeico’ y la ‘vergüenza prometeica’ en Günther Anders. Una forma de expresión de la naturaleza contingente del ser humano”, en el libro *Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías* (2019).

 Nota | Note



Hospitalidad y resistencia de las lenguas nómadas.

Acerca de *De nomadismos y hospitalidades*.

Comcaac y saharauis

Hospitality and Resistance of Nomad Languages.

About *De nomadismos y hospitalidades*.

Comcaac y saharauis

Andreas Ilg

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Iberoamericana

ilgandre@gmail.com

orcid.org/0000-0002-8688-1229

Resumen: El título del presente ensayo se cristalizó como “rosa del desierto” desde los minerales de una reseña sobre el libro *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y saharauis*. Inspirado en sus sendas y texturas, reflexiona sobre el nomadismo fundamental en todas las lenguas, un nomadismo que —nos lo enseñan los pueblos que lo practican— se basa en la hospitalidad y la resistencia. He aquí un ejercicio poético que alcanza los espacios de la política y de la filosofía del lenguaje, y que las acaricia y roza como el viento desértico a las figuras que nombra y el rostro humano que las expresa.

Palabras clave: lenguas, nomadismo, hospitalidad, resistencia, comcaac, saharauis

Abstract: The title of the present essay crystallized as a “desert rose” from the minerals of a review of the recently published book *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y saharauis*. Inspired by its paths and textures, it reflects on fundamental nomadism in all languages, nomadism that —as the people who practice it teach us— is based on hospitality and resistance. This essay is a poetic exercise that reaches the spaces of politics and the philosophy of language, and caresses and chafes them like the desert wind that carves the figures it names and the human faces which express them.

Keywords: languages, nomadism, hospitality, resistance, Comcaac, Saharawi

Recibido: 15 de octubre de 2019
Aceptado: 28 de noviembre de 2019

Solitario es el extranjero, vocablo desarraigado. Sin embargo, basta que otro vocablo se una a él para que el libro tenga oportunidad de ser libro.

Edmond Jabès

¿Cuáles son las lenguas nómadas? ¿Cómo, de qué y ante quiénes resisten? ¿Cuál es la hospitalidad que las habita? ¿Las habita? ¿De qué forma y sobre qué trama de sus andanzas?

El viaje al que estas preguntas inspiran parte de un encuentro alegre y asombroso con un libro de mediano formato que, bajo el brazo, me acompañaba en varias de mis caminatas,¹ y que, en las pequeñas paradas que hacía, me sorprendía y refrescaba con sus imágenes y palabras, en el cual operaban, y operan cada vez de nuevo, los secretos mecanismos de constelaciones y de ensamble.

Uno de estos ensamblajes es el alegre sintagma: “libro *pop-up* académico” (Rabinovich 2019: 4). Efectivamente, he aquí un “libro *pop-up*” cuya escritura gira y se acomoda cuidadosamente a modo de *volvelles* alrededor de imágenes de ancianos y niños, poetas y activistas que se alzan como móviles solapas; en derredor de fotos emergentes de paisajes y resistencias; y en torno de tantas miniaturas, objetos varios que por aquí y por allá saltan a la vista como pequeñas pestañas. Pero también es un exótico montaje de palabras que precisamente da cuenta de un nomadismo de las lenguas que no es exclusivo de las que hablan los pueblos nómadas, sino que habita y atraviesa, inquieto y juguetón, toda lengua, y conmueve y agita todo encuentro entre lenguas. Aquí son el español y el inglés, cuyas raíces, como si fueran las de un pequeño arbusto estepario, se extienden al anglosajón, latín y griego, y cuyo trémulo follaje susurra onomatopeyas en el viento. También es una constelación lúdica de letras, de las que solo las sonoras *p* atraviesan la invisible superficie del renglón en busca de arraigo. Y es un encuentro entre lo emergente de un

¹ Alusión a una obra del poeta egipcio Edmond Jabès: *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*.

pop que surge de repente, y lo estable y firme de un adjetivo milenario. Es conjugación de una gramática paratáctica y fuga súbita de un sonido; como la risa de un niño que corre por los abovedados pasillos de un edificio antiguo de la universidad. Es la paradoja de la civilización sedentaria y de un móvil transitar.

De nomadismo y hospitalidades. Comcaac y saharauis (Rabinovich 2019) es un libro por el cual el lector, niño con rostro iluminado, no solo se pasea sino en cuyas telas se sumerge, volviendo permeable el español escrito con las impresiones y resonancias de los tejidos gráficos y de las lenguas del *cmiique iitom* y del hassanía. De esta manera, este libro se convierte en una jaima (Rabinovich 2019: 10), tienda de campaña saharauí, o un *haaco haeemza* (Rabinovich 2019: 20), vivienda tradicional comcaac. Pues, de alguna manera, desplegaba un mundo de colores y de sonidos donde cada parada de mis caminatas encontraba su transitoria morada.

Y este despliegue estético nos enseña que a este nomadismo de las lenguas le habita una hospitalidad que invita a convivir y a conversar a culturas muy diferentes, asaz distintas incluso que, en su extranjería idiomática, estremecen y agitan las referencias lingüísticas tan familiares de nuestros mundos. Con cada página que alzamos, el campo policromático y multiforme del libro, plegado tejido plurilingüe, se nos entrega como el espacio aromático y cálido, cuando se nos levanta la *kayfa* (Rabinovich 2019: 40) con el gesto hospitalario de sumarse a la reunión del té.

También nos enseña que este espacio, hecho de telas extendidas sobre pilares enlazados por cuerdas atadas al suelo, es frágil, como sutiles y móviles son las articulaciones de las palabras saharauí que denominan a cada uno de sus componentes: el nombre *rkaiz*, para designar a los pilares; *hamar*, a las cuerdas; *akhwalef*, a las brocas que las atan al piso; y la susodicha palabra, *kayfa*, en la que resuenan *Las mil y una noches*. El espacio que en trabajo comunitario o *tuiza* (Rabinovich 2019: 40) erige y sostiene estos objetos, constituye una intimidad vulnerable que puede fácilmente ser profanado por otro incapaz de corresponder con el humilde reconocimiento de su propia vulnerabilidad. Al contrario, esa correspondencia es la del extranjero cual suplicante del que Maurice Blanchot dice que es “aquel que viene”; aquel que siempre está “en marcha por carecer de lugar” (Blanchot 2008: 118). Esta carencia de lugar es también la que habita y vuelve nómadas a las palabras, pues también ellas pueden ser proferidas por intenciones que no buscan el encuentro, sino que se empecinan en la usurpación y la conquista, en el su-

puesto poder que la posesión de la palabra les confiere. Ningún libro, ninguna palabra está a salvo de este vilipendio, ninguna lengua se sustrae de estos atropellos. Si “la Biblia se quema por los abusos que padecen algunas de sus figuras al servicio de un discurso militarista”, proyecta, no obstante, sus fantasmas, que recorren el hebreo moderno (Rabinovich 2013: 19, 23). Pero también al discurso del poder el juego de la lengua lo subvierte. Lo que se quiere decir, situando y sitiando la palabra en un lugar, siempre se refracta en resonancias diversas y errantes espectros por la carencia de lugar, la del suplicante, la del extranjero. También son los fantasmas que recorren todo discurso y que habitan toda lengua, fantasmas que asedian las tentativas de posesión y que, umbrosos y gimientes, estremecen con asombro y espanto a las moradas diurnas donde reside la razón o, noctívagos y musitantes, a los campos oníricos en los que duerme. Y así, por un instante, el asombro hace de la razón un huésped y del sueño un suplicante (Derrida y Dufourmantelle 2006: 38, 40). Es “aquel que viene” y son aquellos que vuelven, en, por y a través de las lenguas. Hospitalarias y resistentes.

Y así, volvamos a abrir el libro que llevamos bajo el brazo. Como en el caso de la *jaima* saharauí y la aparentemente más frágil morada comcaac, ante las tempestades y duros vientos del desierto, así como ante los abusos intencionales de la lengua, los artefactos tallados en palo verde o tejidos de torote o “*haat*” (Rabinovich 2019: 20) resisten como resisten las palabras. Su resistencia, como la hospitalidad que habita las lenguas, toman ambas la fuerza y suavidad de quienes las ejercen.

En la portada del libro sobre los comcaac y saharauís, los rostros de doña Ramona Barnett y de Brahim Bahía Ahmed se acercan, casi se ponen cara a cara, y representan el encuentro con el otro por medio de un puente que para ambos pueblos nómadas, comcaac y saharauís, es la lengua española. También para nosotros, que miramos, abrimos y nos adentramos en el libro, visitando su vulnerable intimidad. No obstante, el español, como frágil línea, guion delgado que atraviesa dos tierras lejanas, se aviva con el soplo de esas lenguas distintas, y se esculpe —como el alma— con esos vientos de dos desiertos. Ambas culturas, como este libro que los acoge, abren sus recintos para dar la bienvenida al extranjero. Y ambas culturas, cuyas esperanzas y luchas quedan inscritas en los pliegues y surcos de dos rostros, hablan de esas resistencias que en territorios amenazados por los excesos de la civilización sedentaria crean su “república en el exilio” (Rabinovich 2019: 3).

Así que a una poética de la lengua se suma la política de la palabra, el ejercicio lingüístico del nomadismo y de la hospitalidad que, dando “acogida” —palabra carísima a Emmanuel Lévinas— y abriéndose así a la alteridad, no excluye a “la guerra, el rechazo, la xenofobia [que] implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro” (Derrida 2001: 51). Pero esta cuestión política o “las políticas de la alteridad en el espejo del lenguaje” se basan en esa “ética espectral del otro” (Rabinovich 2013: 118). Y esta ética se mueve en los quicios del tiempo y sobre los umbrales del encuentro, en las articulaciones que conjugan y separan, convocan y realzan las “diferencias en la identidad”. Homi Bhabha acuñó el feliz término de “*disemiNación*” (Rabinovich 2013: 118), que no aplana en “uno” la multiformidad y plurivocidad de los muchos que también son las lenguas. En esa ética espectral —pues no solo es la del otro vivo sino también la de los muertos, de aquellos que aún claman escucha y buscan morada— somos nosotros que con ellos conversamos en las lenguas que traducimos —recordando con Jean-Bertrand Pontalis que “traducir es reencontrar lo extranjero en el lenguaje” (Rabinovich 2017: 11)—; con esta ética se conjugan las poéticas y políticas en el montaje nómada que no erige sus edificios, ruinas del futuro, sino las carpas móviles del transitar. Transeúntes que vagamos por las lenguas y pasajeros que recorreremos los pliegues de una obra, nos exponemos, ante todo, una y otra vez y cada vez de nuevo, al asombro.

Y, de repente, hallamos otro montaje sobre el umbral de las culturas y en las fronteras territoriales: es la imagen comentada del Caballo de Troya en el Sáhara Occidental, frente al muro impuesto por Marruecos. Es una escultura del artista mexicano Rolando de la Rosa, construida con desechos de la guerra: granadas de fragmentación, pedazos de jeep, cartuchos de balas y tambos de gasolina (Rabinovich 2019: 32). El libro sobre los saharauis y comcaac nos sorprende asimismo con objetos del despojo territorial de la descolonización inacabada en los campos de refugiados en Argelia o de la colonización y las violencias del Estado en la sierra de Sonora (Rabinovich 2019: 27).

El hecho de que nos sensibilicemos en los quicios entre los objetos-palabras, objetos-imágenes que hallamos con asombro —el *caaz* para la pezca y la *gadha* para la leche de camello—, permite contrastar, por un lado, canastas finamente elaboradas con fibras de torote (*haat*), tejidas en espiral y que, impermeables, posibilitan la carga de líquidos; por el otro, una oxidada mina de contacto, desenterrada del territorio invadido, que parece ser un amortiguador. Y esta última palabra nos devela que precisamente no es un dispositivo

mecánico que sirve para compensar o disminuir el efecto de choques, sino que los produce con estallido mortal.

Lo multifuncional de aquellos artefactos del nomadismo y de la hospitalidad, en tajante contraste con este último objeto-palabra de la mina que los impide, nos recuerda que las palabras que dan acogida surgen de las lenguas a las que también habita el nombre de la guerra, el rechazo, la xenofobia. Pero los diversos usos y abusos nos vuelven a llevar a la polisemia de las palabras. Y las páginas que ya volteamos nos invitan a dejarnos seducir de nuevo. Ahora son las metáforas: el dromedario como “barco del desierto” (Rabinovich 2019: 12) y la puesta mineral en flor de agua, yeso y arena, de la “rosa del desierto” (Rabinovich 2019: 10).

Y de esta manera, no podemos impedir que estos barcos y rosas, que navegan y crecen como imágenes y letras de la trashumancia y la hospitalidad, se tropiecen y compartan su frágil vida con la amenaza del destierro con minas, muros y armamento. Ya dijimos que los dos rostros de la portada, tallados por el calor y el viento, también expresan la preocupación y transcriben décadas de resistencia. A ellos se suman las presencias de Gabriela Molina, Francisco Molina y Zara Monrroy (Rabinovich 2019: 28, 29). Y, una y otra vez, resuena, en epígrafes, la voz del poeta palestino Mahmud Darwish con el *Discurso del Indio*, franqueando los móviles confines del Sáhara Occidental y el *Hant Comcaac*, llevándonos así allende cualquiera de nuestras fronteras ideológicas, pues, en el fondo sabemos, y tras el recorrido por el libro *De nomadismos y hospitalidades* constatamos, que este mundo que somos capaces de dividir y rajar es una gigantesca *jaima* que bien puede darnos cobijo y alimento en compañía con quienes transitamos frágiles y vulnerables por esta tierra y con quienes preparamos y compartimos los aromas de la bienvenida.

Las últimas páginas del libro nos despiden conjugando los rituales del té con las instalaciones de la resistencia, equipándonos ahora para nuestro viaje fuera de la obra, inspirados con nuevas palabras y estremecidos nuevamente con nuestra fragilidad humana. Y nos despiden para volvernos a recibir cuantas veces queramos. De esta manera, este libro es el colorido reflejo del vivo e incansable intercambio de enseñanzas e ideas, cuyo espacio *Heteronomías de la justicia*² nos recuerda que también la universidad es lugar y morada en

² Proyecto que hace muchos años comenzó con el recorrido de “heteronomías de la lectura”, y que en 2017 condujo la conversación ininterrumpida entre lenguas y culturas a la obra *Retornos del Discurso del “indio” (para Mahmud Darwish)*.

nuestra andanza de “nomadismo y hospitalidad en el lenguaje”, donde la voz propia se sorprende de la alteridad con la que se constituye.

Así el feliz nombre hispanizado del “turbante”. El objeto al que denomina no solo protege la cabeza contra los rayos ardientes del sol del desierto, y cubre nariz y boca contra el polvo levantado por duros vientos, además de ser cálido cobertor por las noches. Entre sus mil y un usos hay uno que me atrajo y sedujo al instante: se lo desenrolla para tenderlo hacia lo hondo de un pozo que, tras una larga caminata, se halla en las áridas tierras de roca y de arena. La larga chalina alcanza así la superficie líquida que a veces yace a metros de profundidad y la tela absorbente se hincha de agua potable (Rabinovich 2019: 13). Una vez recogido, el turbante extendido, se lo exprime para entregar el anhelado tesoro que da vida. Reanima un cuerpo en fatiga e inspira pasos frescos de aventura. Y, vuelto a ser colocado sobre la asaz soberbia testa, temple sus delirios y sus ímpetus calma.

Como palabra en hassanía, el *zam* (Rabinovich 2019: 13) se desliza y enrolla con suavidad en derredor de los recintos de la razón y de la lengua, y desde el persa arriba y se inserta con voz *turbante*, sustantivo que se vuelve adverbio y se conjuga con una palabra de origen latino para devenir metáfora: voz *turbante* que turba, suave pero siniestra, las familiaridades nuestras, y enturbia, sorprendiendo y alterando, nuestras a menudo pequeñas certezas.

Si la voz e imagen de un objeto me llevo, si una palabra me acompaña ahora, es el *acaiij*, zumbador comcaac. Se refiere a un instrumento que, antes de entrar a las cuevas, se hace sonar “para pedir permiso a los espíritus. Su sonido además aleja a los espíritus malignos que pueden estar en la cueva” (Rabinovich 2019: 16). Para los caminos del porvenir se habrá empleado en forma de un gesto trémulo y humilde que pide permiso en cada estancia transitoria de una continua práctica dialógica con el otro, y que, crítico y decidido, denuncia todo aquello que asedia y amenaza a esta práctica. Lo hará con su nombre extranjero y con la modestia del suplicante.

Bibliografía

- BLANCHOT, Maurice (2008). “La medida, el suplicante”, *La conversación infinita*, trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena: 117-120.
- DERRIDA, Jacques (2001). *¡Palabra!*, trad. Cristina Peretti y Paco Vidarte. Madrid, Trotta.
- DERRIDA, Jacques, y Anne DUFOURMANTELLE (2006). *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

- JABÈS, Edmond (2002). *Un extranjero con, debajo del brazo, un libro de pequeño formato*, trad. Cristina González de Uriarte y Maryse Privat. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- RABINOVICH, Silvana (2013). *La biblia y el drone. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel*. México, Iepala.
- RABINOVICH, Silvana (ed.) (2017). *Retorno del Discurso del "indio" (para Mahmud Darwish)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/APOFIS de Fara Ediciones.
- RABINOVICH, Silvana (ed.) (2019). *De nomadismos y hospitalidades. Comcaac y saharais*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Andreas Ilg

Es licenciado en Psicología por la UNAM. Obtuvo la Maestría y el Doctorado en Literatura Comparada por la UNAM. Ha sido docente por alrededor de 20 años en diversas instituciones, principalmente en la UNAM y la UIA, además de la Universidad del Claustro de Sor Juana, 17 Instituto de Estudios Críticos, Colegio de Psicoanálisis Lacaniano, y Dimensión Psicoanalítica, A. C. Es autor del libro *Hamlet. Entre el duelo y el deseo*, México, Siglo XXI, 2018. Psicoanalista en práctica privada.

 Diversa | Diverse



Budapest, 1956: Adolfo Sánchez Vázquez, de la lingüística a la estética

Budapest, 1956: Adolfo Sánchez Vázquez, from Linguistics to Aesthetics

César A. Núñez

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

laorillayo@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-6620-3682

Resumen: El artículo analiza un escrito olvidado de Adolfo Sánchez Vázquez publicado en la revista *Nuestro Tiempo* en 1953. En ese ensayo se reconoce una determinada noción de lenguaje que permitiría rehabilitar aquella literatura ajena a la poética realista. Sin embargo, los cambios —políticos, estéticos, conceptuales— operados al momento de iniciar la escritura de su famoso libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965) conllevan el abandono de esa atención al lenguaje y acarrear una serie de conflictos que merecen ser considerados. La yuxtaposición entre los dos momentos de la obra de Sánchez Vázquez ilumina problemas críticos y teóricos que están en el núcleo de la disciplina estética.

Palabras clave: literatura, marxismo, política, Adolfo Sánchez Vázquez

Abstract: The paper analyzes a forgotten essay by Adolfo Sánchez Vázquez, published in the magazine *Nuestro Tiempo* in 1953. This article recognizes a special notion of language that would allow the rehabilitation of a literature that is far from the realistic poetics. However, the changes —political, aesthetic, and conceptual— produced when he was initiating the writing of his famous book *The Aesthetic Ideas of Marx* (1965) involve the abandonment of that attention to language and bring a series of conflicts that deserve to be considered. The juxtaposition of these two moments of Sánchez Vázquez's work illuminates critical and theoretical problems that are at the core of the aesthetic discipline.

Keywords: literature, marxism, politics, Adolfo Sánchez Vázquez

Recibido: 1 de agosto de 2019

Aceptado: 28 de octubre de 2019

Nunca fueron tan silenciosas las aves

Aralia López González

Iósif Vissariónovich Dzhugashvili, más conocido como José Stalin, murió en Moscú el 5 de marzo de 1953, abandonando así —por causas de fuerza mayor, es claro— el cargo de presidente del Consejo de Ministros de la Unión Soviética. En julio de ese mismo año, el número 9 de *Nuestro Tiempo*, que se imprimía en México, se dedica casi por completo al líder soviético. La noticia de la muerte de Stalin, en verdad, ya se tenía y había sido publicada en el número anterior, el octavo, de marzo, pero entonces habrá tomado a la redacción con la composición muy avanzada de aquella entrega, al punto de que no llegó a darle tiempo para dedicarla al dirigente fallecido. No obstante, la importancia del suceso debió mover a los responsables de la revista a incluir, de última hora, una suerte de pequeño encarte inicial: ocho páginas sin numerar a continuación del índice y antes de la página que ostenta el número 1, en las que se imprimen dos escritos sobre el fallecimiento de Stalin: una nota editorial, “¡Ha muerto el camarada Stalin!” (Anónimo 1953a: s. n. p.), y un poema de Rafael Alberti: “Redoble lento por la muerte de Stalin” (escrito en Buenos Aires el 9 de marzo, por lo que rápidamente se difundió entre los círculos del Partido Comunista de habla hispana), precedidos ambos por un solemne retrato del “hombre de acero”.

La revista *Nuestro Tiempo*, subtitulada “Revista Española de Cultura”, había sido fundada en México, en julio de 1949, por el Partido Comunista de España en el destierro. La dirigió Juan Vicens y el comité de redacción contó con destacados comunistas del exilio, como Julio Luelmo —que fue secretario de redacción—, José Ignacio Mantecón, José Renau, Miguel Prieto o Wenceslao Roces (con quien, por cierto, Sánchez Vázquez traduciría del ruso, pocos años después, tres títulos para Grijalbo),¹ amén de colaboradores como Juan Rejano, Pedro Garfías y españoles refugiados en otros países: César M. Arconada, Juan Chabás, José Herrera Petere (ya radicado en Ginebra), Jorge Semprún, Rafael Alberti, etc. En *Nuestro Tiempo*, como dicen Yolanda Blasco Gil y To-

¹ Dos libros de F. V. Konstantinov (*El materialismo histórico*, en 1957, y *Los fundamentos de la filosofía marxista*, título que en 1959 inicia la colección “Enciclopedia de la filosofía”, del que hubo una segunda edición corregida y aumentada según nueva edición rusa, en 1965, y que fue editado también en La Habana en 1964) y otro de Mark M. Rosental y G. M. Straks (*Categorías del materialismo dialéctico*, 1958). Años más tarde, Sánchez Vázquez publicará tres textos dedicados al famoso traductor de *El Capital* (1991, 1992a y 1992b).

más Saorín Pérez, “las cuestiones culturales estaban relacionadas con temas políticos y doctrinales” (2014: 311).² En efecto, la revista había aparecido como consecuencia de la política cultural diseñada en el Congreso Mundial de Partidarios de la Paz (el primer número de la primera época, de hecho, estaba en gran parte dedicado al evento, “por estimarlo de fundamental interés para la causa de la liberación de España y los problemas vivos de su cultura” [Anónimo 1949: 5])³ y seguía los dictados estéticos del XVII Congreso del PC ruso —el famoso congreso donde se “canonizó” el realismo socialista y donde, en enero de 1934, se había fundado la Unión de Escritores—. *Nuestro Tiempo*, justamente, divulgaba artículos de algunos miembros de esa Unión de Escritores, personalidades oficiales como Andrei Zhdanov o Alexander Fadeev,⁴

² Sobre la revista, véase Francisco Caudet 2007: 415-428. Hay también un artículo de Teresa Ferriz Roure, cuya autoría y cuyo título dejan entrever su interés (“*Nuestro Tiempo* (1949-1953), una publicación del Partido Comunista de España en el exilio mexicano”, 1999), que por desgracia no he podido conseguir ni consultar.

³ En el marco de la guerra de Corea, la Kominform difundió la “lucha por la paz” como estrategia frentista para aglutinar posiciones prosoviéticas y “se transformó en el órgano directivo del Movimiento por la Paz, ampliando su esfera de influencia hacia grandes sectores de la opinión pública, en un doble esfuerzo por recuperar la influencia en las organizaciones de masas y salir de su aislamiento. Cuando se celebre en la martirizada ciudad polaca de Weoclaw el Congreso Mundial de la Paz, Moscú habrá dado el primer paso en lo que fue su más exitosa iniciativa frentista y su única estructura internacionalista por las siguientes décadas. Apelando a un asunto ampliamente emocional, los comunistas volvieron a convocar a los intelectuales a cumplir un papel principal en la cruzada contra una nueva guerra, el peligro atómico y la defensa de la URSS, ahora amenazada, afirmaban, por la vocación expansionista del imperialismo norteamericano. Reavivando los tópicos del antifascismo, el movimiento pacifista se valió tanto de una sensibilidad preexistente como de sus estructuras de participación. Los encuentros, las conferencias, los petitorios se multiplicaron por todos los países y muchos intelectuales occidentales estuvieron dispuestos a olvidar las purgas y los campos de trabajo para poner su nombre y prestigio a disposición de la cruzada pacifista” (Petra 2013: 104-105). Los congresos en Wroclaw (verano de 1948) y Budapest (diciembre de 1948) “fueron el primer eslabón de un amplio y vasto movimiento que aglutinó a miles de hombres y mujeres de todo el mundo tras las banderas de la defensa de la paz y la cultura contra las amenazas del ‘nuevo fascismo’ norteamericano. Calificado desde un principio por la prensa liberal de ser una ‘fachada comunista’ dispuesta para explotar las buenas intenciones de intelectuales incautos, lo cierto es que el Movimiento por la Paz despertó la adhesión de escritores, científicos y artistas de gran prestigio y fue la iniciativa cultural más exitosa impulsada por la URSS en los años de la Guerra Fría” (Petra 2013: 105).

⁴ De Andrei Zhdanov se imprime —en el primer número de la segunda época, en septiembre de 1951— “Sobre la literatura”, “su discurso pronunciado en el Primer Congreso de Escritores Soviéticos, el 17 de agosto de 1934”, del que la redacción aclara que “aún no había sido traducido a nuestro idioma”; de A. Fadeev, aparecen

además de imprimir trabajos de otros escritores del campo soviético, como el temible crítico Vladmir Ermilov, por ejemplo, o prestigiosos autores del bloque oriental, como György Lukács, un filósofo con el que Sánchez Vázquez presenta mayores vínculos de los que podrían pensarse a primera vista.

Sánchez Vázquez ya había publicado, en el número 5 de la revista, de enero-febrero de 1952, un artículo sobre “Antonio Machado, su poesía y su España” (1952a: 7-12) y un “Romance español de Lenin” (1952b: 68-69) —único poema suyo, por lo que sé, que no fue recopilado en su *Poesía* (2005c)—, escrito al calor del “XXVIII aniversario de la muerte de Lenin”. Aznar Soler lo considera “tributo inevitable de la musa comunista de entonces a sus profundas convicciones políticas en aquellos años difíciles de la llamada ‘Guerra fría’” (Aznar 2008: 39); en él, el poeta, *so pretexto* de cantar a Lenin, no se priva de deslizar alguna loa a Stalin:

[...] La nave que tú dejaste,
navega contra los vientos.
Buen capitán la conduce

“Humanismo contra la guerra” (en el primer número de la primera época, de julio de 1949) y, bajo el título “El trabajo del escritor”, el “extracto de una conferencia pronunciada ante los estudiantes del Instituto Gorki de Literatura” (en el núm. 3 de la segunda época, de noviembre de 1951). En la antología sobre *Estética y marxismo* que Sánchez Vázquez preparó en 1970, incluyó dos escritos de Zhdánov —junto con Lukács, es el único autor de los publicados en *Nuestro Tiempo* que recupera allí— y en la nota biográfica correspondiente lo presenta como “Dirigente político soviético. Nació en 1896 y murió en 1948. En 1917 tomó parte en la Revolución de Octubre en el Ural. Desde 1930 miembro del CC del PCUS. De 1934 a 1944, secretario de la organización comunista de Leningrado, reemplazando al asesinado Kirov. En 1939, fue elegido miembro del Buró Político del PCUS. Desde 1944 hasta su muerte trabajó como secretario del CC del PCUS. Zhdánov desempeñó un papel importante en la formulación y realización de la política del partido y del Estado soviético, inspirada por Stalin, en el terreno del arte y de la literatura. En 1934 intervino en el Primer Congreso de Escritores Soviéticos en nombre del PCUS y del gobierno soviético; en su discurso fijó oficialmente las tareas de la literatura soviética y expuso los principios del realismo socialista como método de la literatura, la crítica y el arte soviéticos. En el periodo de la posguerra, durante los años 1946-1948, Zhdánov, como secretario del CC pronunció sendos informes sobre literatura, ante una asamblea de escritores de Leningrado, y sobre música, ante un grupo de compositores en Moscú. En ambas ocasiones reafirmó con mayor fuerza aún la política del partido y del Estado soviético frente a las deformaciones formalistas y cosmopolitas que, a juicio suyo, se manifestaban entre los escritores y compositores soviéticos. Las ideas de Zhdánov fueron recogidas en las Resoluciones del Comité Central del PC (b) de la URSS sobre cuestiones de literatura y arte de aquellos años” (Sánchez Vázquez 1970: 494-495).

tocando seguro puerto.
Sobre el mar, sobre la noche,
contra remolinos ciegos,
contra tormentas de sangre,
Stalin, pulso de acero,
va señalando la estrella
que orienta hacia lo eterno.
[...]

(Sánchez Vázquez 1952b: 69).⁵

Ya en el número 9, el último de la “segunda época”, la figura de Stalin se convierte en tema monográfico y asunto principal de la entrega. Junto con la nota editorial, titulada “Stalin y el pueblo español” (Anónimo 1953c: 1-4), entre los títulos dedicados a su memoria se imprimieron un poema de Juan Rejano (“En la muerte de Stalin”, 1953: 5-8); un texto de Gabriel García Narezo sobre “Stalin y su devoción por el hombre y el pueblo” (9-15); un estudio de Ángel Sánchez “Acerca de la obra de Stalin ‘Problemas económicos del socialismo en la U.R.S.S.’” (30-43); una selección de escritos sobre el arte y la cultura (“Stalin y la cultura”, [Anónimo 1953b: 44-51]) y, además, un artículo de Adolfo Sánchez Vázquez que trata de “Los trabajos de Stalin sobre la lingüística y los problemas del materialismo histórico” (1953: 16-29).

Este último es un texto poco conocido, como algunos otros publicados por esos mismos años, puesto que Sánchez Vázquez, que recopiló gran parte de su obra dispersa, no lo incluyó en ningún volumen (tampoco Sánchez Vázquez recogerá en ningún libro otro importante artículo de 1955, ni su tesis de

⁵ En el mismo número, inmediatamente antes del romance de Sánchez Vázquez, se publicó otro poema de características similares: el “Canto de paz a Lenin”, de Juan Rejano. Allí también se elogia a Stalin, presentándolo como una suerte de “continuador” natural, como “discípulo” de Lenin, y se repite la imagen del líder soviético como “capitán”: “En la frutal faena y en la batalla extensa, / un capitán condujo las huestes al triunfo: / Stalin, tu discípulo, tu amado y fiel Stalin” (Rejano 1952: 66). Los poemas de Rejano y Sánchez Vázquez habían sido leídos, según indica una breve nota anónima que precede el pequeño *dossier* sobre Lenin, en un acto realizado el 28 de enero de 1952, con el patrocinio de la Asociación de Escritores y Periodistas Españoles en México, de la Federación Española de Trabajadores de la Enseñanza (Grupo Local de México) y de la Federación Universitaria Escolar de España en México. En él también habían leído poemas, escritos para el aniversario, Pedro Garfías y Gabriel García Narezo, y su publicación se anuncia para los números sucesivos (aunque solo apareció el de Garfías [1952] en el número siguiente), y el discurso de apertura fue pronunciado por Wenceslao Roces (1952).

maestría en Filosofía, del mismo año).⁶ Es comprensible esta omisión, desde luego, pues se trata de un encomio bastante efusivo⁷ de un escrito de Stalin titulado “Acerca del marxismo en la lingüística”, aparecido originalmente en el periódico *Pravda* el 20 de junio de 1950 y reproducido en seguida *urbi et orbi*.

Si bien a los ojos actuales puede resultar algo curiosa la imagen de un jefe de Estado como Stalin, tan recordado por su intervención en asuntos más inmediatamente políticos, el texto tuvo su importancia y, también, su incidencia en el debate cultural de aquel entonces. En el mundo hispánico fue profusamente difundido por la serie de publicaciones y editoriales del PC en Hispanoamérica, como el periódico *Mundo Obrero*, por ejemplo, o bien en folletos sueltos, sin pie de imprenta —para distribuirlos por todo el continente—. ⁸ Una anotación de Max Aub en sus *Diarios* (el 25 de julio de 1950) da cuenta de la recepción inmediata del texto en México:

Curiosa coincidencia: los artículos de Stalin acerca de la lingüística y mi carta a D[ámaso] A[lonso]. Eso de que ahora salga el famoso don José hablando de esas cosas, con Corea por medio, es evidentemente grandioso... y digno de Azaña... Hay en el artículo una frase molesta acerca de los Quijotes que, por lo visto, representan lo peor para el hombre del Kremlin. Bien vistas las cosas, es natural que así sea (2000: 172-173).⁹

⁶ La tesis de maestría en Filosofía, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se tituló *Conciencia y realidad en la obra de arte*; diez años después fue publicada sin su permiso por la Editorial Universitaria de San Salvador.

⁷ Sin embargo, anota Aznar Soler en su estudio introductorio a *IncurSIONES literarias* (Sánchez Vázquez 2008: 39, n. 59): “Por su parte, Gregorio Morán afirma que ‘el trabajo de Sánchez Vázquez es de una considerable sobriedad de adjetivos y aunque lógicamente destaca la solicitud de los dirigentes soviéticos por los problemas de la cultura, tiene un rigor inusual en la época’” (*Miseria y grandeza del Partido Comunista de España, 1939-1985*. Barcelona, Planeta, 1986: 218).

⁸ En *Mundo Obrero* también se publicó, poco después, la segunda entrega del artículo de Stalin: “En torno a algunas cuestiones de la lingüística” (13 de julio de 1950).

⁹ La “frase molesta” a la que se refiere Aub aparece en un pasaje en el que Stalin dice: “Por lo que se refiere a la estructura del idioma pushkiniano, con su sistema gramatical y su léxico fundamental, se ha conservado en todo lo esencial como base de la lengua rusa, contemporánea. Y esto es plenamente comprensible. En efecto, ¿para qué es necesario que después de cada revolución se destruyan la estructura existente del idioma, su sistema gramatical y su léxico fundamental y se les sustituya por otros nuevos, como ocurre habitualmente con su superestructura? ¿A quién le hace falta que ‘agua’, ‘tierra’, ‘montaña’, ‘bosque’, ‘pez’, ‘hombre’, ‘andar’, ‘hacer’, ‘producir’, ‘comerciar’,

Testimonio de la repercusión europea del texto es su mención, más o menos socarrona, por parte de Jacques Lacan en dos de sus escritos (en 1955 y 1957).¹⁰ A pesar de que Héctor López —en un libro dedicado al segundo escrito, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”— se toma bastante en serio la mención que allí aparece y, comentando en un apartado el texto de Stalin, dice que “Resulta muy curioso que Stalin tenga que salir a imponer un punto de vista contradictorio con el materialismo histórico, aproximándose al criterio estructuralista en lingüística” (López 2009: 94), sería tan difícil aceptar que el punto de vista sea “contradictorio con el materialismo histórico” como que la proximidad entre Stalin y el estructuralismo radique en algo más que la negación del carácter superestructural del lenguaje. Por lo demás, la mención de Lacan no deja de ser bastante sarcástica: “Recuérdese que la discusión sobre la necesidad del advenimiento de un nuevo lenguaje en la sociedad comunista tuvo lugar realmente, y que Stalin, para alivio de los que confiaban en su filosofía, la resolvió en estos términos: el lenguaje no es una superestructura” (Lacan 2007: 476, n. 6). Más notoria —acaso debido a su mayor cercanía cronológica con el artículo de Stalin— es la ironía en el primero de los escritos de Lacan, en el que, con sorna, dice:

etc., no se denominen *agua, tierra, montaña*, etc., sino de otra manera? ¿A quién le hace falta que las modificaciones de las palabras en el idioma y la combinación de las palabras en la oración se hagan, no con arreglo a la gramática existente, sino por otra completamente distinta? ¿Qué provecho obtiene la revolución con semejante trastorno radical en el idioma? La historia, por regla general, no hace nada esencial sin que sea especialmente necesario. Cabe preguntar: ¿qué necesidad hay de semejante transformación radical en el idioma si está demostrado que la lengua existente, con su estructura, es completamente apta, en lo fundamental, para satisfacer las necesidades del nuevo régimen? Es posible y necesario destruir en unos cuantos años la vieja superestructura y sustituirla por otra nueva para dar libre curso al desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad; pero, ¿cómo destruir el idioma existente y construir en su lugar otro nuevo en unos cuantos años sin llevar la anarquía a la vida social, sin crear una amenaza de disgregación de la sociedad? ¿Quiénes, aparte de los Quijotes, pueden plantearse semejante tarea?” (Stalin 1950: 7).

¹⁰ El primero, “La cosa freudiana, o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, había sido originalmente una conferencia pronunciada en la clínica neuropsiquiátrica de Viena el 7 de noviembre de 1955 y, ampliado, apareció en *L'Évolution psychiatrique*, núm. 1, 1956: 225-252. El segundo, titulado “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, fue un texto leído el 9 de mayo de 1957 en el anfiteatro Descartes de la Sorbona, por petición del grupo de filosofía de la *Fédération des étudiants ès Lettres* e impreso en el volumen 3 de la *Psychanalyse*, sobre el tema *Psychanalyse et Sciences de l'homme*, PUF, 1957: 47-81. Ambos se encuentran recopilados en el primer tomo de los *Escritos* de Lacan (2007).

“No hay habla sino de lenguaje”, esto nos recuerda que el lenguaje es un orden constituido por leyes, de las cuales podríamos aprender por lo menos lo que excluyen. Por ejemplo que el lenguaje es diferente de la expresión natural y que tampoco es un código. Que no se confunde con la información, metan las narices en la cibernética para saberlo; y que es tan poco reducible a una superestructura que hemos visto al materialismo mismo alarmarse de esa herejía, bula de Stalin citable aquí (2007: 396).

Quien sí se toma muy en serio a Stalin es Sánchez Vázquez. El artículo de Stalin partía de una constatación formulada en una entrevista, resultado de la cual se abandonaba buena parte de la lingüística soviética “oficial” que se hacía hasta entonces. Por un lado, negaba que el idioma fuera una superestructura sobre la base. Con ello, por otro, quedaba invalidada la posibilidad de atribuirle un carácter de clase. El asunto, desde ya, en la Unión Soviética de aquel entonces, no carecía de importancia política, y de allí la dedicación de Stalin al tema. En su artículo, Sánchez Vázquez resume la posición de Nikolái J. Marr,¹¹ el modo en que Stalin revisa la noción de superestructura,

¹¹ Aunque no cuenta, claro, pues es asunto ajeno a su tema y quizá a su conocimiento en aquellos años, las rencillas políticas en torno a las cuales se dirimió la lingüística soviética de entonces. Dice Jean-Jacques Marie: “Después de la literatura, el cine, la biología y la historia, la lingüística parecía preparada para sufrir la campaña de rectificación iniciada en 1946. La victoria de Lyssenko en 1948 da alas a los discípulos del lingüista proletario Marr, muerto en 1934. El 22 de octubre de 1948, el Consejo Científico del Instituto de la Lengua en Leningrado, en una disposición comunicada a Stalin, condena a ocho lingüistas acusados de ‘reflejar servilmente las teorías podridas del saussurianismo y del estructuralismo’ y de ‘luchar contra la lingüística materialista soviética’; y pide ‘medidas concretas destinadas a aplastar la lingüística reaccionaria idealista’. Uno de los ocho lingüistas denunciados, el georgiano Tchikobava, había escrito a Stalin denunciando el destroz de la lingüística soviética a manos de los marristas. En marzo de 1950, Stalin lo convoca a su villa. El 10 de abril le ordena que escriba un artículo que discute detalladamente. [...] El artículo de Tchikobava, publicado en *Pravda* el 9 de mayo de 1950, suscita una viva controversia en las columnas del diario hasta producir una auténtica tormenta. El 20 de junio, *Pravda* publica un artículo de Stalin, ‘A propósito del marxismo en lingüística’, seguido muy pronto de ‘Algunas cuestiones de lingüística’, y por último, el 2 de agosto, de una ‘Respuesta a los camaradas’ (siguen cuatro nombres, entre ellos, el de un tal Jolopov, que había osado advertir a Stalin que en 1950 escribía lo contrario de lo que había escrito en 1930 sobre la fusión de las lenguas). Mientras tanto, *Pravda* publica unas autocríticas de marristas, convencidos de que el plan de aplastamiento de sus adversarios se volverá contra ellos. Así, Tchomodanov se extasia flagelándose en *Pravda* del 23 de mayo: ‘El último genial trabajo del camarada Stalin es un giro en la evolución de las ciencias sociales [...], la exposición más notable, más completa y más sistemática del marxismo en el ámbito de la lingüística’. [...] Fingiendo abrir

y glosa con tino la tesis defendida por Stalin: “Stalin se opone así a una vieja deformación del marxismo, que consistía en vincular, de modo directo, la superestructura al estado de las fuerzas productivas. Esa deformación se manifestaba, por ejemplo, en el intento de explicar directamente la literatura de una época por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, en lugar de buscar dicha explicación en el análisis de la base, en el régimen social y conflicto de clases de la época dada” (Sánchez Vázquez 1953: 20). Resulta evidente que Sánchez Vázquez avizora, en el texto de Stalin, la posibilidad de disponer de una categoría que, mediando entre lo real y lo simbólico, permita relativizar la demanda que la estética soviética ortodoxa hacía sobre la literatura y rehabilitar formas literarias que, de otra manera, resultaban condenadas como decadentes o “burguesas”.

En efecto, dice Sánchez Vázquez que: “Al señalar el carácter específico del idioma, Stalin dejó el camino abierto para que se investigara el de otros fenómenos sociales, hasta entonces incluidos esquemáticamente en la superestructura, y en cuyos rasgos distintivos no se había reparado suficientemente” (1953: 22). Se abre así la oportunidad de revisar la situación de disciplinas

una discusión libre sobre lingüística, persigue un doble objetivo: el primero es de fachada, el segundo más profundo. En primer lugar, reprocha a los lingüistas que no se hayan preocupado de elaborar una gramática, un diccionario y manuales de los que carecen las aproximadamente 60 lenguas y dialectos hablados en la URSS, y al mismo tiempo, al no hacerlo, de no preparar las condiciones para hacer del ruso una lengua ‘zonal’ dominante, en espera de ser la única en todo el territorio de la URSS. El debate sobre la lingüística es un elemento de la política de rusificación impulsada por Stalin desde 1945 a un ritmo incesantemente acelerado. Persigue un objetivo aún más oscuro: Stalin avanza siempre disfrazado. En su último texto del 4 de agosto, afirma como de pasada: la tesis de Engels según la cual, ‘después de la victoria de la revolución socialista, el Estado ha de debilitarse’, es falsa. Solo pueden creer en ella ‘los escolásticos y los talmudistas’. ¿Por qué? ‘Como la revolución socialista ha triunfado solamente en un país y el capitalismo domina en todos los demás, si el país de la revolución victoriosa no quiere verse aplastado por el cerco capitalista debe consolidar al máximo el Estado y su aparato, los servicios de información y el ejército’. [...] Al actuar así, Stalin critica su propia teoría del ‘socialismo en un solo país’: si el aparato de coerción social, que quiere reforzar al máximo, es el reflejo de la violencia exterior sobre la sociedad soviética por parte de un imperialismo ávido de reconquistar un mercado perdido; si es capaz de imponer un enorme y gravoso desarrollo del aparato del Estado, la ‘sociedad socialista’ autárquica sufre, pues, la imposición y la marca del mundo capitalista que lo rodea. En él, la teoría siempre es la sirvienta de la práctica. La teoría del refuerzo creciente del Estado y de sus órganos coercitivos debe justificar el reforzamiento de la represión y anunciar una nueva etapa del Gran Terror. Y hacerlo en torno a una discusión libre sobre la lingüística es uno de los ardides en los que Stalin se complace” (Marie 2003: 870-872).

como la lógica, las ciencias sociales, las ciencias de la naturaleza (física, química, botánica, geología, biología, etc.) y, de manera fundamental, de revisar la situación del arte:

El problema de las relaciones del arte con la superestructura se esclarece partiendo también de las tesis de Stalin. Aunque, en general, se admite que el arte forma parte de la superestructura ya que tiene carácter de clase, surge la cuestión de qué determina el que las obras de Cervantes, Tolstoi o Miguel Ángel, por ejemplo, no solo hayan sobrevivido a los cambios de la base, sino que hoy, sobre todo en la Unión Soviética, sean patrimonio vivo del pueblo.

El problema de la supervivencia de la obra de arte hay que verlo a la luz de la tesis de Lenin, reafirmada por Stalin, de que los elementos valiosos de las viejas superestructuras no desaparecen, sino que se van integrando en un tesoro común, que constituye la herencia cultural de la humanidad. Lo nuevo no es, por tanto, la negación radical de todo lo pasado. [...] El arte, como la literatura del pasado, vive en la sociedad socialista, cuando cumple determinadas exigencias que aseguran su perennidad y que afectan, indisolublemente, al contenido y a la forma (1953: 24).

Esta mirada sobre la colocación del lenguaje en la tópica base-superestructura no deja de presentar problemas (y sobre ellos ha reflexionado magistralmente Augusto Ponzio en su libro sobre *La revolución bajtiniana* [1998]). Sin embargo, al joven Sánchez Vázquez le interesa porque abre una alternativa para la literatura. El lenguaje le ofrece acaso el mejor elemento con el que establecer una *mediación* entre lo real y lo simbólico y, por ello, es el mejor *medio* a través del cual pensar la especificidad de lo literario. Este problema reaparecerá, de manera clara, en la obra de Sánchez Vázquez, en los años posteriores, cuando abandone la ortodoxia estalinista.

Pero si es de celebrar la aparición en la obra de Sánchez Vázquez de lo que suele llamarse un “marxismo crítico” (véase Gandler 2007), esta modificación trae aparejado el abandono —el rechazo, incluso— de su obra anterior. Con ella, queda también en el olvido la reflexión sobre el lenguaje que despuntaba en 1953. Así, la estética que Sánchez Vázquez comienza a fraguar a finales de los cincuenta —y que tiene su mejor manifestación en el libro sobre *Las ideas estéticas de Marx*, aparecido en 1965—¹² carece de un punto de apoyo para pensar lo literario, que hubiera resultado esencial.

¹² Donde la ruptura es explícita: en 1965, en *Las ideas estéticas de Marx*, anotará: “De estas limitaciones participaban también mis trabajos estéticos en el pasado. Me refero a mi tesis de grado *Conciencia y realidad en la obra de arte* (1955) y mi ensayo

Como decía, es comprensible que abandonara un texto del que, luego de 1956, se sentiría muy lejano.¹³ Se trata, en primer lugar, de un abandono de carácter político. El propio Sánchez Vázquez ha contado que “a finales de los años cincuenta mi pensamiento estético conocía un viraje radical al cabo de un proceso de distanciamiento cada vez mayor respecto del marxismo ‘ortodoxo’ soviético provocado por ciertos acontecimientos políticos y de orden teórico” (2006: 45).

Esos acontecimientos no son un misterio. En especial, dos hechos marcan ese distanciamiento de Sánchez Vázquez, no tanto —o no en principio— de

posterior ‘Sobre el realismo socialista’ (*Nuestras Ideas*, núm. 3, 1957, Bruselas.) A partir de mi estudio sobre ‘Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx’ (1961) orienté mis investigaciones en la dirección que ahora expongo, tratando de superar las limitaciones señaladas y de poner la estética marxista en relación con el núcleo originario —la *praxis*— del pensamiento de Marx” (2005b: 88, n. 19).

¹³ En un libro autobiográfico, Sánchez Vázquez recuerda: “Y ya en el campo de la filosofía, mi primera aportación propia fue en el ámbito de la estética con mi tesis de maestría, presentada en 1956 y titulada *Consciencia y realidad en la obra de arte*. // La tesis planteaba, de acuerdo con su título, el problema de las relaciones entre la consciencia del artista encarnada en su obra y la realidad. Al postular en esa relación la representación verídica de esta última, se descalificaba el arte que daba una representación fantástica, invertida o inadecuada de lo real. Esto conducía necesariamente a privilegiar una forma histórica, concreta, del arte: el realismo. // Y a él se concede gran atención en la tesis, al considerarlo como el arte por excelencia. Justamente esta identificación de arte y realismo será rechazada —como veremos— en mis trabajos de estética posteriores. // Al problema del realismo se asociaba el de la ideología pues a la visión de la realidad —verdadera o falsa— se la hacía depender de la ideología que la inspiraba. // Pero al abordar esta cuestión se abordaba asimismo un problema que Marx ya se había planteado: el de la supervivencia de la obra de arte al trascender el condicionamiento histórico, social, que se pone de manifiesto sobre todo en su contenido ideológico. // La respuesta que daba entonces me sigue pareciendo hoy uno de los aspectos rescatables de la tesis. Y la respuesta se encontraba al considerar la ideología —ya caduca— que se expresa en la obra no fuera de esta sino ‘integrada en la obra, en unidad indisoluble con la forma, rebasando así los límites de su época’. O sea, como diré más tarde en otros trabajos, el contenido ideológico se da ya formado en la obra. // Ahora bien, no obstante este y otros aspectos rescatables de la tesis, esta discurría por el cauce de la estética marxista dominante con su concepción del arte como reflejo y su consecuente y excluyente identificación de arte y realismo. // En un ensayo posterior —de 1957— consagrado al arte que se consideraba propio de la nueva sociedad surgida de la Revolución rusa de 1917, el realismo seguía moviéndome por el mismo cauce aunque yo trataba de darle, dentro de él, un carácter abierto frente a las deformaciones e interpretaciones estrechas y dogmáticas del ‘realismo socialista’. // El cambio que pocos años después se daría en mi pensamiento estético determinó mi decisión de no publicar la tesis” (Sánchez Vázquez 2006: 43-44).

una posición estética como de una posición política. Estos hechos tienen fecha precisa, 1956, año bisagra en la historia del comunismo. El 25 de febrero de 1956, durante el XX Congreso del Partido Comunista (el primero luego de la muerte de Stalin, pues el anterior, el XIX, se había hecho en octubre de 1952), en una sesión a puertas cerradas —vale decir, sin los jefes de los partidos hermanados— Nikita S. Kruschev pronuncia su famoso, valga el oxímoron, “discurso secreto”, que se hará conocido como “Informe Kruschev”, en el que reconoce y repudia los crímenes cometidos por Stalin, critica el culto a la personalidad y exonera al Partido de culpa colectiva.¹⁴ No obstante, meses después, en noviembre de 1956, las tropas rusas entran a Budapest para aplastar la tenue distancia de Moscú que se abría en Hungría con la República Popular —del 23 de octubre al 10 de noviembre— de Imre Nagy (en esa República, Lukács fungió como ministro de cultura y, resultado de esa participación, será encarcelado en Rumanía y, a su regreso, en abril de 1957, inhabilitado para intervenir en política). Pero 1956 marca, además, el inicio de la difusión de un texto fundamental en la deriva de la estética marxista (así como de la economía, la filosofía, etc.): los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Estos escritos juveniles de Marx se habían publicado por primera vez en 1932 (y en el equipo editor había intervenido Lukács), pero su difusión comenzó en 1956:

Un acontecimiento también decisivo para mí, no ya de orden práctico-político sino teórico fue la lectura y el estudio —un verdadero descubrimiento— de la obra juvenil de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* —en una mala traducción francesa pues aún no aparecía la española de Wenceslao Roces—.

Allí encontré un verdadero tesoro: no solo una concepción del hombre, de la naturaleza y de la sociedad que no correspondía a la del Marx cientifista, objetivista, determinista que el marxismo oficial ofrecía, sino, a partir de las ideas estéticas que podían rastrearse en los *Manuscritos*, un pensamiento estético que echaba por tierra los principios de la llamada “estética marxista-leninista” (o estética soviética dominante).

El primer fruto de esta exploración de los *Manuscritos* fue el ensayo publicado en 1961 en la revista *Dianoia*, del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, con el título de “Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx”. Este trabajo se reprodujo poco después en la Cuba revolucionaria y, más tarde, ya reelaborado, se integró, con el título de “Las ideas de Marx sobre las fuentes de lo

¹⁴ En Occidente, el informe se publica en la prensa en el mes de junio. El PC francés se niega a reconocer su autenticidad, pero el PC italiano lo difunde e inicia un proceso de reformas (el “policentrismo”, ajeno a Moscú).

estético”, en mi primer libro, aparecido en 1965, *Las ideas estéticas de Marx*. En él, partiendo de las ideas estéticas de Marx, se somete a crítica la estética soviética del “realismo socialista” y se apunta en dirección a una nueva estética marxista” (Sánchez Vázquez 2006: 45-46).¹⁵

A partir de la lectura de los *Manuscritos* —y de otros textos, como las antologías de escritos marxianos sobre arte y literatura preparadas por Mijail Lifchiz—, Sánchez Vázquez irá escribiendo los seis artículos que publicará desde 1961 y recopilará, junto con otros inéditos, en el libro *Las ideas estéticas de Marx*, de 1965 (Sánchez Vázquez 1961, 1964a, 1964b, 1964c, 1965a, 1965b).

En los años sesenta, gracias a esas lecturas, el arte será definido, antes que nada, como *praxis*, y así quedará religado al trabajo, categoría fundamental —y aquí hay una explícita y definitiva oposición a la estética kantiana—. Ahora bien, al reunir, por vía de la *praxis*, el arte con el trabajo, se plantea el problema de su diferencia y de su función, puesto que el trabajo es definido, ya en sí mismo, como “actividad creadora” (como *praxis*). El arte sería, como el trabajo, un modo de objetivación (de fines, ideas o sentimientos humanos), pero un “trabajo humano superior” que “tiende a satisfacer la necesidad interna del artista de objetivarse, de expresarse, de desplegar sus fuerzas esenciales en un objeto concreto-sensible” (Sánchez Vázquez 2005b: 61). Superioridad, expresión, esencia... para ser nuevas categorías, huelen a viejo.

En esta lógica, el arte es reivindicado en la medida en que “surge para satisfacer una necesidad específicamente humana; la creación y el goce artísticos caen, por tanto, dentro del reino de las necesidades del hombre” (Sánchez Vázquez 2005b: 32), aunque a la hora de definir esas necesidades se hable de

¹⁵ Y, en 1995, Sánchez Vázquez ya había escrito: “Debo recordar que fueron escritos entre marzo y agosto de 1844; que permanecieron en estado de borrador por voluntad de su autor hasta que en 1932 se publicaron, por primera vez, en su lengua original en la edición de *Obras completas* de Marx y Engels que se conoce por sus siglas en alemán: MEGA. Por diversas circunstancias históricas —consolidación del estalinismo, ascenso de los nazis al poder y Segunda Guerra Mundial— esta aparición de los *Manuscritos* pasó inadvertida, con algunas excepciones, dentro y fuera de los medios intelectuales y políticos marxistas. Por otra parte, dado el carácter ideologizado que habría de adquirir el marxismo en el llamado ‘campo socialista’ y en el movimiento comunista mundial, no cabía esperar que el pensamiento de Marx que vertebra a los *Manuscritos* pudiera encajar en un marxismo oficial, institucionalizado, que había soterrado toda veta crítica y humanista. En ruso, solo se publicaron en 1956, después del XX Congreso de PCUS, marginados en un volumen aparte de la nueva edición de *Obras completas* de Marx y Engels” (Sánchez Vázquez 1995: 222).

una “necesidad humana meramente espiritual” (Sánchez Vázquez 2005b: 39) —y el adverbio no es mío—. “[E]l trabajo y el arte no se diferencian, como pensaba Kant, porque el primero sea una actividad interesada y el segundo una actividad gratuita, o porque el trabajo busque una utilidad, y el arte el puro placer o juego; la diferencia radica más bien en el tipo de utilidad que aportan uno y otro: estrecha y unilateral, la del trabajo; general y espiritual, la del arte” (Sánchez Vázquez 2005b: 38). La idea de una utilidad “general y espiritual” no deja de ser problemática y muestra en qué medida la estética, como disciplina, tiene serios problemas para deshacerse de su lastre iluminista. Puesto que, a la hora de explicar la aparición del arte, la presunta “utilidad” tiene que diluirse y vuelve a presentarse la idea de un “excedente”, de un “sobrante”: “Es preciso que el trabajo alcance un cierto nivel [...] para que se puedan producir objetos que rebasan ya su función utilitaria y que, sin excluir esta, cumplen una función estética, u objetos que se liberan por completo de esa función práctica para ser, ante todo, obras de arte” (Sánchez Vázquez 2005b: 40). Vale decir, el arte es igual al trabajo, con la salvedad de que es distinto del trabajo. Autonomía y finalidad siguen siendo, después de todo, las piedras de toque con las que se empantana la estética. Del mismo modo, la evaluación del arte —actividad tan cara a la estética— reintroduce a Kant por la ventana: cuando el objeto suscita el placer estético, dice Sánchez Vázquez, “se valora, entonces, al margen de su valoración consciente utilitaria; cabe decir, *desinteresadamente*, si se tiene en cuenta el interés práctico-material, pero *interesadamente* en cuanto que el objeto interesa porque el hombre ve en él afirmada, y materializada, su potencia creadora” (2005b: 43; [cursivas en el original]). Otro tanto podría decirse sobre las cuestiones, tan importantes para Sánchez Vázquez, de la definición de realismo y de la enajenación del trabajo artístico.¹⁶

Estos vaivenes no son anomalías. Están en el núcleo mismo de la situación del arte en el mundo moderno. Resulta curioso, eso sí, que Sánchez Vázquez no haya tenido en cuenta el enorme problema que las vanguardias (entendidas en sentido estricto o, al modo en que hace Lukács, en sentido amplio:

¹⁶ Este asunto se arrastra desde la década anterior. Así también puede verse en “Tradicición y creación en la obra de arte” (1955: 146-155), donde el problema es claro: si “todo arte verdadero es innovación” y, a la vez, “no se puede dejar de innovar”, no habría sino arte verdadero. Pero si hay, como dice, “falsa innovación”, resulta ser que no todo arte es innovación. No parece tener, la estética de Sánchez Vázquez, salida a esta aporía. ¿Puede haber arte malo? Si hay arte malo, la poética que defiende carece de sentido; si no lo hay, la estética misma debilita su labor.

“modernismo”) proponen a la disciplina estética. Tanto como Lukács, podría haber sido interesante contar con Theodor W. Adorno, un autor marxista que, curiosamente, Sánchez Vázquez no incluye en ninguna de las antologías que preparó sobre el tema. También desestima —algo apresuradamente— la noción de particularidad de Lukács. Cabría pensar que, publicado el libro de Lukács en 1963, Sánchez Vázquez lo lee sin tanto detenimiento; pero no retoma luego esta noción ni ninguna forma lukacsiana de pensar la autonomía del arte.

En la obra de Sánchez Vázquez posterior a 1956 la *particularidad* de lo literario es admitida, defendida, explicada desde la idea de creación, pero esta creación es una creación lingüística y esta *particularidad* no parece recordarse. En ese sentido, más allá de los comentarios explícitos con los que Sánchez Vázquez se distancia de la obra del gran crítico húngaro, su mirada sobre lo literario coincide muy a menudo con la del György Lukács anterior a 1956.

De hecho, no parece casual que, en esa suerte de “ejemplificación” de su modo de análisis que incluye el libro,¹⁷ Sánchez Vázquez se dedique a *El proceso de Kafka* como si el idioma no fuera sino transparente —como si su texto se tratara de un caso de aquello que Paul de Man llamaba “resistencia a la teoría” (1990)—. El estudio de esa novela lo lleva, en la medida en que soslaya el lenguaje, a la diégesis. Y la diégesis, a la referencia.

Sánchez Vázquez quiere rescatar la obra de Kafka. Explícitamente, se refiere a “la trampa de ceder su obra a la burguesía, como si a Kafka se le pudiera encerrar en el marco estrecho del mundo burgués” (2005b: 137). Aunque concede que “es cierto que *expresa*, de un modo peculiar y genial, este mundo en descomposición”, también reconoce que “*su expresión* es tal que sus persona-

¹⁷ Federico Álvarez, en el prólogo a la más reciente edición del libro, lo considera “una especie de muestra práctica de crítica literaria en torno al muy controvertido conflicto entre realismo y vanguardia [...] una especie de demostración concreta, en el terreno de la crítica literaria, de la validación de las ideas de Adolfo Sánchez Vázquez expuestas en el resto del libro sobre realismo y vanguardia” (Álvarez 2005: XIV-XV). El propio Sánchez Vázquez, hablando de *Las ideas estéticas de Marx*, dice: “Vayamos, pues, a este libro que se divide en dos partes. La primera se titula ‘En torno a las ideas estéticas de Marx y los problemas de una estética marxista’. En ella se recogen varios ensayos que responden a ese título, así como otros dos, uno sobre Kafka y otro sobre el género de la tragedia revolucionaria, con los que *se ejemplifica la aplicación* de las ideas sustentadas sobre el arte y la ideología. La segunda parte está dedicada toda ella, de acuerdo con su título, a la situación del arte bajo el capitalismo, a partir de la idea fundamental de Marx sobre la hostilidad del capitalismo al arte” (2005: 46; las cursivas son mías).

jes parecen decirnos: he aquí lo que los hombres han hecho de sí mismos; he aquí cómo se deshumanizan y degradan” (2005b: 137; las cursivas son mías).

Cuando lee la novela de Kafka, su rehabilitación la convierte en una novela realista. Pareciera tratarse de un intento de invertir la carga positiva del estilo reivindicado por Lukács en “¿Franz Kafka o Thomas Mann?” (un texto de 1954 que apareció en castellano en un libro traducido en 1963 [58-112]). Pero desafiar la preferencia de Lukács es, en gran medida, aceptar la disyuntiva —y, por tanto, aceptar el régimen de clasificación que la funda—. Así, el artículo de Sánchez Vázquez se propone mostrar que “Este desdoblamiento de la existencia, que el propio Kafka experimenta dolorosamente, será [...] una de las claves para entender el destino abstracto —descarnado o deshuesado— de José K.” (2005b: 135). No solo Kafka se inscribe —acaso se expresa— en José K., sino que, como dirá más adelante, puede hallarse una “fidelidad de Kafka a lo real” pues, “en efecto, el escritor checo no ha hecho sino describir unas relaciones humanas reales, propias de la sociedad capitalista en general, en la forma particular que adoptan en el Estado atrasado de la monarquía austrohúngara de su tiempo” (2005b: 139). En definitiva, “Lo que Kafka dice de la burocracia judicial, Marx lo había señalado ya como un rasgo propio de la burocracia de un Estado opresor” (2005b: 140).

Sin embargo, es patente que quedan en la mirada de Sánchez Vázquez resquemores que vienen de antaño: “de la misma manera que no podemos criticar a Kafka por presentarnos el ser irreal, abstracto y burocrático del hombre, *sino por* mostrarlo de un modo intemporal y abstracto, es decir, sin revelar el suelo real que engendra ese ser abstracto del hombre; no podemos criticar tampoco a Kafka por revelar la existencia humana como una existencia irracional, absurda” (2005b: 141; las cursivas son mías); solo resta continuar la frase, y reconocer que, sin duda, echa en falta la *revelación* del modo histórico de esa existencia absurda. Así, resulta una suerte de lamento por el hecho de que Kafka no haya comprendido el carácter “absurdo —por estéril—” de la lucha individual, lo cual no deja de resonar como un rasgo burgués del escritor checo —o acaso de la obra, pues su diferencia con el autor es tenue—.

El personaje, en fin, adquiere una *carriadura* que, a los ojos de la modernidad literaria, resulta demasiado *muscular*: “José K. *encarna* este punto culminante de la enajenación humana. Esta ha llegado en él a tal extremo que ya ni siquiera experimenta su existencia como una existencia desgarrada o desdoblada” (2005b: 144; las cursivas son mías). Y, por ello, Sánchez Vázquez concluye que “Justamente por haber reducido su existencia concreta a una

dimensión abstracta puede moverse allí [como funcionario de banco] con firmeza y seguridad” (2005b: 144).

¿A qué se debe este modo de leer la novela de Kafka? ¿Cómo explicarse esta conversión de Kafka en un escritor realista? Sin duda un patrón de lectura como la estética propende a pensar *de cierta manera* el arte literario. Pero, más aún, el abandono de toda idea del lenguaje —un abandono explicable en términos políticos, en gran medida, pues otras nociones del lenguaje que tenía a disposición lo hubieran alejado de las posiciones que deseaba tener entonces— hace difícil disponer de una categoría que sirva de mediación entre lo ideológico y lo literario.

Se puede decir e insistir en que el arte es *praxis*, pero si en ningún momento se refiere el tipo de labor que hace el arte con los materiales, se corre el riesgo de convertir la afirmación en un axioma no demostrado. Sería tanto como reconocer que la carpintería es *praxis*, pero negarse a hablar del tipo de operación que realiza con la madera. A la hora de pensar la literatura, el gran ausente, en el libro de 1965, es el lenguaje.

El artículo de Sánchez Vázquez sobre Stalin, en fin, deja planteada una cuestión que ya no será retomada. Acaso esa cuestión, camuflada bajo los problemas políticos que determinaron decisiones sin duda encomiables, no sea irrelevante para quien busque indagar problemas estéticos o, mejor aún, los problemas de la estética, pues queda por repensar en qué medida la disciplina puede servir (o no) para estudiar la literatura del siglo xx y, en especial, esa compleja literatura que se produce a partir de las vanguardias. Desde entonces, sus vínculos con lo social —o sus distancias de lo social, si se prefiere— se presentan más áridos de lo que las nociones de *creación* o de *participación* (como propone en uno de sus últimos libros [2005a]) parecen ofrecer.

Sin duda, lo que la crítica marxista sobre la literatura ha enseñado, de manera que ya no podemos negar, es que la significación literaria es histórica. Lo que el texto de Sánchez Vázquez pone en escena es que la crítica literaria también lo es (cosa que se olvida más frecuentemente, como si la crítica fuera un discurso atemporal). Aceptar la historicidad de las categorías con que pensamos lo literario me parece fundamental para entender cómo entendemos —en eso, en gran medida, consiste el estudio humanístico: no solo en producir conocimiento sino en reflexionar sobre las condiciones de producción de ese conocimiento— y, a la vez, para pensar en qué sentido

nuestro vínculo con lo simbólico es problemático, conflictivo. Solo así, creo yo, estamos en condiciones de medirnos como humanos.

Posdata. Quizá no sea del todo impertinente terminar, a modo de coda, con una reflexión de otro escritor marxista —ciertamente heterodoxo, pero marxista al fin—; un autor que ya he mencionado, tan cercano en sus temas a Sánchez Vázquez, pero tan lejano a su modo de enfocar problemas similares. En 1944, una pequeña anotación de Theodor W. Adorno, hecha durante su exilio, propone un problema al que quizá no se le haya prestado la suficiente atención. Habla allí de personas, pero bien podría referirse a textos:

Al que, como se dice, se atiene a la praxis, al que tiene intereses que perseguir y planes que realizar, las personas con las que entra en contacto automáticamente se le convierten en amigos o enemigos. Y como consecuencia, al poner la atención en el modo como se adecuan a sus propósitos, las reduce de antemano a objetos: utilizables los unos, obstaculizadores los otros. Toda opinión discrepante aparece en el sistema de referencia de los fines ya propuestos, sin el cual no puede hablarse de praxis, como molesta oposición, como sabotaje, como intriga; y toda adhesión, aunque provenga del interés más vulgar, se convierte en estímulo, en utilidad, en credencial para la coalición. De este modo se produce un empobrecimiento en las relaciones entre las personas: la capacidad para ver a estas como tales y no como una función de la propia voluntad, pero sobre todo la capacidad de una oposición fecunda, la posibilidad de superarse a sí mismo mediante la asunción de lo contrario, se atrofian. En su lugar se instala un conocimiento de los hombres basado en juicios para el que, a la postre, el mejor es el menos malo y el peor no lo es tanto. Pero esta reacción, esquema de toda administración, y de toda “política personal”, por sí sola tiende ya, antes que toda formación política de la voluntad y toda fijación de rótulos excluyentes, al fascismo (2004: 136-137).

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (2004). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada (Obra completa, 4)*, Rolf Tiedemann (ed.), Joaquín Chamorro Mielke (trad.). Madrid, Akal.
- ALBERTI, Rafael (1953). “Redoble lento por la muerte de Stalin”, *Nuestro Tiempo*, año v, núm. 8, segunda época, 1 de marzo: s. n. p.
- ÁLVAREZ, Federico (2005). “Prólogo a la presente edición”, en Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*. México, Siglo XXI: VII-XVI.
- ANÓNIMO (1949). “Explicación al lector”, *Nuestro Tiempo*, año 1, núm. 1, julio: 5.

- ANÓNIMO (1953a). “¡Ha muerto el camarada Stalin!”, *Nuestro Tiempo*, año v, núm. 8, segunda época, 1 de marzo: s. n. p.
- ANÓNIMO (1953b). “Stalin y la cultura”, *Nuestro Tiempo*, año v, núm. 9, segunda época, julio: 44-51.
- ANÓNIMO (1953c). “Stalin y el pueblo español”, *Nuestro Tiempo*, año v, núm. 9, segunda época, julio: 1-4.
- AUB, Max (2000). *Diarios 1939-1952*, edición, estudio introductorio y notas de Manuel Aznar Soler. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- AZNAR SOLER, Manuel (2008). “Adolfo Sánchez Vázquez, poeta, ensayista y crítico literario”, en Adolfo Sánchez Vázquez, *Incursiones literarias*, Manuel Aznar Soler (ed.), presentación de Federico Álvarez Arregui. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía/Renacimiento (Biblioteca del Exilio, 35): 13-54.
- BLASCO GIL, Yolanda, y Tomás SAORÍN PÉREZ (2014). *Las universidades de Mariano Ruiz-Funes: La lucha desde el exilio por la universidad perdida*, prólogo de Aurora Díez-Canedo F[lores]. Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia.
- CAUDET, Francisco (2007). *El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971)*. Alicante, Universidad de Alicante.
- DE MAN, Paul (1990). “La resistencia a la teoría”, en *La resistencia a la teoría*, Wlad Godzich (ed.), Elena Elorriaga y Oriol Francés (trad.). Madrid, Visor (Literatura y Debate Crítico, 4): 11-37 [ed. orig. *The Resistance to Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986].
- FÉRRIZ ROURE, Teresa (1999). “*Nuestro Tiempo* (1949-1953), una publicación del Partido Comunista de España en el exilio mexicano”, *The International Newsletter of Historical Studies on Comintern, Communism and Stalinism*, vols. IV-V, núms. 9-13: 267-282.
- GANDLER, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pról. Michael Löwy, trad. Stefan Gandler, con la colaboración de Marco Aurelio García Barrios y Max Rojas. México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- GARCÍA NAREZO, Gabriel (1953). “Stalin y su devoción por el hombre y el pueblo”, *Nuestro Tiempo*, año v, núm. 9, segunda época, julio: 9-15.
- GARFIAS, Pedro (1952). “A Lenin”, *Nuestro Tiempo*, año IV, núm. 6, segunda época, julio: 58-59.
- LACAN, Jacques (2007). *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia, revisada con la colaboración del autor y de Juan David Nadia, y nuevamente revisada por Armando Suárez. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, 10ª ed. corr. y aum. 1984, 25ª ed.
- LÓPEZ, Héctor (2009). *La “instancia” de Lacan. Actualidad de “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”*. Mar del Plata, Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Bitácora. Cuadernos del Analista, 1).
- LUKÁCS, Georg (1963). *Significación actual del realismo crítico*, trad. María Teresa Torral, revisada por Federico Álvarez. México, Era (2ª ed. 1967; 3ª ed. 1974; 4ª ed. 1977).

- MARIE, Jean-Jacques (2003). *Stalin*, trad. Mercedes Villar Ponz. Madrid, Ediciones Palabra.
- PETRA, Adriana (2013). "Cultura comunista y Guerra Fría: los intelectuales y el Movimiento por la Paz en la Argentina", *Cuadernos de Historia*, 38, junio: 99-130.
- PONZIO, Augusto (1998). *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Madrid, Cátedra/Universitat de València (Frónesis).
- REJANO, Juan (1952). "Canto de paz a Lenin", *Nuestro Tiempo*, año IV, núm. 5, enero-febrero: 61-67.
- REJANO, Juan (1953). "En la muerte de Stalin", *Nuestro Tiempo*, año V, núm. 9, segunda época, julio: 5-8.
- ROCES, Wenceslao (1949). "La lucha por la paz y la liberación de España", *Nuestro Tiempo*, año I, núm. 1, julio: 24-29.
- ROCES, Wenceslao (1952). "En el XXVIII aniversario de la muerte de Lenin", *Nuestro Tiempo*, año IV, núm. 5, segunda época, enero-febrero: 56-60.
- SÁNCHEZ, Ángel (1953). "Acercas de la obra de Stalin 'Problemas económicos del socialismo en la U.R.S.S.'", *Nuestro Tiempo*, año V, núm. 9, segunda época, julio: 30-43.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1952a). "Antonio Machado, su poesía y su España", *Nuestro Tiempo*, año IV, núm. 5, enero-febrero: 7-12.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1952b). "Romance español de Lenin", *Nuestro Tiempo*, año IV, núm. 5, enero-febrero: 68-69.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1953). "Los trabajos de Stalin sobre la lingüística y los problemas del materialismo histórico", *Nuestro Tiempo*, año V, núm. 9, segunda época, julio: 16-29.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1955). "Tradición y creación en la obra de arte", *Cuadernos Americanos*, año 14, vol. 84, núm. 6, noviembre-diciembre: 146-155.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1961). "Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, año 7, núm. 7: 236-258.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1964a). "Estética y marxismo", *Cuadernos Americanos*, año 23, vol. 136, núm. 5, septiembre-octubre: 109-123 [ed. orig. en *Unión. Revista de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba*, año III, núm. 1, enero-marzo de 1964: 8-23].
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1964b). "Un héroe kafkiano: José K.", *Universidad de México*, vol. 18, núm. 7, marzo: 28-32.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1965a). "El arte y las masas", *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!*, núm. 192, octubre: 6-8.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1965b). "Realismo y creación artística", *Universidad de México*, vol. 19, núm. 12, agosto: 4-18.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (comp.) (1970). *Estética y marxismo*. México, Era (El hombre y su tiempo), 2 vols.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1991). "En homenaje a Wenceslao Roces", en Elsa Cecilia Frost et al., *Cincuenta años de exilio español en México*. México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Embajada de España en México: 207-214 [ed. orig. en *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, vol. 2, núm. 350, 10ª época, 5 de noviembre de 1989].

- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1992a). “Wenceslao Roces, maestro en toda extensión de la palabra”, *Gaceta UNAM*, núm. 2669, 13 de julio: 1, 3.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1992b). “Wenceslao Roces, profesor que supo dar transcendencia al conocimiento”, *Gaceta UNAM*, núm. 2642, 2 de abril: 12.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1995). “Los *Manuscritos de 1844* de Marx en mi vida y en mi obra”, en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras: 221-236.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2005a). *De la Estética de la Recepción a una Estética de la Participación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Relecciones).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2005b). *Las ideas estéticas de Marx*, prólogo de Federico Álvarez. México, Siglo XXI [ed. orig. México, Era, 1965].
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2005c). *Poesía*, prólogo de María Dolores Gutiérrez Navas, epílogo de Adolfo Castañón. México/Málaga, Fondo de Cultura Económica/Centro Cultural de la Generación del 27 (Letras Mexicanas).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2006). *Una trayectoria intelectual comprometida*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Relecciones).
- STALIN, José (1950). *Acerca del marxismo en la lingüística*, s. trad. (s.p.i.).
- ZHDANOV, Andrei (1951). “Sobre la literatura”, *Nuestro Tiempo*, año III, núm. 1, segunda época, 1 de septiembre: 55-61.

César A. Núñez

Doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México, profesor titular en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es autor de *Una patria allá lejos, en el pasado. Memoria e imaginación en las “Historias e invenciones de Félix Muriel”* (México, 2011) y *Bazar dos mundos* (Buenos Aires, 2016), coautor de *Una historia que no cesa. De los Centros Provinciales al Centro Galicia de Buenos Aires* (Santiago de Compostela, 2014) y coordinador de *Figuraciones de la escritura en la literatura hispanoamericana* (Madrid, 2016). Codirige la colección *Exiles and transterrados* en la editorial Peter Lang y dirige la revista *Signos Literarios* (UAM-Iztapalapa).

Réplica a Luis Garagalza

Replay to Luis Garagalza

Verónica Volkow

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

volkowfe@icloud.com

orcid.org/0000-0003-2831-6464

Resumen: Se trata de una réplica a la ponencia de Luis Garagalza “Tras las huellas de Hermes: la hermenéutica simbólica como contribución a los estudios del imaginario”, que intenta nivelar afirmaciones demasiado extremistas de la hermenéutica filosófica contemporánea, principalmente desde de la práctica filológica y desde la perspectiva de género latinoamericana. Si la hermenéutica contemporánea accede desde la filología a un estatus filosófico, aquí intentamos revisar si algunas de sus afirmaciones más radicales siguen siendo coherentes con la práctica filológica y desde la presente perspectiva de género. Hay afirmaciones extremas, como la de la cancelación de la validez de los métodos o la de que no existen hechos sino interpretaciones, que requieren un equilibrio más sensato. Consideramos que se impone un trabajo de duelo respecto de la omnipotencia de los viejos métodos epistémicos, que no implica la cancelación de su orientadora validez, sino solo una conciencia de sus limitaciones. Este trabajo de duelo no debe implicar un rompimiento completo con los modelos pasados sino un despedirse de las expectativas no funcionales, pero también una recuperación de lo rescatable.

Palabras clave: hermenéutica contemporánea, Luis Garagalza, interpretación filológica, el duelo de los métodos epistémicos, hermenéutica y perspectiva de género, antifascismo

Abstract: This is a reply to a paper presented by Luis Garagalza, called: “Following the Steps of Hermes: The Symbolic Hermeneutics as a Contribution to the Imaginary Studies”, which attempts to level overly extreme claims of contemporary philosophical hermeneutics, mainly from philological practice and from the Latin American gender perspective. If contemporary hermeneutics accesses a philosophical status through philology, here we try to review whether some of its most radical claims remain consistent with philological practice and from the present gender perspective. There are extreme statements such as the cancellation of the validity of the methods or that there are no facts but interpretations, which require a more sensible balance. We

believe that a work of grief is imposed regarding the omnipotence of the old epistemic methods, which does not imply the cancellation of its guiding validity, but only an awareness of its limitations. This grief work should not imply a complete break with the past models but a letting go of the non-functional expectations, but also a recovery of what is valuable.

Keywords: contemporary hermeneutics, Luis Garagalza, philological interpretation, grief process of epistemological methods, hermeneutics and genre perspective, antifascism

Recibido: 8 de abril de 2019

Aceptado: 4 de diciembre de 2019

Nuestros padres destruían alegremente porque vivían en una época que todavía tenía reflejos de la solidez del pasado. Era aquello mismo que destruían lo que prestaba fuerza a la sociedad para que pudieran destruir sin sentir agrietarse el edificio. Nosotros heredamos la destrucción y sus resultados.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*

Vamos a hacer una reflexión sobre la profunda y bien sustentada ponencia de Luis Garagalza: “Tras las huellas de Hermes: la hermenéutica simbólica como contribución a los estudios del imaginario” (Garagalza 2014). Nuestra perspectiva se acercará a la hermenéutica filosófica desde una praxis de la *hermeneia* poética y una *hermeneusis*¹ de textos literarios y artísticos que busca echar mano de los trabajos de los hermeneutas contemporáneos para acercamientos metodológicos que respeten la profundidad de los poetas y su desconfianza de las sistematizaciones demasiado rígidas. También nuestro enfoque estará matizado por una perspectiva de género, particularmente desde la perspectiva latinoamericana, donde las mujeres vivimos sujetas a diferentes formas de violencia de género, algunas muy extremas. Abordaremos también el tema del trabajo de duelo que es necesario realizar respecto de los viejos modelos epistémicos para que los nuevos horizontes que abre la

¹ Kerenyi equipara *hermeneia* con *elocutio* con *verstandlich machen*... es un pronunciar, una función ante todo de la lengua, de la glotta, como eficacia de la expresión lingüística. Este término encierra una duplicidad: expresar o comprender un significado. La *hermeneusis* implica, más bien, un desplegar (Ferraris 2002: 11).

hermenéutica sean enriquecedores y no otra vez limitantes y dogmáticos. Es decir, que el nuevo paradigma hermenéutico no implique un corte total con el pasado metodológico, una suerte de parricidio filosófico, sino una resignificación de este con una recuperación de lo rescatable en el contexto de una lectura crítica de las limitaciones de los viejos métodos.

Nos centraremos en la primera parte de las tres que integran la ponencia de Garagalza: la que desglosa las repercusiones profundas, revolucionarias diríamos, que trajo consigo la hermenéutica al integrarse a la filosofía. Esta universalización implicó, como lo señaló Maurizio Ferraris (2002), no solo una extensión de prácticas filológicas originalmente localizadas, sino el acceso a “un nivel diferente”, el acceso a una reflexión filosófica.²

Garagalza analiza de manera contundente en qué consiste este nuevo nivel y los cambios que ello implica, desglosando los ejes que articulan el nuevo paradigma epistémico, al que también podríamos llamar paradigma hermenéutico:³

- El abandono en la episteme contemporánea de la supremacía del método, como impersonal garante de infalibilidad por el énfasis en las superficies envolventes de las experiencias de sentido que rodean al objeto de conocimiento.
- La conformación del ser humano como un ser hermenéutico, el *homo hermeneusis*.
- La constitución del mundo y del ser como lenguaje.
- Ruptura de la división entre sujeto y objeto, al priorizarse el tercer horizonte que los engloba. Se trasciende la subjetividad mediante la idea de una fusión de horizontes entre sujeto y objeto. La interpretación, precisamente, sería una fusión de horizontes.
- El lenguaje es más que un órgano de comunicación, es un órgano entre sujeto y objeto, que crea la vinculación. La inseparabilidad de la relación hombre-mundo, sujeto-objeto.

² “Es la explicitación de estos presupuestos lo que determina la pretensión de universalidad de la hermenéutica contemporánea; una ‘hermenéutica filosófica’, con base en esto, no significa la interpretación de los textos filosóficos, sino, precisamente, que se impone la interpretación como tarea fundamental de la filosofía” (Ferraris 2002: 12).

³ Según el temperamento de cada quien: los que tienen horror al desorden arbitrario y a la superstición optarán por la *episteme*; los que aborrecen cualquier forma de dictadura, por una liberalidad hermenéutica.

- Se cancela también la idea de un referente externo del que el lenguaje sería una representación; este referente se fusiona al lenguaje; el lenguaje es el suceder originario, el lenguaje más que *vorstellung*, o representación, es *darstellung*, exposición.
- La sustitución del lugar prioritario otorgado al lugar del sujeto por la pregunta sobre la interpretación.
- La existencia de un sustrato simbólico sobre el que se construye la posibilidad del lenguaje.

De entrada, consideramos que hay un componente profundamente civilizatorio en la propuesta de este paradigma hermenéutico, pues al privilegiar el lenguaje y el símbolo sobre el viejo imperio de la razón, abre espacios de hermandad entre diversas culturas. Habría en este paradigma una posibilidad de fraternidad entre seres humanos y culturas diversas, análoga a lo que tejió el neoplatonismo florentino en el siglo xv. Fue este viejo paradigma el que celebró la universalidad de lo humano bajo distintos climas y tiempos, y exaltó la más alta herencia humana: el acceso a la dimensión espiritual. Esta reciente valoración de lo simbólico también permite un rescate de la totalidad de las dimensiones que alberga lo privilegiado que puede llegar a ser el ser humano.

Nos gustaría llevar estas reflexiones filosóficas de regreso tanto a la práctica filológica en la literatura, como al estar en el mundo como mujer latinoamericana. En esta última circunstancia, la de una mexicana enfrentada a una sociedad que impone la violencia a las mujeres, tanto física como emocionalmente, así como la que se genera desde la desigualdad y la emanada de los aceptados estereotipos de género, tenemos que decir que es difícil eludir la facticidad de la violencia. Estos son hechos interpretables sí, pero que desde su facticidad inciden con brutalidad, y no puede disolverse su impacto borrándolos en el discurso. Si al interpretarlos su facticidad se disuelve en ficción interpretativa, corremos el riesgo de volvernos cómplices perversos de su perpetuación. De pronto la realidad vivencial impone límites a la afirmación nietzschiana de que no existen los hechos sino solo interpretaciones (Nietzsche 1980: 315). Es muy importante no hacer un silogismo universal de una afirmación solo válida para cierta dimensión abstracta del pensamiento.

Como señalamos, esta propuesta filosófica, por su valoración del sustrato simbólico que subyace al fenómeno del lenguaje, tiene una apertura al

otro profundamente civilizatoria. Pero, en México, asistimos al surgimiento social de un fenómeno paralelo y contrario, una serie de daños que desafían cualquier interpretación. Asistimos en nuestro país al ascenso de la violencia pura, perpetrada por el crimen organizado. Es una violencia que escapa a las viejas interpretaciones sociológicas o psicológicas remitiéndonos al fenómeno del mal puro; es el mal puro en su absurda facticidad escupiéndole a la cara a cualquier intento humano de explicación, desafiando cualquier hermenéutica, quedando en los márgenes de cualquier esfuerzo de humanización, produciendo de hecho márgenes indomables. Señalamos este hecho —que nos parece un fenómeno paralelo al nuevo paradigma, quizá olvidado por este—, de cómo los centros sociales tienden a silenciar las periferias.

Interpelando al olvido, por las teorías, de las condiciones concretas de la existencia, Emmanuel Lévinas lanza su exigencia de un pensamiento aterrizado en el cuerpo y su contingencia⁴ y amonesta sobre el brutal peligro de engaño y deslealtad que implica todo abandono teórico de esta consideración: “toda estructura social que anuncie una liberación respecto al cuerpo y que no lo compromete se vuelve sospechosa como una deslealtad, una traición. Las formas de la sociedad moderna, fundadas sobre el acuerdo de voluntades libres, no parecerán solo frágiles e inconsistentes, sino falsas y mentirosas” (Lévinas 2002: 17).

Pero, regresando a nuestro nuevo paradigma, creemos que podríamos acercarnos a esta hermenéutica que accede al estatuto filosófico como un trabajo compensatorio ante las deficiencias de las viejas epistemologías univocistas. Esta hermenéutica filosófica es en cierto modo como un trabajo de duelo ante los desastrosos subproductos de las grandes utopías intelectuales del siglo xx. No hubo socialismo real, por ejemplo; solo socialismos burocráticos que fueron adquiriendo rostros aberrantes (Kozik 1972).

De vuelta al trabajo de duelo, en el que, si se hace correctamente, habría que pasar por varias etapas: 1) la asunción de pérdidas; 2) la recuperación parcial, en otro espacio, de aspectos valiosos o necesarios de lo perdido; 3) el descubrimiento de ganancias imprevistas; 4) el caminar con mucho esfuerzo hacia un horizonte de nuevas promesas. Un trabajo de duelo bien

⁴ Lévinas señala: “La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. [...] Ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo; es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable, único, a nuestro cuerpo; es sobre todo, aceptar este encadenamiento” (Lévinas 2002: 17).

hecho implica, desde el punto de vista del psicoanálisis freudiano, una difícil pero posible recuperación del lugar del sujeto. El sujeto, tras de un proceso que puede ser muy doloroso, queda liberado y, de alguna manera, enriquecido por la experiencia.⁵ Por el contrario, en el caso de la melancolía, como forma patológica de abordar una pérdida, lo que se produciría sería la autodestrucción del propio sujeto.⁶ Esta diferencia entre el duelo y la melancolía, creemos, puede aplicarse a la nueva hermenéutica filosófica y su relación con los viejos modelos epistemológicos. En el caso del duelo, habría una pérdida de la fantasía de la omnipotencia epistémica de estos, pero, al mismo tiempo, una recuperación saludable del lugar del sujeto de conocimiento. En el caso de una postura melancólica ante el derrumbe de las viejas idealizaciones epistémicas, lo que se daría sería también un derrumbe muy peligroso del lugar del sujeto de conocimiento. El sujeto epistémico ante el derrumbe del modelo omnipotente también se destruiría melancólicamente a sí mismo.

5 “Mas, ¿en qué consiste la labor que el duelo lleva a cabo? A mi juicio, podemos describirla en la forma siguiente: el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo. Contra esta demanda surge una oposición naturalísima, pues sabemos que el hombre no abandona gustoso ninguna de las posiciones de su libido, aun cuando les haya encontrado ya una sustitución. Esta oposición puede ser tan intensa que surjan el apartamiento de la realidad y la conservación del objeto por medio de una psicosis desiderativa alucinatoria. Lo normal es que el respeto a la realidad obtenga la victoria. Pero su mandato no puede ser llevado a cabo inmediatamente y solo es realizado de un modo paulatino, con gran gasto de tiempo y de energía de cara, continuando mientras tanto la existencia psíquica del objeto perdido... No nos es fácil indicar en términos de la economía por qué la transacción que supone esta lenta y paulatina realización del mandato de la realidad ha de ser tan dolorosa... Al final de la labor del duelo vuelve a quedar el yo libre y exento de toda inhibición” (Freud 1917: 2092).

6 “Apliquemos ahora a la melancolía lo que del duelo hemos averiguado. En una serie de casos constituye también evidentemente una reacción a la pérdida de un objeto amado. Otras veces, cuando las causas estimulantes son diferentes, observamos que la pérdida es de naturaleza más ideal. El sujeto no ha muerto, pero ha quedado perdido, como objeto erótico (el caso de la novia abandonada); pero no conseguimos distinguir claramente qué es lo que el sujeto ha perdido y hemos de admitir que tampoco a este le es posible percibirlo conscientemente. A este caso podría reducir también aquel en el que la pérdida causa de la melancolía, es conocida al enfermo, el cual sabe a quién ha perdido, pero no lo que con él ha perdido. De este modo nos veríamos impulsados a relacionar la melancolía con una pérdida de objeto sustraída a la conciencia, diferenciándose así del duelo en el cual nada de lo que respecta a la pérdida es inconsciente” (Freud 1917: 2092).

La ganancia de este trabajo hermenéutico filosófico, hecho como duelo saludable, sería la obtención de una conciencia más amplia, donde ya no será la “omnipotencia racional” la que imponga su autoridad absoluta sino una conciencia consciente de sus propias limitaciones, una conciencia con raíces existenciales y humanas. Esta no debe desembocar en un relativismo sofisticado o retórico, sino en el acatamiento del propio principio de realidad, con una comprensión de nuestros condicionamientos y fronteras. Es una conciencia consciente, por decirlo así, de nuestra contingencia histórica constitutiva; más prudente, pero también, necesariamente, más amplia e incluyente. Es una conciencia que, en lo epistémico, toma en cuenta los alcances, necesariamente acotados, de cualquier punto de vista histórico, al aludir a lo limitado de nuestro “fundamento” interpretativo en términos de Pierce.⁷

Pero existe el peligro de que se adopten los postulados de la hermenéutica filosófica con superficialidad, cayendo, creo, en la arbitrariedad y la exaltación de un espontaneísmo interpretativo, desembocante en un excesivo multivocismo, en una desenfrenada apertura interpretativa que haga caso omiso de los elementos correctores de toda interpretación. Abrir la interpretación a un exceso de arbitrariedad y libertad acabaría siendo como tirar al niño junto con el agua sucia, donde se pierden referentes importantes aportados por los viejos métodos para el sujeto cognitivo. Entonces acabaríamos ubicándonos no en una plataforma de posibles prudentes ganancias sino en un derrotero hacia más pérdidas y desorientación. En ese momento entraríamos en el espacio de la melancolía con su autodestrucción, no en el del trabajo del duelo.

Tanto en la filología como en la vida cotidiana el espontaneísmo interpretativo acaba siendo, por su arbitrariedad, un acto de imposición y de violencia contra el lugar del otro, paralelo, aunque aparentemente inverso, al del univocismo patriarcal y autoritario del sujeto epistémico absoluto. Sucede que el desordenado padre tribal⁸ y el rígido padre fascista acaban por parecerse,

⁷ Al final de la mencionada obra Pierce acaba identificando el fundamento con una noción semántica mucho más familiar: la connotación. Se trata de “la referencia del símbolo a su fundamento, a través de su objeto, esto es, su referencia a los caracteres comunes de sus objetos, o, lo que es lo mismo, su connotación” (CP 1.559). Nuevamente esta noción sugiere la estrecha conexión que se puede establecer entre sentido, significado e interpretante (Uxía Rivas 2019).

⁸ Nos referimos al padre que se vive a sí mismo como la ley, que no está sujeto a ninguna restricción externa, que se apodera de todas las hembras y expulsa a los otros varones, en el modelo del padre de la hora primitiva que Freud delinea al hacer su

al vivirse a sí mismos como la ley encarnada, en vez de sujetarse a esta, en vez de remitirse a un espacio tercero —el de los consensos legales— garante de una convivencia respetuosa con los otros. Ni el arbitrario padre tribal ni el militarizado padre fascista salen de su egocentrismo para sujetarse a esa dimensión “otra” de configuración de lo social, conformada por una red de acuerdos sensatos y respetuosos para el bienestar común. Lo mismo ocurre en la filología: nada más aburrido ni banal que una interpretación personal y autista, que no atiende a contextos ni a orden ni a métodos ni al trabajo de otros investigadores. Poco aportará una interpretación de este tipo.

En esta limitación que nos es constitutiva, el contacto con la verdad no puede limitarse a ser solo interpretación arbitraria. Aquí habría que agregar que, así como en Lacan hay un otro con minúsculas y un Otro con mayúsculas,⁹ también se podría hablar, para los que trabajamos con la cultura y la historia, de una “verdad” con minúscula (una verdad sujeta a restricciones históricas y metodológicas) pero que sigue siendo orientadora de la conciencia. Esta verdad con minúsculas se opondría a una “Verdad”, con mayúsculas, como espacio ontológico absoluto. Esta última es inaccesible para los métodos epistémicos sociales y filológicos; pero tratar de realizar un

reconstrucción de los orígenes de la sociedad humana: “...los hombres vivieron primitivamente en pequeñas sociedades, teniendo generalmente cada uno una sola mujer, y a veces, si poseía un alto grado de poderío, varias, que defendía celosamente contra todos los demás hombres. Asimismo pudo no ser el hombre un animal social y vivir, sin embargo, como el gorila, con varias mujeres de su exclusiva pertenencia. En los grupos de estos animales se ha comprobado siempre, efectivamente, la presencia de un único macho adulto. Cuando el gorila joven llega a un cierto estadio de su crecimiento, lucha con los demás por el dominio absoluto del grupo, y después de matarlos o expulsarlos se constituye en jefe supremo. Los jóvenes machos así eliminados y errantes de lugar en lugar, considerarán a su vez, como un deber, cuando lleguen a conquistar una hembra, impedir las uniones consanguíneas demasiado íntimas entre los miembros de una misma familia” (Freud 1913: 1827-1828).

⁹ “Sabemos que según Lacan el sujeto, es el sujeto del deseo, que es la esencia del hombre. Este sujeto una vez entrado en el lenguaje, quedará dividido y marcado por la ineliminable carencia de un objeto perdido, un vacío que muy a menudo intenta llenar y tapar de modo patético o patológico. Originalmente escindido está, como ‘efecto del lenguaje’, responsable por su separación y alienación. Para que haya deseo postula una condición de posibilidad que es la Cosa, como el primero exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto, Cosa en tanto en que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. La Cosa es el ‘fuera de significado’ y en función de ese fuera de significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión” (Hoezen 2002: 2-3).

acercamiento a “la verdad” con minúsculas, en su estatus, más ético y vivencial que ontológico; es orientador e ineludible: es esta una verdad paulatinamente construida, mediante una praxis ética, responsable y honesta. Es una verdad que se iría construyendo a través de la experiencia en el camino y de la herencia de otras experiencias. El sentido de esta “verdad” con minúsculas es lo que acaba dándole sentido al discurso mismo y hay que pensarla dentro de un proceso continuo de construcción análogo al concepto de “formación” en Gadamer.¹⁰

Respecto de la interpretación en relación con la verdad con minúsculas, a este Norte del discurso y la conciencia que es la “verdad” con minúsculas, habría que agregar que hay muchos tipos de interpretaciones: las hay elaboradas con gran conocimiento de causa y las hay surgidas desde la ignorancia y los prejuicios; las hay maduras y las hay inmaduras. Las interpretaciones siempre evolucionan, junto con los que las elaboramos. Porque vivimos sujetos a la particular perspectiva de un espacio y un tiempo determinados,¹¹ nuestras interpretaciones están condenadas a transformarse, a quedar siempre abiertas, a completarse, a prometer volverse más justas.

El acercamiento a la “verdad” con minúsculas, el acercamiento a la comprensión de “lo dado” no tiene que sustituirse por una diáspora de interpretaciones, sino por una sabia evolución hacia una mayor integración y comprensión. En este nuevo horizonte, en que se perfila como prioritaria la interpretación, no puede ser absoluta la pérdida del método, pues los métodos de alguna manera sintetizan valiosos conglomerados de experiencia. El método no puede sustituir totalmente al sujeto de conocimiento, como lo pretendieron hacer los discursos hegemónicos del marxismo y del psicoaná-

¹⁰ El término alemán *Bildung*, que traducimos como *formación*, significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. *Bildung* es, pues, tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto. No traducimos dicho término como *cultura* porque la palabra española significa también la cultura como conjunto de realizaciones objetivas de una civilización, al margen de la personalidad del individuo culto, y esta suprasubjetividad es totalmente ajena al concepto de *Bildung*, que está estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y competencia personal (Gadamer 2007: 38).

¹¹ “La formación pasa a ser algo estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. Entre Kant y Hegel se lleva a término esta acuñación herderiana de nuestro concepto” (Gadamer 2007: 39).

lisis en el siglo xx, pero sigue siendo una herramienta incuestionablemente útil, con su muy valiosa herencia de saberes.

De las posturas de la hermenéutica filosófica, en mi ramo, creo que las más productivas se acercan a la propuesta de Cassirer, quien propuso una interacción entre los tres diferentes modos simbólicos: el lingüístico, el mitopoético y el teórico crítico o metódico. Cassirer no se deshace del método, sino que lo abre, lo pone a dialogar, y ello a mi juicio resulta muy productivo.¹²

En este sentido, la situación de la crítica filológica contemporánea no se distanciaría de lo que ocurrió en la física del siglo xx. El cuestionamiento del posicionamiento objetivo absoluto surgió dentro de la misma física con hallazgos como los del principio de incertidumbre de Heisenberg o los de la teoría del comportamiento dual de la luz. Ambos confrontaron la impersonalidad del viejo *logos* puro e indoblegable. La captura del universo físico por el método científico, que en siglos anteriores se consideraba definitivamente objetiva, ahora se ve obligada a admitir en su seno a la incómoda subjetividad. Ahora hasta la ciencia se ve obligada a invitar al sujeto. El método tenía que incorporar la basculación de la interpretación, pero ello tampoco invalidaba las ganancias obtenidas mediante la antigua estructura metodológica;

¹² “La antropología filosófica de Cassirer aun sin abandonar los presupuestos kantianos, los considera excesivamente racionalistas y ve necesario ampliar el planteamiento crítico más allá del ámbito del conocimiento científico, porque la ciencia no es el único medio a través del que el hombre configura la realidad. La ciencia ofrece una comprensión del mundo cuya característica principal consiste en la inserción de lo particular en una forma universal que ordena la realidad mostrando cómo cada individuo es un caso concreto de una ley general. Pero además de la ciencia, hay otras formas de configuración del mundo humano que no son ‘científicas’, sino que pertenecen al ámbito prerracional e imaginativo como, por ejemplo, el lenguaje, el arte, o el mito” [Cassirer 1972, 1: 20]. Así, señala: “En lugar de investigar meramente los presupuestos generales del conocimiento científico del mundo, había que proceder a delimitar con precisión las diversas formas fundamentales de ‘comprensión’ del mundo y a aprehender con la mayor penetración posible cada una de ellas en su tendencia y forma espiritual peculiares” [Cassirer 1972, 1: 7]. “Sin embargo, el objetivo último del estudio de la cultura no era el conocimiento de las creaciones culturales por sí mismas, sino llegar a comprender mejor al ser humano al analizar la estructura y especificidad de sus obras. Cassirer corrigió, ampliándola, la definición aristotélica clásica del ser humano como el ‘animal racional’, por considerar que toma la parte por el todo, pues el modo como el hombre configura el mundo no es siempre de índole racional. Si bien todas las formalizaciones humanas ‘objetivan’ las impresiones recibidas —es decir, constituyen sus propios objetos—, no todas ellas ‘conceptualizan’. Por ejemplo, en el mito se lleva a cabo una objetivación imaginativa, en el arte una objetivación intuitiva o contemplativa, y solo en el lenguaje y en la ciencia se produce una objetivación conceptual” [Cassirer 1979: 187] (Amilburu 2010).

simplemente implicaba el poder sostenerse en un pie o en el otro, como ocurre con la danza.

De manera análoga dentro del campo literario tiende a producirse una alternancia bípeda entre modelos explicativos, un balanceo entre interpretaciones complementarias, que generan espacios de dialogicidad, muchas veces afortunados. En el caso de la poesía, Patxi Lanceros buscará, por ejemplo, realizar un entrecruzamiento de dos perspectivas, articulando un enfoque histórico materialista con uno simbólico-sagrado. Para Patxi Lanceros no habría mimesis sin símbolo, pero tampoco puede existir símbolo sin carne histórica.¹³ ¿No ocurrirá acaso lo mismo, en otros campos de la interpretación, donde no habría mimesis sin símbolo, pero tampoco símbolo sin mimesis de lo históricamente dado?

Quizá el duelo definitivo para este nuevo paradigma filosófico sea el de la despedida al monólogo absoluto del método, de ese método cerrado en un autismo que deja de mirar la especificidad y riqueza del objeto. Sobraron los casos de interpretaciones de textos o cuadros que usaron al arte para demostrar la efectividad e infalibilidad del método, presumiendo su musculosa maquinaria, casi silogística, y dejando de lado facetas de realidad, fundamentales al objeto estudiado, destruyendo con ello su especificidad.

Creo que, al menos en la crítica literaria, viene imperando, gracias al nuevo paradigma hermenéutico, una prioridad del objeto estudiado por sobre cualquier método apriorístico. El método dejó de ser plataforma impersonal, cuasi divina, del saber, mostrando los émbolos racionales de sus arrogantes músculos de superhéroe epistémico, a la vez que abandonado al objeto femenino en lo inerte. Eran metodologías que acababan leyéndose únicamente a sí mismas, y termina sucediéndoles lo que al “cociente revisionista” del *clinamen*, según Harold Bloom, en el que incurren muchos poetas poderosos, quienes nunca leen verdaderamente a su predecesor; solo se leen a sí mismos.¹⁴ Así, los grandes métodos hegemónicos también incurrieron en un

¹³ “La obra de Hölderlin —tensional más que dialéctica— atribuye a la poesía (al arte en general) un espacio fundamental y propio: el arte no se trivializa en mera reproducción de las cosas (Platón), ni se somete a ser mera imitación de la idea (Plotino). Llena el ámbito que media entre lo histórico y lo trascendental, entre lo moderno y lo eterno, sin adherirse dogmáticamente a ninguno de los extremos sino dejando ser en la tensión” (Lanceros 2006: 370).

¹⁴ *Clinamen* es para Harold Bloom uno de los cocientes revisionistas que consiste en la mala o deficiente lectura hecha por el poeta hijo del poeta padre. “Los poetas, cuando ya se han vuelto fuertes, no leen la poesía de x, ya que los poetas verdadera-

clinamen o negligente interpretación, pues nunca atendían cuidadosamente a su femenino objeto abandonado. En general dentro de una cultura patriarcal, hay un *clinamen* preestablecido respecto a cualquier posición femenina pasiva, una lectura arrogantemente negligente, donde el desplante patriarcal acaba por solo leerse a sí mismo.

El camino es superar el *clinamen* metodológico, creo, y procurar una mucho más cuidadosa lectura de los textos por sobre los prejuicios o presupuestos metodológicos. En este nuevo paradigma los textos resultan los puntos de partida y nos obligan como sujetos a viajar hacia su propio lugar. El objeto artístico o literario tiende a exigir, como ocurre en un verdadero encuentro amoroso, que nos desplacemos hacia ellos. El objeto artístico gravita, de hecho, tan poderosamente en sí mismo, que puede llegar a sobrevivir a la historia, y, también, no a uno sino a varios enfoques. El texto, el amor y la comprensión nos exigen necesariamente un cambiarnos de lugar, un acercarnos al otro; nos modifican como sujetos. Gadamer en un momento declara: “reconocer en el extraño lo propio y hacerlo familiar es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (Gadamer 2007: 43). Pero antes, creemos, habría que hacer un camino de desplazamiento de lo propio al aproximarnos al otro, para que pueda darse después este enriquecedor camino de retorno hacia el propio centro espiritual, sin que este retorno sea autista, sea un negligente *clinamen* más. Este retorno tenemos que pensarlo no encerrado en un silogismo egótico, sino involucrando antes la propia movilidad amorosa, mediante una apertura de bondad y hospitalidad, cercano a la propuesta de Lévinas,¹⁵ donde tendríamos que desplazarnos de nuestras zonas de confort y de identidad para lograr un verdadero encuentro con el otro; para que a su vez esta develación del otro pueda llevarnos a una profundización y ampliación de las posibilidades de lo propio. Este desplazamiento hacia el otro también destapará lo que podríamos estar desconociendo de nosotros mismos.

mente fuertes solo se leen a sí mismos. Para ellos, ser sensato equivale a ser débil, y comparar, de manera exacta y justa, equivale a no ser uno de los elegidos” (Bloom 1977: 29).

¹⁵ “La revelación del otro que plantea Lévinas es una radical inversión de la intencionalidad del conocimiento objetivo. Esto implica que la primacía la tiene la afectación corporal y sensible provocada por lo extraño o exterior a sí, lo otro que irrumpe, y la consecuente constitución de la subjetividad desde afuera y a partir de la irrupción del Otro” (Palacio 2013: 7).

Somos invitados actualmente también a un asedio a los textos, desde diversos enfoques metodológicos, mediante metodologías no univocistas sino dialogantes, ya no arrogantes sino profundamente atentas y sensibles a su objeto, metodologías no exclusivistas sino incluyentes de otras perspectivas. Las metodologías filológicas, actualmente tienden a la *askesis*,¹⁶ ese otro “cociente revisionista” que implica el vaciamiento del sí mismo, en la asunción de una máxima prudencia y atención al otro. No sé si valdría hablar aquí de métodos abiertos que poseen piel sensible o si de interpretaciones perfeccionables que parten de una estructuración metodológica. Habría un encuentro entre lo que podrían ser metodologías blandas y táctiles respecto a su objeto y por otro interpretaciones autocríticas y rigurosas, que buscan mayor integración y coherencia, mayor justeza, condensando una mayor reflexión. Se impondrá una *phronesis* tanto respecto al autismo patriarcal y algo impositivo de las metodologías, así como también una *phronesis* respecto a ese otro autismo espontaneísta, y romántico, excesivamente emocional y acrítico.

Podría aquí también hacerse extensivo el giro hermenéutico que hace Lévinas del lenguaje como responsabilidad ética,¹⁷ hacia la *episteme*. Ello implicaría, no una imposición de un hermético modelo preestablecido, sino una apuesta por un acercamiento sensible y atento a las peculiaridades del otro, sea este un texto u otro sujeto. La relación ética que vincula al lenguaje con la bondad según Lévinas, y que nos obliga a “responder del Otro y por el Otro”, nos señala Marta Palacio, que es “una relación que permite a un ser separado entrar en relación con otro sin anularlo” (Palacio 2013: 7). Este compromiso de respeto y de no anulación del otro, desde lo propio, creo, debería hacerse extensiva a todo modelo epistémico.

¹⁶ “La sublimación poética es una ascesis, una purgación que tiene por meta más cercana un estado de soledad. Embriagado por la nueva fuerza represiva de un Contra-Sublime personalizado, el poeta fuerte, en su demoníaca elevación, es autorizado para que vuelva su energía contra sí mismos, y logra, a un precio terrible su más definida victoria en la lucha con los poderosos muertos” (Bloom 1977: 134).

¹⁷ “Plantear el ser como Deseo y como bondad... es afirmarse que sostenerse desde el interior —producirse como yo— es sostenerse por el mismo gesto que se vuelve ya hacia el exterior para extraverter y manifestar —para responder por lo que toma—, para expresar: que la esencia del lenguaje es bondad, o aun, que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad” (Lévinas 2012: 345).

La pérdida

Quizá habría que puntualizar que la pérdida definitiva no es la del método, en el nuevo paradigma, no es que el método, por su rigidez y limitaciones, venga a ser sustituido por el amplio espacio amorfo de interpretaciones, sino que el camino es el de ir logrando interpretaciones más sólidas a la vez que sensibles, capacitadas para obtener consensos, para conquistar mayor validez. El método, al menos en la crítica literaria, sigue sosteniendo en este proceso una validez, limitada sí, parcial también, pero necesaria aunque sea solo como atención autocorrectiva de la interpretación. La utilización del método por la interpretación ya no es una garantía, pero sí un principio, no una gigantesca carretera de certezas “científicas” pero sí un sendero, aunque acotado, por su orden, extremadamente útil.

Respecto de la crítica literaria, resulta que los mayores aciertos tienden a darse a través de una secuencia de interpretaciones con enfoques más amplios y dialécticos. Las interpretaciones nunca nacen siendo definitivas, sino que van abriéndose a miradas complementarias, van abriéndose al diálogo y a la autocorrección, para ir alcanzando mayor precisión a la vez que más coherencia.

La disciplina del método aporta rigor a la interpretación, y la interpretación, con una sensibilidad vitalista, abre al método miradas mucho más sensibles y completas.

Actualmente no habría tanto una cancelación de la validez del método ni de las “verdades” obtenidas mediante los métodos, al menos en la crítica literaria, sino una puesta en contexto, una *mise en drame*, de métodos alternativos en un diálogo tensionado por diversos enfoques. También habría el surgimiento de nuevos métodos, desde el “cociente revisionista” de la *apófrades* o “resurrección de los muertos”, en los términos de Harold Bloom. Es el caso del ejemplar análisis que hace Patxi Lanceros tanto de Hölderlin como de Baudelaire para hablar de la dialéctica entre la *mimesis* y la *poiesis* que se debe dar en la poesía y que está presente en ambos autores. Ese diálogo, entre la dimensión de lo histórico y la de lo sagrado, como la que defienden ambos autores, puede dar muy buenos resultados, en mi experiencia (Lanceros 2006: 363-370).

Heidegger renunció a la fundamentación de una metodología garante de verdad, sí, pero la pérdida aquí, creo, está en la seguridad absoluta de las plataformas garantes de verdad, como *deus ex machina* del saber, como lu-

gares únicos de acceso confiable a este. Sin embargo, las metodologías también han otorgado marcos de orientación política y moral imprescindibles, para una pertinente lectura ideológica, o para la asunción de principios de realidad ineludibles sin los cuales podemos perdernos trágicamente y equivocarnos para la acción, como le ocurrió al mismo Heidegger con su falta de perspectiva crítica frente al fascismo. No tendremos además que ir tan lejos para encontrar ejemplos, pues abundan estos en nuestro México tan cercano y violento, donde puede pagarse con el precio del horror cualquier desatención a la facticidad, donde ser demasiado “inocentes” es convertirse en “idiotas”, como decía un gran maestro sabio.

Horizonte de promesas

Uno de los horizontes más atractivos para este nuevo paradigma hermenéutico es el de la viabilidad de una salida posible al *impass* de la dialéctica ilustrada, que denunciaron Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, a ese modelo “objetivista” orientado exclusivamente por la búsqueda de la eficacia en el dominio de seres y cosas. Fue un modelo que no desembocó en el progreso, como lo prometía, sino en formas cada vez más sistematizadas, y aberrantes, por sofisticadas, de barbarie. Fue un modelo epistémico que en su forma más purificada derivó en fascismo.

A este lo caracteriza una tajante división entre sujeto y objeto, por lo que la disolución de esta división que abre el nuevo paradigma hermenéutico vislumbra un espacio de esperanza. Sin embargo, respuestas exclusivamente vitalistas o ingenuas y poco advertidas de los juegos de poder que configuran las relaciones sociales pueden llevar a peligrosos desenlaces, en una sociedad conformada por enclaves de dominación, que nada tienen de ingenuos y sí de sistemáticamente criminales, donde una infantil distracción se paga hasta con la muerte. Estos brutales juegos de poder y perversión están elegantemente revestidos por interpretaciones que, desde los balcones del prestigio social, con flagrante falsedad niegan la realidad de hechos que con dolor, sangre y hasta muerte hablan. Se evita, de hecho, a toda costa su escucha en las redes auriculares del *estatus* y la comodidad social. Peligramos si no tomamos en cuenta la verdad, y nos fugamos en un cómodo mundo de autoficción interpretativa, y aquí no hablo de la Verdad metafísica con mayúscula, sino de verdades cotidianas, sociales, políticas, de enseñanzas históricas, personales,

familiares. Si no aprendemos a observarlas y reconocerlas estaremos condenados a repetir las. Lo no simbolizado regresa en lo real, nos advierte Lacan, y regresa y regresa y regresa hasta que por fin lo advertimos y nos transformamos, o este nos destruye. Peligra, y mucho, un país o una persona que no se asoma a aprender de su propia historia; pelagra una mujer, por ejemplo, aun en los medios académicos ilustrados, que no tome en cuenta los feminicidios y las situaciones de violencia de género que tanto abundan en México.

Las gadamerianas fusiones de horizontes entre sujetos y objetos deben darse, pero sin olvidarse, creo, de las advertencias de estos ineludibles hitos de realidad.

Nueva recuperación del sujeto

En cuanto a la sustitución del lugar prioritario otorgado al sujeto por la pregunta sobre la interpretación, creo, es un viejo problema del siglo xx que involucra la cuestión de la libertad y de la responsabilidad. Tanto el psicoanálisis como el marxismo cuestionaron la supuesta libertad del sujeto al exponer los determinismos psíquicos y sociales que lo arman. A estos dos saberes hegemónicos, respondió el existencialismo postulando el lugar del sujeto como un lugar “otro”, distinto al de la determinación, un lugar de libertad, como el lugar mismo de la libertad. André Breton lanzó un verso extraordinario y categórico: “libertad color de hombre”. La libertad no existe en las determinaciones, pero a esta la sustenta siempre la esencia del hombre. Ello también lo señalaron desde el Renacimiento Picco della Mirandola y Fernán Pérez de Oliva.

Actualmente, a través de trabajos de hermenéutica epistémica como *Las palabras y las cosas* de Foucault, y *Eros y magia en el Renacimiento*, de Ioan Culianu, resulta fundamental preguntarnos por los horizontes de interpretación que conforman el lugar desde donde se plantea el sujeto del conocimiento. Pero aun con todas las nuevas determinaciones que llega a develarnos la hermenéutica epistémica, creo que la pregunta sobre el sujeto no puede disolverse completamente. Se volverá insurgente siempre que estamos frente al dilema de una problemática moral o de una defensa de la dignidad humana ante condiciones de avasallamiento. La libertad no es absoluta, en el sentido de que no es indeterminada (no hay Libertad con mayúsculas); nunca estaremos libres de condicionamientos materiales, psíquicos, sociales y hasta hermenéuticos, pero siempre exigirá la libertad su lugar con minúsculas, que

es el propio lugar del sujeto humano; esta libertad del sujeto de la conciencia aparecerá a pesar de las constricciones y cárceles físicas o mentales; aparecerá, aunque solo sea como posibilidad o como conciencia. Su lugar es el de la misma dignidad humana. Sobrevivirá aún, simplemente en el acto de repudio moral de la conciencia, ante aquello que busca destruirnos.

La libertad exigirá su lugar humano precisamente a través de la conciencia; a través de esa conciencia que nos abre a un saber surgido de nuestra propia *praxis* vivencial o al producido por las diferentes disciplinas epistémicas. La libertad incidirá como la posibilidad de una mejor opción, esta vez no ciega sino consciente; repuntará en una decisión que puede hacerse, esta nueva vez, de manera responsable; o respirará también simplemente como silenciosa, paciente resistencia; o será acunada como alternativa moral, ante la injusticia y el dolor, por la conciencia aún en condiciones de impotencia. Es aquí donde incide, por necesidad, la cuestión del sujeto. El sujeto del nuevo paradigma hermenéutico no es el sujeto romántico, centrado en su propia impulsividad; es un sujeto descentrado, señala Garagalza. Es un sujeto al que también podríamos pensarlo desplazándose de su zona de confort para ir a comprender al otro, en sus condiciones físicas de dificultad y precariedad, como lo señalaría Lévinas. Yo diría que el sujeto contemporáneo se encuentra siempre transformándose; es un sujeto dinamizado por los procesos de conciencia; y aunque este sea receptor de las redes de símbolos, se mantendrá siempre activo e insurgente en un irse transformando a través de una relación creativa y propositiva con estas, en un adquirir mayor conciencia al profundizar en estos mismos símbolos, y en su poder de posicionarse a través de una nunca abandonada decidida autoría de sí mismo. La conciencia se encuentra siempre en expansión y ello provee el horizonte de una promesa de mayor libertad.

Quizá para este nuevo sujeto podría iluminarnos el ejemplo de los poetas modernos, el poeta moderno aunque abandona la fe en el yo lírico del poeta romántico, en ese sujeto solo centrado en sí, tiene, para volverse moderno, que salir de sí mismo y entrar en diálogo con los discursos críticos de su tiempo; tiene que dejarse afectar por estos, dejarse hasta seducir un poco por ellos; incluso tiene que dejarse “demonizar”; no pierde, sin embargo su propio lugar, pues este se encuentra sustentado por su propia tradición, la tradición crítica misma de la poesía.¹⁸ La original adhesión del poeta moderno

¹⁸ “La poesía romántica es revolucionaria no con, sino frente a las revoluciones del siglo; y su religiosidad es una transgresión de las religiones” (Paz 1974: 78).

al pensamiento crítico teórico termina en desencanto. Una serie de amoríos y divorcios, de adhesiones y de apostasías, ocurren entre el poeta moderno y la tradición crítica occidental, nos señala Octavio Paz.¹⁹ Pero este finalmente nunca pierde el soporte de la conciencia de su propia historia y de su propia tradición al enfrentar su modernidad histórica; no pierde su lugar de sujeto en este diálogo contra un poderoso contrincante que mediante su hegemonía amenaza con desposeer cualquier frágil voz independiente. El poeta estará siempre defendiendo y replanteando su lugar, su libertad poética, su lucidez, su creatividad, su “sujetidad”, entendida esta como sujeción a las condiciones de lo real y a lo simbólico, sí, pero a la vez como subjetividad creativa, vital y beligerante. La poesía mantiene siempre vivo el lugar del sujeto vivo, valga la redundancia, respecto a condicionamientos históricos distintos, debido a su pujante creatividad.

No será el próximo sujeto un ente deshilvanado por interpretaciones que va a la deriva de este o aquel estímulo interpretativo, obediente de cualquier capricho ajeno: no es así el que podría sustituir al viejo sujeto en este nuevo paradigma. Necesitaremos más que nunca a ese sujeto, que, como señalaba Hannah Arendt, frente a los sistemas totalitarios (que inclinan a la obediencia y a la lobotomización moral), se detiene a pensar, que se detiene, contra la corriente, a orientarse hacia un posible horizonte éticamente óptimo. Y aquí también surge la necesidad de los valores que es importante que aborde el nuevo paradigma para no sumergir al hombre dentro de un relativismo neutralizante y desorientador, sino para impulsarlo mediante vivificantes nuevas tomas de conciencia hacia la defensa de una mayor integridad humana en todos los sentidos. Es de esta manera que visualizaríamos un saludable proceso de duelo respecto de la pérdida de los viejos métodos hegemónicos del saber, no como una pérdida de la dirección de los caminos, sino como una restricción más realista de nuestras expectativas en estos.

Bibliografía

AGUSTÍN, san (2013). *Obras completas. Confesiones*, vol. VII. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

¹⁹ “La historia de la poesía moderna —al menos la mitad de esa historia— es la de la fascinación que han experimentado los poetas por las construcciones de la razón crítica” (Paz 1974: 63).

- AMILBURU, María G. (2010). "Ernst Cassirer", en <www.philosophica.info/voces/cassirer/Cassirer.html>, consultado por última vez el 16 de octubre del 2019.
- BLOOM, Harold (1977). *La angustia de las influencias*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- COPLESTON, Frederick (1962). *A History of Philosophy*, vol. 2, parte II. New York, Image Books.
- FERRARIS, Mauricio (2002). *Historia de la hermenéutica*. México, Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (1973 [1917]). *Duelo y melancolía*. *Obras completas*, tomo II, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (1973). *Totem y tabú*. *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, Tomo II, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid, Biblioteca Nueva.
- GADAMER, Hans Georg (2007). *Verdad y método*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GARAGALZA, Luis (2014). "Tras las huellas de Hermes: la hermenéutica simbólica como contribución a los estudios del imaginario", *Cadernos de Educaçao*, núm. 48: 65-87.
- HOEZEN POLACK, Benjamin (2002). "Lacan y el otro". *A parte rei: revista de filosofía*, núm. 21: 1-13.
- KOZLIK, Adolf (1972). *El capitalismo popular*. México, Siglo XXI.
- LÉVINAS, Emmanuel (2002). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LÉVINAS, Emmanuel (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- NIETZSCHE, Friederich (1980). *Kritische Studienausgabe*, vol 12. Munich, Deutschen Taschenbuch Verlags y De Gruyter.
- PALACIO, Marta (2013). "La posición de Lévinas en el giro hermenéutico". *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 25, núm. 1: 133-152.
- PATXI, Lanceros (2006). "Mimesis/Poiesis", *Diccionario de Hermenéutica*, dir. Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros. Bilbao, Universidad de Deusto.
- PAZ, Octavio (1974). *Los hijos del limo*. Barcelona, Seix Barral.
- UXÍA RIVAS, Mariás (1996). "Frege y Pierce: en torno al signo y su fundamento". *Anuario Filosófico*, vol. 29, núm. 3: 1211-1224.

Verónica Volkow

Escritora y académica, cuenta con múltiples publicaciones. Actualmente trabaja como investigadora titular en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Tiene maestría y doctorado en Literatura Comparada y una segunda maestría en Historia del Arte en la UNAM. Ha sido en varias ocasiones becaria del Sistema Nacional de Creadores y actualmente es miembro del SNI. En 2004 recibió el Premio Pellicer por el poemario *Oro del viento*, Editorial Era, y en 2005 el Premio José Revueltas de Ensayo Literario por *El Retrato de Jorge Cuesta*, Siglo XXI Editores. Entre sus últimos libros se encuentra: *Dos cielos, dos soles; imágenes de la totalidad a finales del xvii novohispano*, México, IIFL, 2014.

La *Bhagavad Gītā* y sus interpretaciones políticas modernas¹

The *Bhagavad Gītā* and its Modern Political Interpretations

Swaha Das

Delhi University

swahadas@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3583-3139

Hari Nair

Birla Institute of Technology and Science, Pilani

harinair@pilani.bits-pilani.ac.in

orcid.org/0000-0002-2328-6641

Yogendra 'Swaraj' Sharma

Universidad Nacional Autónoma de México

mokshamex@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4033-2953

Resumen: Este estudio analiza tres interpretaciones de la *Bhagavad Gītā* que fueron publicadas durante la primera mitad del siglo xx por tres líderes políticos: Tilak, Gandhi y Ambedkar. El análisis comienza con una narrativa que explica el proceso ocurrido entre 1785 y 1882, a través del cual la *Gītā* alcanzó la reputación de ser el libro más representativo de

¹ Los autores agradecen a Kumar Shankar Bhattacharya (BITS Pilani) y HM Sanjeev Kumar (Universidad de Delhi) por ofrecerles la oportunidad para discutir varias partes del estudio en sus seminarios. Agradecen a Tapomoy Guha Sarkar (BITS Pilani) por largas e intensas conversaciones sobre el primer borrador del estudio, a Nabanipa Bhattacharya (Universidad de Delhi) por importantes sugerencias bibliográficas, a Ron Margolin y Jeremy Fogel (Universidad de Tel Aviv) y Shashank Chaturvedi (Tata Institute of Social Sciences) por ser excelentes interlocutores, a Edwin Rojas (Universidad Nacional Autónoma de México) por acercar el texto al castellano, a la doctora Shekoufeh Mohammadi (Universidad Nacional Autónoma de México) por su paciencia, y en particular, a los dos anónimos dictaminadores de la revista *Interpretatio* por sus incisivos comentarios y sugerencias constructivas.

los hindúes. A partir de entonces la *Gītā* fue interpretada de acuerdo con distintos fines políticos. Así, Tilak hizo hincapié en los principios de la guerra justa para racionalizar la violencia revolucionaria contra el dominio británico de la India. Por su parte, Gandhi, quien se oponía a todas las formas de violencia, reinterpretó la *Gītā* como si fuera un texto sobre la *ahimsa* (noviolencia). Ambedkar, uno de los más fuertes rivales de Gandhi, advirtió la filosofía social conservadora presente en la *Gītā*, pues, para él, dicho texto justificaba el sistema social de castas. Mientras las interpretaciones de Tilak y Ambedkar eran textualmente sostenibles, la de Gandhi lo era menos. No obstante, Gandhi insistió en su interpretación. Tal insistencia tuvo como resultado una resignificación de la *Gītā* que no se sostenía en bases textuales.

Palabras clave: *Ahimsa*, Ambedkar, casta, Gandhi, *Gītā*, Tilak, independencia

Abstract: This study analyses three interpretations of *Gītā* that were published during the first half of the 20th century: those of Tilak, Gandhi, and Ambedkar. The analysis begins with a narrative that explains the process that took place between 1785 and 1882, through which *Gītā* achieved the reputation of being the most representative book of the Hindus. From then on, *Gītā* was interpreted by Indian leaders for their own political purposes. Thus, Tilak emphasized the principles of 'just war' to rationalize revolutionary violence against the British rule of India. Gandhi, who opposed all forms of violence, reinterpreted the *Gītā* as a text of non-violence. Ambedkar, one of Gandhi's strongest rivals, warned against the conservative social philosophy present in the *Gītā*, as he felt that the text justified the social caste system. While Tilak's and Ambedkar's interpretations were textually sustainable, Gandhi's was less so. However, Gandhi insisted on the correctness of his interpretation. Such insistence resulted in his interpretation of the *Gītā* eclipsing the textual intent.

Keywords: *Ahimsa*, Ambedkar, caste, Gandhi, *Gītā*, Tilak, independence

Recibido: 11 de febrero de 2019

Aceptado: 28 de febrero de 2020

La *Bhagavad Gītā* aparece en la *Bhīṣma Parva*, o parte sexta, de la epopeya sánscrita *Mahābhārata*. Es una conversación en el campo de batalla de Kurukshetra entre el auriga Kṛṣṇa y el arquero Arjuna. La *Gītā* tiene un valor filosófico porque, aparentemente, resuelve el conflicto entre *dharma* (ética) y *mokṣa* (liberación), un conflicto siempre latente en el pensamiento hinduista. El conflicto se puede postular de la siguiente manera: en ocasiones, *dharma* ha sido percibido por ciertas escuelas del pensamiento hindú como un medio para *mokṣa*; y en otros momentos, como un obstáculo (Mohanty 2000: 117-119). Para ayudar a resolver tal conflicto entre los conceptos *dharma* y

mokṣa, Kṛṣṇa instó a Arjuna a que concentrara su mente en cumplir sus deberes con desapego, en lugar de preocuparse por los resultados. Si uno cumple su *dharma* con desapego en la acción, así como ante el resultado, entonces el camino a *mokṣa* estará asegurado, dijo Kṛṣṇa a Arjuna. Tal consejo, ofrecido en verso, consoló al guerrero.

Algunos comentarios (*bhaṣyas*, en sánscrito) premodernos de la *Gītā* han sobrevivido hasta nuestros días (Radhakrishnan 2010: 8-12); especialmente el de Śaṅkara y el de Rámánuja. El comentario de Śaṅkara insistió en que la verdad de la *Gītā* residía en la renuncia a la actividad ritual védica. Rámánuja hizo énfasis en la devoción (*bhakti*) como el tema central de la *Gītā* (*viśiṣṭádvaita*). Entre otros comentarios premodernos sobre la *Gītā* se cuentan *Gītārthasamgraha* de Yamunacharya; *Gītābhāṣya* y *Gītātātparya* de Madhava, así como el comentario de Keshavakasmirin conocido como *Tattvaprákaśika*. A pesar de estos comentarios y del propio significado religioso y filosófico de la *Gītā*, era más bien otro el texto que se ocupaba de las tradiciones cotidianas del hinduismo popular entre los devotos de Kṛṣṇa: la *Bhagavata Purāṇa*, un relato hagiográfico de la vida y los quehaceres de Kṛṣṇa. Leerlo en voz alta, en grupos durante días festivos, e individualmente en el hogar todos los días a la hora de la puesta del sol, era una práctica común entre diferentes castas hindúes al menos en la época moderna.

La *Gītā* en el siglo XIX

En el siglo XIX, la *Gītā* adquirió una nueva vida. El poder de la imprenta y sus traducciones a las lenguas europeas hicieron posible que este texto se adentrara en los escritos de los filósofos alemanes y de los trascendentalistas estadounidenses. La *Gītā* empezó así a adquirir en el mundo occidental la reputación de ser el texto más representativo del hinduismo. En su nuevo derrotero, la *Gītā* regresó a la vida intelectual de la India moderna. El punto de partida de esta trayectoria fue la impresión en Londres de su traducción inglesa.

En 1785, se publicó en Londres una traducción al inglés de la *Gītā* por Charles Wilkins, un orientalista británico que vivió en la India durante la administración de Warren Hastings. Después de su llegada a Bengala, alrededor de 1770, Wilkins administró la primera prensa gubernamental en Calcuta y también estableció la primera imprenta vernácula en la India (Kopf 1969: 20). Aunque fue elogiado como el europeo que llevó el arte tipográfico a Asia, tal empresa fue lograda con la ayuda de Panchanan, un herrero local. Pancha-

nan y Wilkins diseñaron las tipografías bengalíes. La habilidad de Wilkins en sánscrito le permitió traducir a los clásicos a este idioma y escribir una gramática. Sus trabajos como filólogo y epigrafista le ganaron un lugar en la Sociedad Asiática, un grado honorífico de la Universidad de Oxford, así como el título de caballero en 1833 (Kopf 1969: 27).

La traducción de Wilkins de la *Gītā* no fue más que una muestra de un proyecto más amplio: traducir el *Mahābhārata*. ¿Por qué eligió Wilkins la *Gītā* sobre cualquier otro extracto? La *Gītā* no era más que una parte del *Mahābhārata*, aquella larga y maravillosa épica. Las razones que subyacen en su elección de traducir y publicar la *Gītā* se revelaron en la correspondencia entre el traductor y su patrón Warren Hastings, el gobernador general en aquel momento. Hastings elogió la traducción en su carta al tribunal de los directores de la English East India Company, instando a la publicación del libro.

Wilkins escribió a Hastings que la *Gītā* uniría las diversas formas de plegarias de los hindúes al proyectar el monoteísmo, o la doctrina de la unidad de dios. La doctrina de la *Gītā* estaba en oposición a los sacrificios idólatras de los hindúes y de su culto a las imágenes. La *Gītā* serviría para socavar los principios inculcados por los *Vedas* y, así, se acabaría con el politeísmo. Hastings confirmó en su carta que la *Gītā* contenía una teología que correspondía exactamente con la fe cristiana y que ilustraba, incluso con mayor fuerza, sus doctrinas fundamentales. La publicación del libro conciliaría aún más a los nativos indios con la benevolencia del gobierno británico, agregó Hastings (Sharpe 1985: 8-10).

Así, la traducción de Wilkins reinventó la *Gītā* y procuró para el texto una nueva vida moderna. Dicha traducción entró al mundo intelectual alemán mediante los comentarios hechos por Johann Gottfried Herder y Friedrich Schlegel. En 1823, apareció la traducción al latín por August Schlegel. La *Gītā* en latín condujo a la consiguiente transigencia con el texto por parte de otros eruditos alemanes, sobre todo Wilhelm von Humboldt y G. W. Friedrich Hegel (Herling 2006). El siguiente hito en la historia editorial de la *Gītā* ocurrió durante la década de 1880, cuando comenzaría el proceso de creación de una biblia para un “nuevo” hinduismo.

Un libro para un “nuevo” hinduismo

En 1882, la traducción de la *Gītā* por Kashinath Trimbak Telang fue publicada como parte de la serie *Sacred Books of the East* (*Libros sagrados del Oriente*),

editada por Max Müller y publicada entre 1879 y 1910 por la imprenta de la Universidad de Oxford con fondos del gobierno británico de la India (Sinha 2010: 305). En ese mismo año, estalló una controversia en Calcuta sobre algunos aspectos del hinduismo. El *casus belli* eran seis cartas sobre la idolatría y el hinduismo escritas por el clérigo escocés William Hastie (1842-1903), publicadas en un periódico y dirigidas a los hindúes universitarios. Las cartas de Hastie provocaron una respuesta por parte de Bankim Chandra Chatterji (1838-1894), uno de los primeros graduados de la Universidad de Calcuta. Chatterji, quien estaba familiarizado con las escuelas filosóficas alemanas e inglesas del siglo XIX, se permitió responder a Hastie, quien se había formado en Escocia, los Países Bajos y Alemania.

Desde la ofensiva, Chatterji comentó en su respuesta (que apareció en el periódico *The Statesman* del 28 de octubre de 1882) que el hinduismo no se puso a la defensiva, sino que la ética hindú (*dharma*) era superior a la de todas las demás religiones. Chatterji explicó la idolatría con una analogía: si la rendición al ideal humano realizado en las obras de arte producía cierta admiración, entonces el homenaje al ideal divino se podía realizar mediante la adoración de ídolos (Ray 1991: 34-43). Con esta controversia, Chatterji comenzó su tarea de regenerar el hinduismo mediante estudios y publicaciones. El resultado fueron las obras *Kṛṣṇa charitra* (1886) y *Dharmatattva* (1888).

Por medio de estas obras, Chatterji retrató la figura de Kṛṣṇa como el hombre ideal: alguien que reinstauró la ética (*dharma*), un filósofo político, el más sabio y el personaje más grande de los hindúes. El *Brahman* sin manifestación de los *Upaniṣads* ahora se manifestaba en Kṛṣṇa como *Íśvara* (Dios). En este nuevo acto de creación de imágenes, Chatterji seleccionó únicamente aquellos detalles moralmente admisibles de la vida del niño Kṛṣṇa, tal como se relatan en los *Purāṇas*. Para la historia de Kṛṣṇa como hombre adulto, él confió en la *Mahābhārata*. Algunas ideas clave de la *Gītā* como *svadharma* (el deber heredado por un individuo) y *nishkama karma* (acción desinteresada) se convirtieron en los ideales centrales del nuevo hinduismo patriótico de Chatterji. Desafortunadamente, la muerte sorprendió a Chatterji, pero no antes de que él hubiera creado una biblia para los hindúes. La tarea inacabada de producir un comentario sobre la *Gītā* fue llevada a buen término por la próxima generación (Sri Aurobindo 1997).

Mientras que la trayectoria de interpretar la *Gītā* en la India ganaba credibilidad, su interpretación en Occidente abría nuevos caminos. Tras la traducción de Telang de 1882 apareció otra, en 1885, titulada *The Song Celestial*,

por Edwin Arnold, quien fue durante algún tiempo (1857-1860) el director del Deccan College, en Poona, donde conoció al filósofo estadounidense Ralph Waldo Emerson y a los teósofos (Sharpe 1985: 60-61). Pronto la *Gītā* alcanzó una posición inexpugnable como la “escritura” hindú preeminente, o el “libro sagrado” más representativo de los hindúes. A finales del siglo XIX y a principios del XX, la *Gītā* ya traducida e interpretada por los estudiosos occidentales se había convertido en parte esencial de la identidad del hinduismo. Se convirtió en la nueva biblia de un “nuevo” hinduismo. Pronto, la *Gītā* adquirió usos políticos.

La *Gītā*, un manual de los revolucionarios

La *Gītā* podría leerse como si justificara la violencia. Por esta razón, se volvió un soporte intelectual de los revolucionarios indios en su lucha contra el dominio británico. Este vínculo entre el terrorismo revolucionario de los extremistas indios y la *Gītā* se hizo tangible a finales del XIX y a principios del XX. Algunos de los actores, que emplearon los ideales de la *Gītā* para racionalizar la violencia política como un medio legítimo contra el gobierno británico, fueron los que pertenecían a la Escuela India de Anarquistas, dispersos por diferentes partes de la India y también de Europa.

De estos violentos revolucionarios pertenecientes a la diáspora india en Europa, los principales ideólogos fueron Shyamji Krishna Varma y Vinayak Damodar Savarkar. Varma intentaba combinar la filosofía de la *Gītā* con la de Herbert Spencer. Sin embargo, su proyecto de aprovechar la filosofía de Spencer de resistencia a la agresión con la filosofía de la *Gītā* nunca llegó a buen fin (Fischer-Tiné 2014: 25). Savarkar también aludió a la *Gītā* para justificar las acciones de Mangal Pandey en su historia de la *Primera guerra de Independencia de la India* (Savarkar 1947: 90). Pero Savarkar tampoco produjo un comentario sistemático sobre la *Gītā* (Chaturvedi 2010: 417-435). Declaró que ningún texto por sí mismo podía representar las diversas tradiciones del hinduismo (Chaturvedi 2010: 418). Así, correspondió a Tilak interpretar la *Gītā* con fines políticos; él justificó las acciones violentas contra el dominio británico en su interpretación (Brown 1958: 197-206).

Ciertos historiadores contemporáneos han rastreado el comienzo del nacionalismo hindú en la década de 1870 (Banerjee-Dube 2015: 238-241), y específicamente, a partir del asesinato de W. C. Rand, el comisario británico de la peste en la ciudad de Puna, en junio de 1897. Su asesinato por los hermanos

Chapekar fue una respuesta a los métodos humillantes adoptados por los oficiales británicos contra los hogares indios durante las inspecciones sanitarias. Unos días antes del asesinato, durante el festival de Shivaji en el mes de junio de 1897, Tilak justificó la acción violenta contra los oficiales británicos citando las palabras de Kṛṣṇa en la *Gītā*.

En un discurso público, Tilak argumentó que Kṛṣṇa había justificado la guerra, incluso hasta matar a los maestros, parientes y hermanos de uno. Dijo: “no circunscribas tu visión como una rana en un pozo. Sal del código penal, entra en la esfera sublime de la *Bhagawat Gītā*, y considera los logros de los grandes hombres” (Noorani 2005: 116). El texto de este discurso fue publicado el 15 de junio de 1897 en el periódico *Kesari* y, una semana más tarde, Rand fue asesinado. Tilak fue acusado de incitar el descontento contra el gobierno británico bajo la sección 124A del Código Penal de la India y fue condenado a prisión. Volvió a tener problemas con la ley en 1908 y, de nuevo, fue sentenciado a la cárcel.

Entre 1908 y 1914, durante su segundo periodo de encarcelamiento en Mandalay, Tilak preparó un comentario sobre la *Gītā* y completó su redacción en 1911. El texto fue publicado como *Bhagavat Gītā Rahasya: Karma Yoga Śāstra* (1915); en él se hacía énfasis en la acción enérgica. El comentario de Tilak de la *Gītā* surgió como una justificación intelectual y religiosa de la violencia política por parte de los revolucionarios indios contra los funcionarios del gobierno británico. La interpretación de Tilak era, sin embargo, un obstáculo para Mohandas Gandhi, quien abogaba por la no violencia activa. Por lo tanto, se hacía necesaria una reinterpretación de la *Gītā* muy diferente de la de Tilak.

La *Gītā* de Gandhi

La interpretación de Gandhi de la *Gītā* tenía una intención polémica muy clara. Su objetivo era menoscabar el lenguaje político que empleaba Tilak para justificar la violencia política (Chakrabarty; Majumdar 2010: 335-353). El proyecto polémico de Gandhi contra los extremistas indios había comenzado ya en 1909, cuando escribió y publicó un tratado llamado *Hind Swaraj (Indian Home Rule)*. Este tratado dialógico era sobre todo una crítica contra la civilización occidental moderna. El tratado también hacía hincapié en la lucha no violenta para lograr la Independencia (*swaraj*) de la India. Este camino de la no violencia era una tercera vía dentro de la política de la resistencia anticolonial. Hasta entonces existían dos opciones de resistencia. La primera era la

vía moderada de entregar peticiones al gobierno británico pidiendo derechos civiles y políticos para el pueblo indio. La segunda era el camino de acción violenta dirigida por la facción extremista dentro de la organización conocida como el Congreso Nacional Indio.

La escritura del *Hind Swaraj* fue consecuencia de una serie de intensas discusiones que Gandhi mantuvo con los principales ideólogos del cenáculo anarquista indio en Londres sobre el uso de la violencia como un método de resistencia política (Hunt 1993: 88-90). La causa inmediata para escribir el *Hind Swaraj* fue el desafortunado asesinato de sir Curzon Wylie en julio de 1909 por parte de Madan Lal Dhingra, en Londres. El acto de Dhingra fue justificado en *The Indian Sociologist*, un periódico publicado en Londres por los anarquistas. La febril intensidad de esas discusiones entre Gandhi y los anarquistas se hizo evidente por el hecho de que este escribió 40 de las 275 páginas de *Hind Swaraj* con su mano izquierda a bordo de un barco cuando regresaba de Londres a Sudáfrica a finales de 1909 (Gandhi 1997: XIV).

Al interpretar la *Gītā* como un texto de la noviolencia, Gandhi continuaba su polémico proyecto iniciado en *Hind Swaraj*. Como un estudioso de la *Gītā*, se esforzó mucho, tal vez demasiado, para tratar de resolver las contradicciones entre su propia filosofía de la *ahimsa* (la noviolencia) y lo que la *Gītā* parecía sugerir literalmente: una filosofía que justifica la violencia. La interpretación de Gandhi de la *Gītā* avanzó simultáneamente con su estudio del texto, que fue metódico e intenso (Parel 2007: 180-182). Su descubrimiento de la *Gītā* y su modo de estudiarla son dignos de mención. Cabe destacar que Gandhi descubrió la *Gītā* en Londres (1889), por medio de una traducción al inglés (Gandhi 1927: 57-59) hecha por Edwin Arnold.

Algunos años más tarde, en 1903, el conocimiento de Gandhi del sánscrito llegó a ser suficiente para permitirle leer la *Gītā* en el original. Cuando fue a prisión durante 1922-1924, Gandhi comenzó a escribir sobre la *Gītā*. Al igual que su adversario hermenéutico Tilak, Gandhi utilizó su periodo en prisión para emprender un estudio profundo y amplio de las religiones, como es evidente en su lista de lecturas. Su estudio sistemático de la *Gītā* produjo una concordancia de vocablos, que completó en 1924, titulada *Gītā padartha kosha*.

Gandhi divulgó sus estudios sobre la *Gītā* en forma de conferencias a los residentes del Satyagraha Ashram, entre el 24 de febrero y el 27 de noviembre de 1926. Estas conferencias en Gujarati se publicaron como *Anasakti Yoga*, donde el término *anasakti* refleja el énfasis en actuar sin apegos: ni a la acción ni a los frutos de su acción (Suhred 2011: 75). En 1930 se publicó *Anasakti*

Yoga y fue traducido al inglés por Mahadev Desai, el secretario de Gandhi, con una larga introducción suplementaria con el título “El evangelio de la acción desinteresada o la *Gītā* según Gandhi”. Según la interpretación de Gandhi, la *Gītā* instaba al lector a que realizara su deber (*karma*) sin apego a los frutos de la acción. Tal interpretación es textualmente sostenible, a diferencia de la filosofía de la noviolencia (*ahimsa*), que Gandhi imponía sobre la *Gītā*. En efecto, que la *Gītā* propugne una filosofía de la *ahimsa* no es sostenible, al menos no textualmente.

Un intercambio que tuvo lugar entre Gandhi y el erudito budista Dharma-nand Kosambi reitera la inutilidad del intento polémico de Gandhi (Kosambi 2010: 224-225). Después de salir de la cárcel, en febrero de 1924, Gandhi se encontró con Kosambi para conversar sobre la *Gītā*. Kosambi le dijo que estaba en desacuerdo con él sobre que la *Gītā* expusiese la noviolencia. La interpretación de Tilak le parecía más lógica, continuó. Este erudito budista insistió en que era incorrecto basar la doctrina de la noviolencia en la *Gītā*. Gandhi se le opuso diciendo que entendía la *Gītā* de manera diferente, y que la interpretación de Tilak podía no ser aceptable para todos.² Entonces, Kosambi le comentó que la discusión sobre las diversas interpretaciones de la *Gītā* era tarea de los eruditos. Le aconsejó que dejara que los eruditos discutieran sobre los varios sentidos del texto. Y añadió que Gandhi debería más bien demostrar con su propio ejemplo cómo podría ejercerse la política por el camino de la noviolencia. Al escuchar esto, Gandhi cambió abruptamente el tema de la conversación.

Esta anécdota refleja la renuencia de Gandhi a prestar atención a un sabio consejo porque aspiraba a ser ambos: un intérprete de la *Gītā* y un soldado de la *ahimsa*. Reinterpretar la *Gītā* era una aspiración que, desafortunadamente, llevaría a Gandhi a una urdimbre de contradicciones hermenéuticas. Esas contradicciones, que él no fue capaz de resolver, lo frustraron, como es evidente en el siguiente pasaje de una de sus conferencias sobre la *Gītā*, ofrecida el 4 de marzo de 1926 en el Ashram Satyagraha, a orillas del río Sabarmati.

Cuando estaba en Londres, tuve conversaciones con muchos revolucionarios. Shyamji Krishna Varma, Savarkar y otros solían decirme que la *Gītā* y la *Rāmāyaṇa* enseñaban todo lo contrario de lo que dije. Sentí entonces cuánto mejor hubie-

² Ciertamente, la palabra *ahimsa* aparece en la *Gītā* al menos tres veces: capítulo 10, verso 5; capítulo 13, verso 7; y, capítulo 16, verso 2. No obstante, el énfasis del texto no está en la *ahimsa* o la filosofía de la noviolencia.

ra sido si el sabio Vyāsa no hubiera tomado la guerra como una ilustración para inculcar el conocimiento espiritual. Cuando los hombres tan altamente eruditos leen este significado en la *Gītā*, ¿qué podemos esperar de la gente común? Si lo que describimos como la esencia de todos los śāstras, como uno de los *Upaniṣads*, puede interpretarse con un significado tan erróneo, habría sido mejor si el santo Vyāsa hubiese tomado otra ilustración más efectiva para enseñar verdades sagradas (Gandhi 1958-1994: 82).

Si Gandhi buscaba desesperadamente una justificación hindú para la noviolencia, más allá del principio jainista de la *ahimsa*, no tenía que ir más allá del consejo de Bhīṣma a Yudhishtira en la *Anushasan Parva* de la *Mahābhārata*. En esta conversación, Bhīṣma dice a Yudhishtira que la *ahimsa* es el mayor principio de la ética, así como también el poder más grande, el mayor sacrificio, la mayor felicidad y la gran verdad. Esta conversación sobre las ventajas de la *ahimsa* tiene lugar al final de la guerra devastadora en Kurukshetra. Las moralejas dibujadas al final de una lección, no *a priori* sino *a posteriori* de la experiencia, son a menudo más creíbles. No obstante, la conversación entre Kṛṣṇa y Arjuna, que es el contenido de la *Gītā*, tiene lugar antes del comienzo de la guerra. Ahí, Kṛṣṇa justificaba la necesidad de la violencia.

La confianza obstinada de Gandhi en la *Gītā* tuvo otro resultado desastroso: le condujo al atolladero de percepciones erróneas sobre el sistema de castas. Hay algunas instancias que reflejan su entendimiento del sistema de castas. Una de las observaciones más asombrosas se encuentra dentro del *Proyecto de Constitución del Ashram Satyagraha* (redactado antes del 20 de mayo de 1915). Allí, dice Gandhi: “la disciplina del sistema de castas parece no haber hecho ningún daño al país; más bien al contrario. No hay ninguna razón para creer que comer en compañía promueva la fraternidad, ni lo más mínimamente” (Brown 2008: 109). Uno se pregunta cómo un observador agudo de las realidades sociales como Gandhi podría estar tan confundido, a menos que se considere la posibilidad de su ofuscación voluntaria.

La respuesta está en el apego de Gandhi a la *Gītā*, su interpretación acrítica del texto y la consiguiente confianza en la filosofía del sistema de castas (*varṇa*) contenida en él. Un lector de la *Gītā* notará que Kṛṣṇa explica el sistema de cuatro castas (*chaturvarṇa*) como su propia creación, en el verso (*śloka*) 13 del capítulo 4 de la *Gītā*. Además, Kṛṣṇa se absuelve de cualquier responsabilidad como agente de cambio. Gandhi aceptó sin crítica esta idea ambigua de la agencia divina en su interpretación de la *Gītā*, cuando dijo que

Kṛṣṇa es “[...] el autor y no su autor, es decir, su misterio [está] más allá del entendimiento humano” (Gandhi 1958-1994: 180). Esta manera de interpretar la *Gītā* atraparía a Gandhi y lo ataría en nudos, una y otra vez.

La creencia ciega de Gandhi en las doctrinas de la *Gītā*, especialmente las de *karma* y de *varṇa*, lo condujo a una trampa metafísica durante una discusión que tuvo con un erudito brahmán llamado Indanturutil Nambiatiri en el sur de Kerala (1925), en el contexto del Vaikom Satyagraha contra prácticas sociales discriminatorias (Parekh 1999: 243). Nambiatiri comenzó el debate aclarando las suposiciones de Gandhi. El brahmán le preguntó si creía en la ley de *karma* y en la reencarnación. Cuando Gandhi respondió afirmativamente, Nambiatiri respondió que ciertas personas nacieron en la casta oprimida debido a su mal *karma* en su vida anterior. Ante tal razonamiento, Gandhi, sin ningún argumento sólido, solo atinó a suspirar de frustración por la astuta lógica. Al admitir su credulidad en la filosofía de *karma* y *varṇa*, Gandhi ya había aprobado como correctos y verdaderos los principios fundamentales en que se basaba el sistema de castas.

La *Gītā* como un texto del conservadurismo social

A diferencia de Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar advirtió que participar en tales debates con los hindúes de casta en su propio lenguaje metafísico de *karma* y *varṇa* era un ejercicio inútil. Más bien, la misma santidad de las śāstras hindúes tenía que ser desafiada, incluso la *Gītā*, que adquiriría una centralidad cada vez mayor. La interpretación gandhiana de la *Gītā* lamentablemente carecía del sentido crítico que Ambedkar exhibió en su lectura del mismo texto. Ambedkar observó con agudeza que la *Gītā* era en verdad un texto del *status quo* para sostener el sistema de castas; o, lo que es peor, un tratado contrarrevolucionario disfrazado bajo la apariencia de una filosofía de acción. Y la acción (*karma*) estaba intrínsecamente relacionada con la ocupación de cada uno, la ocupación a su vez estaba determinada por la casta, y la casta era determinada por nacimiento (Ambedkar 2007: 153-156). Ambedkar estaba seguro de que la *Gītā* proporcionaba poco más que una base filosófica para el sistema de castas y una guía para garantizar su observancia (Pandit 1992: 1064).

Pero ¿verdaderamente justifica la *Gītā* el sistema de castas? Literalmente, sí. Los versos (*ślokas*) 41 al 48 del capítulo 18 vinculan la ocupación con las cualidades intrínsecas (*guṇas*), que se clasifican como *sattva*, *rajas* y *tamas*.

Asimismo, la referencia más crítica que conecta la ocupación y la cualidad intrínseca con el nacimiento es *śloka* 32 del capítulo 9³ (Sastry 1977: 257). Este verso alude explícitamente a aquellos nacidos de un útero corrompido: mujeres, *vaiśyas* (casta de los comerciantes) y *śudras* (los más oprimidos dentro del sistema de castas). Es decir, la *Gītā* explícitamente justifica el sistema de castas por nacimiento. Por lo tanto, el análisis y la evaluación de Ambedkar están suficientemente respaldados por el texto de la *Gītā*.

Gandhi y Ambedkar sobre el sistema de castas

Según David Hardiman y Anil Nauriya, las opiniones de Gandhi sobre el sistema de castas cambiaron durante un periodo de tres décadas, especialmente después del intenso debate de este con Ambedkar (Hardiman 2007: 126-127 y Nauriya 2006: 1835-1838). Sin embargo, una lectura detenida de las cambiantes perspectivas de Gandhi sobre el sistema de castas no demuestra una evolución consistente en su pensamiento sino, más bien, una ofuscación. Ya habíamos mencionado que en 1915 Gandhi afirmó que la disciplina del sistema de castas no parecía haber causado ningún daño al país, y que no había ninguna razón para creer que comer en compañía promoviera la hermandad. Un año después, aconsejó que el matrimonio se restringiera dentro de la casta. Pero en 1935 tales puntos de vista se habían alterado considerablemente, como es evidente en el texto de Gandhi *Caste Must Go*, donde alentó a comer juntos y el matrimonio entre diferentes castas sin compulsión alguna. Así, Gandhi se acercaba paulatinamente a las opiniones de Ambedkar. Sin embargo, en su respuesta a la conferencia de Ambedkar titulada *Annihilation of Caste* ('Aniquilación del sistema de castas'), Gandhi insistía en que la ley de *varṇa* (o castas) enseñaba que uno debía ganar el pan siguiendo la profesión ancestral (Ambedkar 2014: 326). De esta manera, Gandhi continuó adherido, incluso en el año 1936, a la relación entre el nacimiento y la ocupación.

¿Cómo se explican estas contradicciones en las percepciones de Gandhi sobre el sistema de castas? En primer lugar, están las razones de conveniencia política (Parekh 1999: 228-271). Para luchar contra el dominio imperial bri-

³ *mām hi pārtha vyaśritya yeapi syuḥ pāpayonayaha
striyo vaiśyāstathā śūdrāsteapi yānti parām gatim.*

[O Hijo de Prtha, Arjuna, al refugiarse completamente en Mí, aun los nacidos de vientre corrompido, mujeres, *vaiśyas* (mercaderes), y *śudras* (los de casta oprimida) alcanzan la Liberación.] (Traducción nuestra.)

tánico, una India unida era esencial. Esto requirió que la sociedad hindú no se dividiera por las líneas de casta. En segundo lugar, Gandhi quería que los “hindúes de casta” actuaran contra el problema de la intocabilidad. Tal política de acción dejó muy poca agencia para las castas más oprimidas (*dalits*). La organización que Gandhi fundó para combatir el sistema de castas era el Harijan Sevak Sangh. Pero esta organización estuvo paradójicamente dominada casi exclusivamente por los hindúes de casta. De manera similar, casi ningún *dalit* fue jamás nominado al Comité de Trabajo del Congreso Nacional de la India —el partido político con mayor influencia en la India a lo largo del siglo xx—. Ya que Gandhi estaba rodeado a menudo por los hindúes de casta, invirtió tiempo y energía considerables para mitigar sus temores sobre las consecuencias de los actos que rompieran las barreras de casta. En tercer lugar, se debe agregar el apego de Gandhi a la *Gītā*. La *Gītā* justificó el sistema de castas, la relación entre la ocupación y las cualidades intrínsecas, así como la relación entre la ocupación y el nacimiento.

La *Gītā* claramente relaciona el deber (*dharma*) según la profesión, y la profesión con el nacimiento. Cuando Kṛṣṇa afirma, en la *śloka* 8 del capítulo 4 de la *Gītā*, que él aparecería época tras época con el fin de reinstaurar la justicia (*dharma*), hay que entender que Kṛṣṇa, como ser supremo, habrá de aparecer para reforzar el conservadurismo social y no como un agente del cambio social y progresivo. El apego de Gandhi a la *Gītā* y su carencia de sentido crítico como lector del texto lo condujeron hacia una confusión en la comprensión de la realidad del sistema de castas. La siguiente frustración fue evidente en su “Prólogo” a *Varṇavyavastha*, escrito en 1945, (Gandhi 1958-1994: 22), donde Gandhi reconoció su incapacidad para ubicar en la sociedad contemporánea el sistema de castas tal como se lo menciona en la *Gītā* (Palshikar 2015: 48). En efecto, Gandhi encontró en la *Gītā*, mediante su propia interpretación, un sistema idealizado de castas.

Coda

Este estudio ha explicado cómo la *Gītā* se convirtió en el texto más representativo del hinduismo en la India moderna. La ascendencia de la *Gītā* en esta época comenzó en 1785, con la traducción de Charles Wilkins del sánscrito al inglés. El impulso a esa traducción se debió en parte a ciertos contenidos de la *Gītā* que concordaban con las creencias monoteístas del cristianismo europeo. Esta coincidencia de creencias religiosas, la reputación del traductor, el

tamaño sucinto del texto, así como el poder de la imprenta popularizaron la *Gītā* como un libro que contenía todas las doctrinas centrales del hinduismo. La *Gītā* ganó una credibilidad singular entre los hombres de letras en Europa y América durante el último cuarto del siglo XIX como la biblia de los hindúes.

La autoridad que la *Gītā* ganó en el mundo occidental permitió a ciertos hindúes patrióticos justificar por medio de citas textuales sus actos de violencia revolucionaria contra el dominio británico. Gandhi trató de detener este proyecto e hizo el intento de reinterpretar la *Gītā* como un texto de la noviolencia. Fue advertido más de una vez en contra de una lectura tan forzada del texto por reputados estudiosos del sánscrito. No obstante, Gandhi prosiguió con su interpretación. Al proceder con una interpretación forzada, cometió errores, no una vez sino dos. La interpretación de la *Gītā* como si fuera un texto que contiene la filosofía de la noviolencia parece ser menos que sostenible. Si este fue su primer error, el segundo no fue menos grave. La *Gītā*, que para Gandhi era un libro sagrado, de hecho, sí contiene una justificación del sistema de castas. Su enorme confianza en la *Gītā* lo llevó a admitir la justificación del sistema de castas, y consecuentemente siguió creyendo en la rectitud de dicho sistema. Estos dos errores de interpretación muestran que la intención del lector se desvinculó del texto. Así, la *Gītā* según Gandhi es también un caso de sobreinterpretación.

Bibliografía

- AMBEDKAR, Bhimrao Ramji (2007). *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches*, ed. D. C. Ahir. Delhi, B.R. Publishing Corporation.
- AMBEDKAR, Bhimrao Ramji (2014). *Annihilation of Caste*. New Delhi, Navayana.
- BANERJEE-DUBE, Ishita (2015). *A History of Modern India*. New Delhi, Cambridge University Press.
- BROWN, Judith (2008). *Mahatma Gandhi: The Essential Writings*. New Delhi, Oxford University Press.
- BROWN, Mackenzie (1958). "The Philosophy of Bal Gangadhar Tilak: Karma vs. Jnana in the *Gītā Rahasya*", *The Journal of Asian Studies*, vol. 17, núm. 2: 197-206.
- CHAKRABARTY, Dipesh, y Rochona MAJUMDAR (2010). "Gandhi's *Gītā* and Politics As Such", *Modern Intellectual History*, vol. 7, núm. 02: 335-353.
- CHATURVEDI, Vinayak (2010). "Rethinking Knowledge with Action: V. D. Savarkar, the Bhagavad *Gītā*, and Histories of Warfare", *Modern Intellectual History*, vol. 7, núm. 02: 417-435.
- FISCHER-TINÉ, Harald (2014). *Shyamji Krishna Varma: Sanskrit, Sociology and Anti-imperialism*. New Delhi, Routledge.

- GANDHI, Mohandas Karamchand (1927). *The Story of my Experiments with Truth*. Ahmedabad, Navajivan.
- GANDHI, Mohandas Karamchand (1958-1994). *Collected Works of Mahatma Gandhi [CWMG]* vol. 37. Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting-Government of India.
- GANDHI, Mohandas Karamchand (1997). *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. Anthony Parel. New Delhi, Cambridge University Press.
- HARDIMAN, David (2007). *Gandhi in his Times and Ours*. New Delhi, Permanent Black.
- HERLING, Bradley L. (2006). *The German Gītā: Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778-1831*. New York, Routledge.
- HUNT, James (1993). *Gandhi in London*. Virginia, Nataraj Books.
- KOPF, David (1969). *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- KOSAMBI, Meera (ed.) (2010). *Dharmānand Kosambi: The Essential Writings*. New Delhi, Permanent Black.
- MOHANTY, Jitendra Nath (2000). *Classical Indian Philosophy*. Plymouth, United Kingdom, Rowman & Littlefield Publishers.
- NAURIYA, Anil (2006). “Gandhi’s Little-known Critique of Varṇa”, *Economic and Political Weekly*, 13 de mayo: 1835-1838.
- NOORANI, Abdul Ghafoor (2005). *Indian Political Trials 1775-1947*. New Delhi, Oxford University Press.
- PALSHIKAR, Suhas (2015). “Ambedkar and Gandhi: Limits of Divergence and Possibilities of Conversation”, *Economic and Political Weekly*, vol. 50, núm. 15: 45-50.
- PANDIT, Nalini (1992). “Ambedkar and the Bhagawat Gītā”, *Economic and Political Weekly*, vol. 27, núms. 20-21: 1063-1065.
- PAREKH, Bhikhu (1999). *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi’s Political Discourse*. New Delhi, Sage.
- PAREL, Anthony (2007). *Gandhi’s Philosophy and the Quest for Harmony*. New Delhi, Cambridge University Press.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (2010). *The Bhagavad Gītā*. Noida, India, Harper Collins.
- RAY, Ajit (1991). “Bankim Chandra Chatterji’s New Hinduism and the Bhagavad Gītā”, en Robert N. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gītā*. Delhi, Sri Satguru Publications: 34-43.
- SASTRY, Alladi Mahadeva (1977). *The Bhagavad Gītā with the Commentary of Sri Sankarācharya*, traducción directa del sánscrito al inglés por Alladi Mahadeva Sastry. Madras, Samata Books.
- SAVARKAR, Vinaiak Dāmodar (1947). *The Indian War of Independence, 1857*. Bombay, Phoenix Publications.
- SHARPE, Eric J. (1985). *The Universal Gītā: Western Images of the Bhagavad Gītā - a Bicentenary Survey*. Illinois, Open Court Publishing Company.
- SINHA Miksha (2010). “Corrigibility, Allegory, Universality: A History of the Gītā’s Transnational Reception, 1785-1945”, *Modern Intellectual History*, vol. 7, núm. 2: 297-317.

SRI Aurobindo (1997). *Essays on the Gītā. Complete Works of Sri Aurobindo*, vol. 19. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

SUHRUD, Tridip (2011). “Gandhi’s Key Writings: In Search of Unity”, en Judith Brown y Anthony Parel (ed.), *The Cambridge Companion to Gandhi*. New Delhi, Cambridge University Press: 71-92.

Swaha Das

Tiene grado de Maestría en Estudios Políticos de Jawaharlal Nehru University, Delhi, India, actualmente es Assistant Professor y consejera del Gandhi Study Circle en Indraprastha College, Delhi, India.

Hari Nair

Es doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México; actualmente es docente de Historia en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales del Birla Institute of Technology and Science, Pilani, India.

Yogendra ‘Swaraj’ Sharma

Es doctor en Letras Españolas por la Universidad Nacional Autónoma de México; actualmente es el coordinador del módulo Sur de Asia en el Programa Universitario en los Estudios sobre Asia y África de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La literatura enfrentada a la total pérdida de humanidad en episodios del siglo xx

Literature Confronted by the Total Loss of Humanity in the 20th Century's Episodes

María de las Nieves Ibáñez Ibáñez

Universidad Azad Islámica

Sector Norte, Teherán. Irán

nievesibez@yahoo.es

orcid.org/0000-0002-0161-2047

Resumen: La primera mitad del siglo xx ha sido testigo en Europa de luctuosos episodios donde se ha clausurado aquello que entendemos por humanidad. En este artículo se abordará cómo la literatura, o lo mejor de ella —hecha por supervivientes de los campos de exterminio nazi, de los campos franceses, de aquellos que, desgarrados y a la vista de todos, vivieron el progreso del mal, como Victor Klemperer—, ante la dificultad de plasmar el horror y la degradación del ser humano, se apropia de géneros próximos a lo real —el reportaje o la crónica, el diario, el ensayo—, y así contraponer al horror la necesidad de dejar testimonio de una realidad ajena a la experiencia humana buscando que, en última instancia, no vuelva a repetirse. Sirvan de ejemplo: Primo Levi, en *Trilogía de Auschwitz*; Max Aub, en *Campo francés*; Victor Klemperer, en sus *Diarios*; y Jean Améry, en *Más allá de la culpa y la expiación...*

Palabras clave: Tercer Reich, Primo Levi, Victor Klemperer, Jean Améry, Max Aub, diario, crónica, ensayo

Abstract: The first half of the 20th century has witnessed tragic episodes in Europe where the topic understood as humanity has been closed down. This article addresses the way literature, or the best of it —written by the survivors at the Nazi death camps, French camps, those who, broken and in front of everyone's eyes, experienced the progress of evil, like Victor Klemperer— in the light of the difficulty to depict the horror and the decline of the human being, takes charge of genres close to the real —the report or the chronicle, the diary, the essay— and it opposes to horror the necessity of stating an unrealistic human experience in order to, ultimately, prevent it from happening again. As examples we can mention: Primo Levy in *Auschwitz Trilogy*;

Max Aub in *French Camp*; Victor Klemperer in *Diaries*; Jean Améry in *Beyond Guilt and Atonement...*

Keywords: Third Reich, Primo Levi, Victor Klemperer, Jean Améry, Max Aub, diary, chronicle, essay

Recibido: 21 de mayo de 2019

Aceptado: 18 de noviembre de 2019

1. Introducción

La frase del filósofo Theodor W. Adorno “escribir un poema después de Auschwitz es barbarie” (Adorno 2010: 482) solo resulta comprensible si partimos de que Auschwitz —metonimia de la aniquilación de millones de seres humanos llevada a cabo de modo industrial en los campos de concentración y de exterminio nazis— es una quiebra irreparable en la historia de la civilización (Adorno 1984; Grass 1990; Zamora 2010), porque todo pensamiento racional se resiste, vencido e impotente de antemano, frente a la inconmensurabilidad de esa “experiencia” humana, pues “la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo mucho peor que la muerte” (Zamora 2010: 250). Ríos López (2016) nos recuerda, sin embargo, que, contra la experiencia de la muerte y la aniquilación de los cuerpos, pervive la experiencia del superviviente que pasa a convertirse en testigo no solo de Auschwitz, del exterminio del hombre, antes reducido a mero despojo en el universo concentracionario o en el *Lager* en la Alemania del Tercer Reich, sino también de la persecución omnimoda, de las vejaciones sufridas por extranjeros de todas las nacionalidades en los campos franceses de concentración que creó el gobierno colaboracionista de Vichy, en muchos casos antesalas de Auschwitz, o del desangrante día a día de las *Judenhaus* de Dresde a las que se vio abocado el filólogo judeoalemán Victor Klemperer.

En el presente artículo veremos cómo Primo Levi (en *Trilogía de Auschwitz*), Victor Klemperer (en *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941. Diarios 1942-1945*), Jean Améry (en *Más allá de la culpa y la expiación*) y Max Aub (en *Campo francés*) se aferran a los géneros de lo real —el reportaje o la crónica, el diario, el ensayo y el guion cinematográfico (“una vez más, cronista” (Aub 1998: 4), dirá Max Aub)— para, en mayor o menor medida, tratar de dejar constancia de la experiencia de lo inconcebible, y que su testimonio sirva para que la barbarie y el horror no vuelvan a repetirse.

2. El testimonio como imperativo

Esta necesidad compulsiva de contar nace en parte de la responsabilidad moral hacia lo intestimoniabile (Agamben 2000), es decir, “der Muselmann” (el musulmán),¹ “como designaba la jerga del *campo* al prisionero que se abandonaba y era abandonado por los camaradas, no poseía ningún resquicio de conciencia donde bien y mal, nobleza y vulgaridad, espiritualidad y no espiritualidad se pudieran confrontar. Era un cadáver vacilante, un haz de funciones físicas en su agonía” (Améry 2001: 63). La urgencia de que el mundo conozca la monstruosa atrocidad de que fueron testigos como esclavos en los campos de concentración del Tercer Reich para impedir repeticiones, sirve de acicate a Primo Levi que, al poco de regresar de la misma muerte, comienza a escribir *Si esto es un hombre*, la primera parte de *Trilogía de Auschwitz*.² Sin descanso, relata una y otra vez su historia a todo aquel que la quiere oír, porque, tanto en el campo como después, es un impulso inmediato y violento que rivaliza incluso con la necesidad de comer: un poco como si quisiera conjurar un sueño que constantemente lo asalta a él y a la mayoría de sus compañeros en mitad de la noche, provocándole un *dolor desolado*: “la escena repetida de la narración que se hace y nadie escucha” (Levi 2015: 87).

Ese mismo acuciante deseo de dar testimonio puebla las páginas de los *Diarios* de Klemperer, ilustre romanista, que, pese a las penurias sufridas bajo la égida nazi en Dresde, donde antes fue catedrático, evita la deportación por estar casado con la aria Eva Schemmler. En la entrada del 11 de junio de 1942 anota: “Ayer, y hoy todo el día, he estado muy hundido; peligro de muerte cada vez más angustioso, estrangulamiento cada vez mayor, atroz inseguridad: todo me pesaba como una losa [...]. Hay que continuar, también en estas circunstancias. [...] y continuaré con esta osadía del diario. Quiero dar testimonio hasta el final” (Klemperer 2003b: 123-124), título que, de hecho, encabeza los *Diarios* entre 1933 y 1945, desde la ascendencia nazi hasta su debacle y fin de la guerra.

¹ “La explicación más probable remite al significado literal del término árabe *muslim*, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios” (Agamben 2000: 45).

² *Si esto es un hombre*, libro escrito en 1946. *La Tregua*, segunda parte, escrita entre diciembre de 1961 y noviembre de 1962 y, la tercera, *Los hundidos y los salvados*, escrita en 1986. Aquí se cita la edición de 2015, que recopila las tres obras en un mismo volumen.

3. Testimonio: crónica, diario, ensayo

Primo Levi, en su crónica *Si esto es un hombre*,³ y Victor Klemperer, en sus *Diarios*, optan por géneros de lo real, el primero se vale de un estilo directo y sobrio, casi aséptico, ajeno a todo sentimentalismo, para relatar el horror cotidiano, el olvido de la condición humana de los prisioneros en los campos de Buna-Monowitz, dependiente de Auschwitz. Registra, como si de una cámara se tratara: “Fui ojo, vi lo que doy”, dice Max Aub en su *Campo francés* (1998: 4).⁴ Para escribir su testimonio sobre Auschwitz utiliza como modelo los informes semanales que hacía en la fábrica, en un conato de máxima de claridad y precisión informativa, pues pensó que su palabra “resultaría tanto más creíble cuanto más objetiva y menos apasionada fuese; solo así el testigo en un juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno para el juez” (Levi 2015: 217); “un despojamiento que tiene mucho de actitud moral”, señala Antonio Muñoz Molina⁵ en *Primo Levi: el testigo sin descanso*, porque, añade, “El horror no necesita ser enfatizado ni subrayado: la eficacia del relato de Primo Levi resiste precisamente en el contraste entre las experiencias infernales que cuenta y la limpidez pudorosa de su escritura” (Levi 2015: 17).

En los *Diarios* de Klemperer también apreciamos la inmediatez de Levi, su tono de cronista, pero, contra la asepsia intencionada de este, se transparentan la amargura, la desesperanza y el dolor al relatar cómo, a la vez que se tambalean los pilares de la civilización, se va estrechando el cerco en torno a los judíos de Dresde: la expulsión de sus casas y la expropiación de sus bienes y capitales; la obligación de llevar la estrella de David prendida a la ropa, las palizas y maltratos de la Gestapo, la prohibición de montarse en los tranvías, tener mascotas, máquinas de escribir, papel; el robo de ropa y comida y un largo etcétera, hasta las deportaciones, primero de los judíos y, después, con cualquier excusa, de los que viven en matrimonio mixto,⁶ los suicidios forzados o por desesperación, y la muerte. Deja constancia sin mayor alharaca —no es testigo directo— del exterminio de los judíos de Hungría, del gueto de Varsovia y de su rebelión fallida, de las deportaciones a Polonia..., pero

³ Escrito en 1946.

⁴ *Campo francés* es la cuarta entrega de “El laberinto mágico”, título general del enorme fresco de la Guerra Civil española que compuso Max Aub en seis libros: *Campo cerrado* (1), *Campo abierto* (2), *Campo de sangre* (3), *Campo del moro* (5), *Campo de los almendros* (6).

⁵ Antonio Muñoz Molina escribe el prólogo de *Trilogía de Auschwitz*.

⁶ Cuando uno de los integrantes del matrimonio es “aria”. Al principio da cierta seguridad a los judíos, pero no será por mucho tiempo.

también nos habla de la falta de noticias de aquellos deportados de Dresde a Theresienstadt,⁷ que solo podía significar su muerte, de la llegada constante de urnas con los restos de los deportados “privilegiados” y, aquí, el duelo y la compasión se mezclan con la vergüenza de su alegría de seguir vivo, aunque, bien sabe que solo es cuestión de tiempo para que le toque a él, “A ti te devoro el último” (2003a: 158), escribe Klemperer, parafraseando las palabras que le dijo el cíclope Polifemo a Ulises después de devorar a sus compañeros. Desde el rechazo y la indignación, también nos habla de la situación política de Alemania con el ascenso de Hitler en 1933, desde la desesperanza del curso de la guerra, pues con las victorias aliadas se encrucece el exterminio de judíos y no espera sobrevivir. La ironía y humor corrosivos copan sus análisis de los discursos de Goebbels y del mismo Hitler, de sus partes de guerra, del lenguaje superlativo y falaz con que el Tercer Reich obnubila a los alemanes, al punto que, a veces, le hacen incluso dudar a él. En sus *Diarios* hay, pues, parte de crónica, para nada desahogada, pero también un diario pormenorizado de su mundo espiritual, emocional, personal: indignación y rabia, amargura por cómo han clausurado su trabajo, su vida y la de miles de compatriotas judíos de los que sí da testimonio, pese a que, al nombrarlos, los está condenado a muerte, igual que a sí mismo, a Eva, su mujer, y a la también aria Annemarie Köhler, quien esconde sus *Diarios* en su casa de Pirna. Tiene constantes altibajos: el miedo a que lo que escribe le pueda llevar a un campo de concentración, miedo “frente al crimen insidioso y furtivo, [...] puro miedo a morir” (Klemperer 2003b: 380), pero también el “sentimiento del deber de escribir, es mi trabajo, mi oficio” (Klemperer 2003b: 17). Y la sensación agrídulce de *vanitas vanitatum*, porque no ha perdido del todo la esperanza de publicar mañana su *Curriculum* o la *Lingua Tertii Imperii*,⁸ que avanza en sus notas. Pero lo más importante es que en ningún momento ha dejado de sentirse un hombre, ni ha perdido o suspendido la capacidad de pensar, de reflexionar,

⁷ En Theresienstadt (en checo, Terezín), pequeña ciudad de Bohemia, había desde noviembre de 1941 un campo de concentración que, tras la evacuación de los habitantes, abarcó la ciudad entera. Primero sirvió como campo de concentración para los judíos del Protectorado de Bohemia y Moravia; desde comienzos de 1942, como gueto para judíos mayores de 65 años y para judíos “privilegiados” de Alemania, Austria y del “Protectorado”. Pero también fue el lugar donde se concentraban y por el que pasaban judíos destinados a los campos de exterminio. Hasta 1945 habían pasado por Theresienstadt unos 141 000 judíos; aproximadamente 35 000 murieron en la propia ciudad y solo 14 000 sobrevivieron.

⁸ *Lengua del Tercer Imperio*, aparecida en Alemania en 1947, estudia la perversión del idioma alemán en el periodo del Tercer Reich.

incluso de sentir, que se manifiesta, ya serena, ya desesperada, en un grito silencioso a lo largo de las miles de páginas que conforman sus *Diarios*.

Y ahí está la diferencia fundamental entre los *Diarios*, de Klemperer, y *Si esto es un hombre*, de Levi: el segundo nos hace partícipes, como en imágenes o fotogramas, de hechos y personas grabados a fuego en su memoria: una crónica minuciosa y distante que se aproxime a lo visto y vivido, porque, al contrario que Klemperer, todo pensamiento se reduce a la supervivencia durante el poco más de un año de su reclusión en el *Lager*; solo en ciertos momentos de tregua en el Ka-Be o algunos domingos de descanso, en el texto de Levi emerge la conciencia de la oscuridad. “Éramos viejos Häftlinge; nuestra sabiduría consistía en ‘no tratar de entender’, ni imaginarse un futuro, no atormentarse por cómo y cuándo acabaría todo: no hacer y no hacerse preguntas” (Levi 2015: 149).

Afirmación semejante observamos en *Más allá de la culpa y la expiación*, de Jean Améry: “El pensamiento racional-analítico en el *Lager* y especialmente en Auschwitz, no solo no ofrecía ninguna ayuda, sino que conducía directamente a una trágica dialéctica de autodestrucción” (Améry 2001: 65).

Y, no obstante, ni Levi ni Améry tocaron realmente fondo, pues sobrevivieron pese a las palizas y el hambre: los cimientos de los campos eran otros, los *Muselmänner*, los hundidos, dice Levi, “la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente” (Levi 2015: 121). En *Los hundidos y los salvados*, tercera parte de la *Trilogía de Auschwitz*, Levi escribe que, de poder encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, “escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento” (Levi 2015: 121).

3.1. *La crónica: hacer creíble el testimonio*

Levi, ante el perentorio impulso de dejar testimonio del horror del Tercer Reich, al que millones de personas sucumbieron, elige conscientemente la crónica y un lenguaje sobrio y mesurado, la asepsia, porque el horror no necesita énfasis, pero ese tono también le ayuda a ser creído. Y volvemos a esa misma idea de que “aunque lo contásemos no nos creerían” (Levi 2015: 475-476), que aflora en forma de sueño nocturno en los prisioneros. Y en parte tenían

razón. Las primeras noticias del exterminio nazi comenzaron a difundirse en 1942, pero era “una matanza de proporciones tan vastas, de una crueldad tan exagerada, de motivos tan intrincados, que la gente tendía a rechazarlas por su misma enormidad” (Levi 2015: 475). Levi añade que es significativo que los mismos culpables previeran confiadamente este mismo rechazo de la sociedad:

[...] muchos sobrevivientes (entre otros, Simon Wiesenthal en las últimas páginas de *Gli assassini sono fra noi* [Garzanti, Milán, 1970]) recuerdan que los soldados de las SS se divertían en advertir cínicamente a los prisioneros: “De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creerá a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del *Lager*, seremos nosotros quien la escriba” (Levi 2015: 475).

De ahí la acuciante necesidad de contar y ser creídos, de ahí que Levi, al poco de volver a casa, en 1946, escriba casi de un tirón *Si esto es un hombre*.

3.2. *El diario: crónica, testimonio, estudio lingüístico*

Klemperer, por su parte, convierte en imperativo moral consignar los hechos a partir de 1933 en el mismo diario que escribía desde su juventud, pero este mismo subgénero le permitía no solo dar testimonio del momento histórico, sino también anotar el día a día de sus conciudadanos, judíos o no, la amarga situación de los primeros en Dresde y, cómo no, expresar sus propios estados de ánimo, su pensamiento, e incluso analizar cómo el Tercer Reich pervierte el idioma alemán, único que conoce, en el que se ha criado y educado, en aras de la propaganda nazi. Los *Diarios* son una válvula de escape a su vida frustrante, pero también, si sobrevive, le servirán de material para dar testimonio, una vez reelaborados, en lo que será la continuación de sus memorias o *Curriculum*, o para escribir un libro o un artículo sobre la degradación del idioma y su manipulación por los nazis, lo que llama la *Lengua del Tercer Imperio*.

Nos preguntamos, sin embargo, teniendo en consideración lo dicho, por qué los *Diarios*⁹ no se publicaron sino hasta 1995. Klemperer es un filólogo, un pensador; de ahí que posiblemente, en su deseo de denuncia, opte por la publicación de la *Lengua del Tercer Imperio* (2005), aparecida en Alemania en 1947: una reflexión más tranquila y distanciada sobre la época, donde Klemperer abre más espacio para la teoría, aunque también el libro tiene un marcado carácter autobiográfico y testimonial. Los *Diarios* no se publican en vida del autor, en parte, se dice, por la censura existente en la comunista República Democrática Alemana, pero, como ya hemos señalado, para este filólogo son solo materia prima para la reflexión, sin desbrozar, sin tamiz, con las repeticiones e imperfecciones que es posible esperar; y que a lo mejor por eso, pensamos, logran transmitir con mayor eficacia el horror interminable e inimaginable al que se vieron sometidos los Klemperer y el puñado de judíos que vivió en Dresde y todo un pueblo durante la guerra. Se publican en Alemania en 1995, después de que su discípulo Walter Nowosjki, en 1978, inició la titánica labor de editar las casi 5 000 páginas que comprenden el periodo entre 1933-1945.

3.3. El ensayo: meditación elaborada sobre la condición de la víctima

Frente a la inmediatez del testimonio de Levi y de Klemperer, las reflexiones en torno a Auschwitz de Jean Améry llegarán transcurridos unos 20 años desde su liberación. Améry comenta que, en la época de silencio, no había olvidado ni “reprimido” los 12 años de fatalidad alemana y de sino personal; en esos dos decenios se dedicó a la búsqueda del “tiempo indeleble”, pero le “había resultado penoso hablar de ello” (Améry 2001: 47). Como señala en la introducción Enrique Ocaña, traductor al español de *Más allá de la culpa y la expiación*, se trata de una “experiencia capaz de enajenar, enmudecer y distorsionar la memoria del superviviente. Sin embargo, la necesidad moral de comprender y relatar contrarresta el efecto privador de lenguaje que es inherente a la violencia” (Améry 2001: 32).

Améry enmudece, lo que es más que comprensible si tenemos en cuenta lo extremo de su experiencia, que supera incluso a la de Primo Levi, pues, ya antes de Auschwitz, había sufrido una brutal tortura y pasado por otros

⁹ *Quiero dar testimonio hasta el final* (2003), dividido en dos volúmenes (*Diarios 1933-1941* y *Diarios 1942-1945*), se edita en español ocho años después de aparecer en Alemania.

campos de concentración en París y Bruselas y, después, ante la inminente llegada de los rusos, fue evacuado, junto con miles de supervivientes, hacia el interior de Alemania, y no será liberado sino hasta el 15 de abril de 1945 del Lager Bergen-Belsen.

En el prólogo a la edición de 1966, Améry nos dice que el gran proceso de Auschwitz, iniciado en 1964 en Fráncfort, hizo de espoleta: publica en la revista *Merkur* su primera reflexión sobre la experiencia concentracionaria, un ensayo titulado *Tortura*¹⁰ (Améry 1965), “gracias a la escritura del ensayo sobre Auschwitz, pareció haberse infringido un oscuro tabú; de repente me sobrevino el deseo de contarle todo: así nació este libro” (Améry 2001: 47).

Más allá de la culpa y la expiación (1966) y *Si esto es un hombre* difieren en cuanto al género; el primero no es una crónica (ni tampoco un diario, como el de Klemperer); se trata, pese a su carácter testimonial, de una meditación elaborada y vindicativa sobre la condición de víctima en el Tercer Reich:

Si en las primeras líneas del ensayo sobre Auschwitz aun había juzgado posible permanecer en una actitud prudente y distanciada, y enfrentarme al lector con caballerosa objetividad, ahora me veía obligado a reconocer que se trataba simplemente de una imposibilidad. Allí donde el “yo” debería haberse evitado por completo, se ha corroborado como el único punto de partida útil. Me había propuesto un trabajo que entreverase ensayo y reflexión. El resultado fue una confesión personal, interrumpida por meditaciones. Tampoco tardé en darme cuenta de que habría sido absurdo añadir un trabajo más a las muchas y en parte excelentes obras documentales ya consagradas al tema. Entrelazando el género de la confesión y el de la meditación logré investigar o, si se prefiere, describir la condición de víctima (Améry 2001: 48).

Un aspecto fundamental de la condición de víctima, reivindicado por Améry, es el resentimiento como legítima capacidad de reacción moral, como negativa a conceder un inmerecido perdón, pues “se resiste —dice Ocaña— a interiorizar la ‘metafísica del verdugo’, a saber, la interpretación de todo sufrimiento como efecto de una culpa, como castigo o expiación con que Dios nos purifica de nuestras deudas en el crisol de su justicia inescrutable” (Améry 2001: 28-29). Se muestra, pues, refractario a cualquier teleología de la

¹⁰ Aparecido originalmente en la revista *Merkur* en 1965, será incluido al año siguiente dentro del volumen *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*.

historia de carácter religioso o secular que trate de dotar de sentido el horror de los campos en aras de compensaciones trascendentales o inmanentes. Y a la fatalidad de la historia, al *amor fati* que predica la ética nietzscheana del resentimiento, le opone con orgullo su propio resentimiento, cuya meditada defensa, sin embargo, no implica una apología de la venganza justiciera: al extrañamiento provocado por la tortura, el horror de los campos y el posterior desarraigo del apátrida, enfrenta una memoria que conserva todas las ofensas, escarnios y ultrajes y, al no dejarse curar por el tiempo ni dejar que su herida se cierre —el resentimiento es su protesta contra la cicatrización del tiempo como proceso natural y hostil a la moral—, se resiste al robo de su propio dolor. Solo bajo estas premisas se puede captar en toda su profundidad el verdadero alcance del título *Más allá de la culpa y la expiación*.

Y con *Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, subtítulo del libro, alude, no tanto a la posible superación del sinsentido de un horror ajeno a toda lógica, sino a la articulación de un lenguaje que dé voz a la víctima que, torturada, deportada, deshumanizada y enfrentada a la muerte en vida y, a la postre, a la misma muerte, pierde su “confianza en el mundo” (Améry 2001: 90). Esta se tambalea con el primer golpe, pues se asienta en “la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí o, mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por tanto, también metafísico” (Améry 2001: 90-91), y en la esperanza de socorro o de ayuda, como parte de la experiencia fundamental del ser humano. Con la tortura —según Améry— la esperanza se desmorona definitivamente y no volverá a restablecerse nunca más, porque el torturado, degradado a carne, “reducido a un puerco que grita estridentemente de terror cuando lo degüellan en el matadero” (Améry 2001: 101), ha experimentado el horror de ver al prójimo como enemigo, la negación radical del otro, del principio social e incluso de la realidad.

Por un tiempo, poco después de ser liberado, se encontró en relación de entendimiento recíproco con el mundo. “Quienes —como los poderes inquietantes que transforman al protagonista de la *Metamorfosis* de Kafka— me habían torturado y degradado a vil insecto, causaban ellos mismos repugnancia a los vencedores” (Améry 2001: 142-143). Parecía haber vencido a sus verdugos de ayer. Vio, sin embargo, cómo en los siguientes años se hablaba cada vez menos de contrición y de la culpa colectiva de los alemanes y estos, con la connivencia del mundo, se mostraban dispuestos a superar el pasado. Se exhortaba a las víctimas a interiorizar y asumir su dolor pasado, así como

sus verdugos habían aceptado y se hacían cargo de su culpa, pero “El criminal que no se siente vinculado a su acción por su conciencia, la ve solo como objetivación de su voluntad, no como fenómeno moral” (Améry 2001: 150), y de ahí el resentimiento de Améry —y el análisis introspectivo de este como contribución a la condición subjetiva de la víctima—. Su resentimiento existe, explica, con el objeto de que los crímenes se convirtieran en una realidad moral para los verdugos, con el objeto de que se vean obligados a enfrentar la verdad de su crimen. En definitiva, se niega a equiparar a la víctima con el verdugo. “Las montañas de cadáveres que nos separan no se pueden aplanar, me parece, mediante un proceso de interiorización, sino, por el contrario, mediante la actualización, o, dicho con mayor exactitud, la resolución del conflicto irresuelto en el campo de la acción de la praxis histórica” (Améry 2001: 149-150).

Améry, tras preguntarse cómo afrontar la disputa (el conflicto irresuelto entre víctimas y carniceros) en la praxis histórica, explica:

[...] el conflicto podría dirimirse logrando que en un bando se conserve el resentimiento y en el otro se despierte, gracias a este afecto, una actitud de desconfianza respecto a sí mismos. Acicateado exclusivamente por los aguijones de nuestro resentimiento —y de ninguna manera por una disposición subjetiva a la reconciliación casi siempre sospechosa y objetivamente hostil a la historia—, el pueblo alemán adquiriría conciencia de que no cabe neutralizar un fragmento de su historia nacional con el tiempo, sino que es necesario integrarlo (Améry 2001: 161).

El pueblo alemán deberá hacer maculatura espiritual de todo cuanto se organizó durante los 12 años del Tercer Reich; solo así, concluye, será posible pacificar subjetivamente el resentimiento y dejarlo objetivamente superfluo. Sabe, sin embargo, que nada de esto sucederá, pues “Todo presagia que el tiempo natural rechazará y, a la postre, ahogará la reivindicación moral de nuestro resentimiento” (Améry 2001: 163). El Reich de Hitler se convertirá con el tiempo en un accidente de trabajo en la obra de la historia, ni más ni menos dramático que otros del pasado, en un capítulo más del siglo de la barbarie. El orgullo alemán que, pese a ser el de antes, invoca ahora la producción sin par, ya ha engordado, y el antisemitismo crece por doquier.

Aún “era un sentenciado a muerte a quien tan solo se le había aplazado la condena” (Améry 2001: 180), comprende Améry al poco; y a las víctimas solo les queda ya clamar indefensas *Vae victis castigatisque*.

4. Testimoniar para que el horror no se repita: ensayo

Améry se siente impelido a testimoniar, porque, tras el milagro económico alemán, observa que, ya en 1966, los alemanes, en su mayoría, “no se sienten, o han dejado de sentirse, responsables de los actos al mismo tiempo más sombríos y más característicos del Tercer Reich” y desea “narrarles algunos hechos que tal vez no les habían sido aún revelados”, con la esperanza de que “podría concernir a todos aquellos que no renuncian a su condición de prójimos” (Améry 2001: 49).

Los salvados y los hundidos de Primo Levi, publicado en 1986, un año antes de su muerte, o su más probable suicidio, comparte aspectos importantes con el libro de Améry. La crónica de *Si esto es un hombre* da paso, casi 40 años después, a un intenso ensayo donde medita, con profundidad y amargura, sobre aspectos de su estancia en el campo de concentración de Auschwitz, sobre el recuerdo de los ultrajes, sobre cómo los opresores y carniceros, si bien no niegan en su mayoría los hechos, buscan motivos y justificaciones, disculpas; reelaboran en sus memorias sutilmente el pasado, manipulan el recuerdo o lo eliminan con un simple “no recuerdo”; y la vergüenza queda, absurdamente, para las víctimas, porque es difícil ignorar la llamada “zona gris” —inaudito descubrimiento ético de Levi en Auschwitz—, donde el oprimido se hace opresor y el verdugo parece, a su vez, víctima. Incluso aquellos supervivientes que no tienen nada de qué avergonzarse sufren “por la conciencia recobrada de haber sido envilecidos. Habíamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal” (Levi 2015: 533), de “haber fallado en el plano de la solidaridad humana”, tal vez —se pregunta Levi— de estar vivo en lugar de otro y, sobre todo, en el lugar “de un hombre más generoso, más sensible, más sabio, más útil, más digno de vivir que tú” (Levi 2015: 539). El tono amargo y reflexivo de Levi, tan similar al de Améry —lejos queda la distancia con lo narrado—, se debe a que, si bien los opresores han recibido, en general, su castigo, su testimonio y la realidad de los campos de concentración están cayendo en el olvido; y esto hace posible que la historia repita este luctuoso capítulo.

5. La dignidad del hombre: guion, mero cronista

He dejado casi para el final el caso de Max Aub (1903-1972), en *Campo francés*, pese a la inmediatez y lo acuciante de su testimonio —que comienza a

escribir en 1942 a bordo del barco que lo traslada a México, después de permanecer recluido en diferentes campos de concentración en Francia y el norte de África—, porque, aunque el género¹¹ elegido por Max Aub para relatar los avatares de un grupo dilatado de presos de todas las nacionalidades en los campos creados por el Gobierno de Vichy es un cruzamiento entre cine y novela, el propio autor nos recuerda que los hechos son auténticos, y también los escenarios. Son, dice, “las primeras memorias escritas con esta técnica. Dos años (1938-1939) pensando en función del cine —*L’Espoir*— me llevaron naturalmente a ello. De hecho, pasé de un set a los campos de concentración. Los apuntes que tomé, mis recuerdos, se encadenaban en una pantalla” (Aub 1998: 4). Inventa un hilo conductor para que el público siga con más interés “el documento” (Aub 1998: 4), pero, repite, es mero cronista: “todos los personajes, menos los protagonistas, son reales. Para los demás tanto montará, no para mí. [...] No hay en lo que sigue nada personal, curiosa afirmación para lo que aseguro memorias. Fui ojo, vi lo que doy, pero no me represento; sencillamente: apunto con mi caletre, que no peca de agudo; una vez más, cronista” (Aub 1998: 4).

Además, el escritor Max Aub, salvando las distancias entre los campos de concentración alemanes y franceses,¹² representa a los presos concienciados políticamente que, por sus mismas creencias, como han atestiguado tanto Améry como Levi, también en el caso de los afectos a distintas religiones, sobrellevan con mayor dignidad las vejaciones de los campos: conservan su humanidad.

De un modo u otro, su fe religiosa o política les ofrecía una ayuda inestimable en los momentos cruciales, mientras nosotros, intelectuales escépticos y humanistas, invocábamos en vano a nuestros lares filosóficos, literarios o artísticos. Podían ser militantes marxistas, testigos de Jehová sectarios, católicos practicantes, economistas y teólogos cultísimos o trabajadores y campesinos menos doctos: su fe o su ideología les proporcionaba un punto de apoyo firme en el mundo, desde el cual

¹¹ La narración discurre entre enero de 1939, ya iniciado el éxodo español republicano tras perder la Guerra Civil, y el verano de 1940, con casi toda Europa ya en guerra.

¹² Max Aub, por boca de Leslau, dice respecto a la violencia ejercida por los cancheros franceses que “Todavía son párvulos” (Aub 1998: 119). El conde polaco, no obstante, le responde: “Aprenden rápidamente” (Aub 1998: 120). Recordemos la violencia inútil en los campos de la que habla Levi, cuyo objetivo es causar dolor, humillar y deshumanizar al hombre antes de su definitivo exterminio, o la tortura, como piedra fundamental del Tercer Reich, según Améry.

podían sacar de quicio espiritualmente al Estado de las ss. [...] Sobrevivían mejor o morían con mayor dignidad que sus camaradas intelectuales ateos o apolíticos, a menudo infinitamente más cultos y formados en el pensamiento riguroso (Améry 2001: 68-69).

Por otra parte, él nunca llegó al estado de incomunicación de Levy y Améry; compartió su estancia, sus ideas y sentir con un sinnúmero de republicanos españoles: comunistas, socialistas, anarquistas, intensamente politizados, que huyeron de España al final de la guerra y, como él, acabaron en los campos franceses:¹³ muchos, después, serán deportados a Alemania.¹⁴

En *Campo francés*, Max Aub hace un claro distingo entre los presos políticos presentes en el campo y la amalgama indistinta de nacionalidades, en general extranjeros que habían sufrido alguna condena y mayormente carentes de cualquier conciencia política. En el propio campo la distribución por secciones da fe de esta diferencia (los de derecho común van al A, los políticos al B y el resto, la morralla, al C). En voz de EL MECÁNICO: “¿Quiénes estamos aquí? Extranjeros que han sufrido alguna condena, sea la que fuere: por haber insultado a un guardia o estafado veinte francos al tabernero de la esquina [...]. Y luego, los que llaman políticos, peligrosos para Francia. [...] Todos espías, todos españoles, todos rojos” (Aub 1998: 35). Julio, hecho preso en una confusión con su hermano Juan Hoffman, integrante de las Brigadas Internacionales en España, pregunta en su ignorancia, si bien sorprendido: “Pero ¿contra quién hace la guerra? ¿Contra los fascistas? Entonces, ¿por qué detienen a los antifascistas?” (Aub 1998: 35-36), refiriéndose a los españoles republicanos. Y esta es la paradoja a la que nos enfrenta Max Aub: la ceguera de estos presos, de Julio Hoffman, la de los gobiernos de Francia y de In-

¹³ Más de medio millón de españoles cruzaron la frontera francesa en los últimos meses de la Guerra Civil española, tras la caída de Cataluña. En Francia gran número de ellos son internados en campos de concentración —Campo de Argelès-sur-Mer, Campo de Le Vernet d’Ariège, Barcarès y Septfonds—.

¹⁴ Al inicio de la Segunda Guerra Mundial, muchos van o son enviados al frente con uniforme francés o integrados en Compañías de Trabajadores Extranjeros, la mayoría de estos son capturados por los alemanes al comienzo de la invasión de Francia y, tras pasar por campos de prisioneros de guerra (Stalags), son enviados a Mauthausen. El gobierno del dictador y también fascista Francisco Franco, requerido por las autoridades alemanas para determinar el destino de los españoles prisioneros, replica que no existían españoles allende las fronteras, de ahí que los españoles de Mauthausen llevaran el triángulo azul de apátridas, con una S, de Spanier, en el centro. De los 10 000 que acaban en los campos de exterminio nazis sobrevive menos de la mitad, y estos no podrán regresar a su país.

glaterra, que como democracias dejaron sola a España en su lucha contra el fascismo y escondieron la cabeza antes y después. Insiste, en la Guerra Civil española, la furia ética, la justicia y hasta el derecho se jugaron la existencia y, por lo menos temporalmente, la perdieron, como demostraría el triunfo del nacionalsocialismo en Europa. Se trata de ceguera, de una felicidad de topos, que les basta, dice en palabras de Juan Hoffman. Son los idiotas, del griego *idiotes*, que antes de sinónimo de necio, imbécil o estúpido, significó el hombre que no quiere saber nada del gobierno de su país.

Frente a estos, los prisioneros republicanos españoles, tanto en *Campo francés* (“quería hacer partícipe a todos de mi convicción —y no *a posteriori*— de que el régimen petainista iba a pasar rápidamente y mal, a la historia” [Aub 1998: 35]) como en los campos de concentración nazis, se caracterizaban por su fe en la derrota del fascismo en todas sus formas y su militancia activa.

[...] el recuerdo más vivo en la memoria de los supervivientes de otros países, sobre todo de los franceses, al hablar del Campo de Mauthausen, es la fe española en la derrota del nazismo, incluso en los peores momentos de la guerra. Quizá porque los republicanos españoles llevaban luchando contra la Alemania nazi y sus socios desde el inicio de la Guerra Civil Española, en 1936. “Una victoria más”, explicó en una ocasión un superviviente francés, era la frase que pronunciaban los presos españoles cada vez que llegaban al último de los 186 peldaños de la escalera de la cantera (Martorell y Moreno 2001).

Y también por su inquebrantable voluntad de mantener su humanidad, su dignidad, al negarse a ser reducidos a meras piezas y, como escribió Levi, seguir reconociendo siempre, incluso en los días más negros tanto en los camaradas como en ellos mismos, a un hombre y no una cosa: cada uno era importante. “Cuando falleció el primer español, el 26 de agosto de 1940, sus compatriotas, ante la sorpresa de los verdugos, guardaron un minuto de silencio, situación que se repetiría en numerosas ocasiones” (Martorell y Moreno 2001).

Y esto se tradujo en una solidaridad con el prójimo, asentada tanto en su condición de seres humanos como en sus creencias políticas que traspasaban las fronteras nacionales —comunistas, socialistas, anarquistas, etc.— y cubrían bajo su paraguas a la humanidad entera. Como dice Max Aub: “el hombre —solo— tiende a la destrucción; y el mundo, la humanidad, a la vida” (Aub 1998: 4).

Las circunstancias, sin embargo, los favorecieron en este sentido, pues en los campos de exterminio —especialmente en Mauthausen, conocido entre los deportados como “El campo de los españoles”— algunos republicanos españoles pasaron a desempeñar trabajos especializados y por ello tenían más posibilidades de sobrevivir y de acceder a información, vital para sostener la organización clandestina republicana que funcionaba desde mediados de 1941. A partir de 1942, cuando empezaron a llegar deportados procedentes de la resistencia francesa y del frente ruso, la labor de la organización clandestina española fue crucial —los españoles eran los veteranos de los campos, expertos en la lucha por la supervivencia, y algunos desempeñaban actividades en la gestión de Mauthausen—; ayudó a muchos de los recién llegados a sobrevivir; también repartía medicinas robadas de la enfermería y distribuía la poca comida con la que contaban los presos para asignar más alimentos a los débiles y enfermos. Los republicanos españoles, convencidos de la importancia de dar testimonio contra el fascismo, conservaron, a costa de sus vidas, pruebas de la barbarie nazi para que sirvieran en un posterior juicio a los verdugos.

Alrededor de 35 000 españoles participaron en la Segunda Guerra Mundial con los aliados, 10 000 acabaron en los campos de exterminio nazis y de estos murieron 4 427, según el Listado de españoles fallecidos en los campos de concentración de Mauthausen y Gusen¹⁵ publicado por el *Boletín Oficial* del Estado español el 6 de agosto de 2019.

Cuando el Ejército norteamericano entró en Mauthausen el 5 de mayo de 1945, banderas republicanas habían sustituido a las nazis y de la puerta del campo colgaba una gran pancarta “Los españoles antifascistas saludan a las fuerzas libertadoras” (Martorell y Moreno 2001).

Así pues, la dignidad del hombre libre es, *de facto*, el tema central de este libro, y significativo es cómo les es devuelta con un mero tratamiento formal. En las páginas finales de *Campo francés*, cuando las mujeres se rebelan ante el inminente envío de los presos a África y el comandante anuncia que el convoy se ha suspendido, los internados se asombran: “¡Nos ha hablado de usted!” (Aub 1998: 142).

¹⁵ Campo de concentración que dependía de Mauthausen.

6. El hombre es, tiene que ser, sagrado para el hombre

Y aquí el tratamiento formal —“¡Nos ha hablado de usted!”—, el idioma en sí, se puebla de significado, en cuanto que supone un reconocimiento del hombre y su dignidad, pues, con su pérdida, después de convertir al ser humano en mera carne, en un animal, en una “pieza” (palabra con la que deshumanizan los nazis al hombre en los campos), se inicia el acelerado proceso de descenso a los infiernos, como vemos en los *Lager*.

Para las ss y los jóvenes nazis no había más civilización que la alemana, y quien no hablaba ni entendía su idioma, era, por definición, un bárbaro: si se obstinaba en tratar de expresarse en su lengua, o mejor, en su no lengua, había que hacerlo callar a patadas [...] porque no era un *Mensch*, un ser humano. [...] Además, según Levi, “Eso de sentirse seres a quienes no se hablaba tenía efectos devastadores” (Levi 2015: 550).

Si no encuentras a alguien con quien desahogarte, que te aconseje, con quien cambiar impresiones, “la lengua se te seca en pocos días y con la lengua el pensamiento” (Levi 1959: 550) y, finalmente “la carencia de sufrimiento, la aceptación del eclipse de la palabra, era un síntoma fatal: señalaba que la indiferencia definitiva se estaba aproximando” (Levi 2015: 558) y con ella, una no muerte peor que la muerte: el cadáver andante al que han sustraído su humanidad: “los musulmanes, los hundidos, los verdaderos testigos” (Levi 2015: 542), pero estos, contra los ejemplos de los autores citados, sí que tocaron fondo y, tras ver a la Gorgona, no han vuelto para contarlo, o volvieron mudos; por ello los sobrevivientes, una minoría anómala y exigua, se sienten impelidos a testimoniar para grabar un mensaje en la memoria de todos: “que no es nuevo en la historia, pero que demasiado a menudo se olvida: que el hombre es, tiene que ser, sagrado para el hombre, en cualquier lugar y siempre”¹⁶ (Levi 1959: 3).

Lo humano, según Judith Butler, es aquello que designa “una vida vivible y una muerte lamentable” (Butler 2006: 183). Una vida vivible, lo que históricamente ha recogido el concepto de *dignidad*, es aquella susceptible de ser llorada y generar “duelo” y “la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe” (Butler 2010: 32). Así pues, lo humano se refiere a un tipo de vida que desborda lo biológico-dado y que es vivible dentro de

¹⁶ “Che l’uomo è, deve essere, sacro all’uomo, dovunque e sempre”.

unos parámetros sociopolíticos determinados. En contraposición, hay vidas humanas invivibles, es decir, cuya muerte es incapaz de generar ningún tipo de lamento. Se trata de una vida que no importa, que no se percibe: lo no humano; y la diferenciación entre lo humano y lo no humano es una diferenciación contingente y cambiante históricamente que depende de nuestro propio “marco de lo humano” y este —producto sociopolítico sedimentado y estabilizado, o sea, históricamente producido y sujeto al cambio, a partir de la concreción del mismo marco— se ha estructurado a partir de la exclusión histórica de lo que no es humano: la vida reducida a simple vida biológica. La deshumanización, pues, advierte la autora, permite, posibilita y legitima el ejercicio de la violencia sobre los grupos deshumanizados o excluidos de la propia definición de lo humano.

Podríamos creer en la santidad de la vida —concede Butler— o profesar una filosofía general que se oponga a todo tipo de violencia contra los seres sintientes, pero si, conforme a las normas al uso de la reconocibilidad,¹⁷ ciertas vidas nos son percibibles como tales, lo que incluiría a los seres sintientes que no son humanos, entonces la prohibición moral de la violencia solo se aplicaría de manera selectiva y de manera selectiva se movilizará nuestra propia capacidad de sentir.

Las víctimas de los campos de exterminio —que no eran ni mucho menos sagradas para los nazis, más bien vidas no lloradas— son un ejemplo hórrido de dicha tesis, que, en la práctica, muestra la fragilidad de los valores heredados del Siglo de las Luces, es decir, el reconocimiento del carácter universal de la humanidad. Se les negó la categoría de lo humano, reduciéndolos a meras “piezas” en una deleznable cosificación, a vidas que no importaban y que no importaron, posibilitando el ejercicio sistemático de la violencia y finalmente la destrucción de millones de personas.

Auschwitz, desde una visión de la historia dominada por la idea del progreso, se ha interpretado a menudo como la recaída de la sociedad civilizada en la barbarie (Georg Lukács), como consecuencia de un movimiento de “descivilización” que desembocó en un régimen cuyo líder se inspiraba en una visión del mundo “preindustrial” (Norbert Elias). La barbarie es, según Eric J. Hobsbawm, el rasgo principal del siglo xx y lo único que nos ha impedido caer completamente en las tinieblas es la supervivencia del legado del

¹⁷ Amplía el concepto de lo que consideramos humano y no humano en su libro *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Butler 2010).

Siglo de las Luces: unos valores que constituyen los fundamentos de una idea universal del hombre y contra los que el nazismo atentó. No obstante, según Enzo Traverso, tanto Hobsbawm como Elias, olvidan “el carácter íntimamente contradictorio del proceso de civilización. Pese a su voluntad de borrar la Revolución francesa y sus principios, el nazismo era a su vez un producto de la modernidad y de la civilización occidental” (Traverso 2001: 250). Los campos de exterminio no implican, por tanto, una “regresión” de la sociedad hacia el pasado ni son consecuencia de un proceso de “descivilización”, ni de una salida de Alemania de la cuna de Occidente; son un fenómeno histórico radicalmente nuevo, la expresión auténtica de uno de los rostros de nuestra civilización. No obstante, “Al sacar a la luz la dialéctica profunda del proceso de civilización, con todo el potencial de violencia e inhumanidad que implica, Auschwitz supuso una ruptura de civilización” (Traverso 2001: 251). Habla Hannah Arendt de la ruptura casi total en el flujo ininterrumpido de la historia occidental tal como el hombre la conoció durante más de dos milenios (1998), y del proceso de aniquilación global del hombre bajo el totalitarismo. De la barbarie engendrada por la modernidad occidental, donde la tecnología y la racionalidad se transformaban en herramientas de destrucción hablan Theodor W. Adorno y Günther Anders, del *Angelus Novus* (Benjamin 2008: 44) ante el que nos previno Walter Benjamin.

Además, esos mismos campos, advierte Traverso, constituyen, en definitiva, un eclipse de lo humano. Va incluso más allá en el prefacio de su libro *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, al señalar el esfuerzo de muchos de ellos “para reconocer, nombrar y pensar una ruptura de la humanidad y de desgarrar de la historia” (Traverso 2001: 11).

Al mismo tiempo, Auschwitz marca el hundimiento de una idea de ‘sociedad civil’ legada por las Luces, sintetizada en la reivindicación de un “derecho cosmopolítico” basado en el reconocimiento del carácter universal de la humanidad [...]. Con los campos de exterminio se cuestionó radicalmente el fundamento mismo de la existencia humana —y en particular el reconocimiento de la humanidad del Otro—. En este sentido, Auschwitz constituye un eclipse de lo humano (Traverso 2001: 251).

Un intelectual como Améry, que reivindicó su afiliación a la tradición de las Luces, parece invertir su “humanismo integral” en una negación radical del “principio de esperanza”, al afirmar: “Quien ha sentido la tortura, ya no

puede sentir el mundo como su hogar” (Améry 2001: 107), pues en este solo se puede vivir si reconocemos la vida también para el prójimo y mitigamos su sufrimiento. Levi, por el contrario, pese a compartir con el primero la percepción de Auschwitz como límite de la experiencia humana, recupera un hilo de esperanza y reafirma su confianza en el hombre. Tal vez, como él mismo afirma, se deba a “la voluntad, que conservé tenazmente, de reconocer siempre, aun en los días más negros, tanto en mis camaradas como en mí mismo, a hombres y no a cosas, sustrayéndome de esa manera a aquella total humillación y desmoralización que condujo a muchos al naufragio espiritual” (Levi 2015: 245).

También la férrea voluntad de relatar las cosas a las que había asistido y que había soportado, junto con la suerte y otros factores, le ayudó a sobrevivir y volver a casa y dar testimonio, pero, como demuestran sus escritos y su probable suicidio, la herida abierta en Auschwitz no podía cerrarse.

7. Conclusiones

Crónica, diarios, ensayo, documento, confesión, meditación... la elección de estos géneros de lo real, como ya hemos visto, revela el imperativo ético y personal que fuerza a estos escritores —Primo Levi, Victor Klemperer, Jean Améry, Max Aub— a contar lo que nunca debería haber ocurrido: la pérdida de dignidad del hombre y, en consecuencia, un eclipse de lo humano, una *ruptura de civilización*, tal y como se entendía hasta entonces. Sus testimonios deben servir, además, de constante recordatorio para imposibilitar cualquier repetición, porque, como han observado los supervivientes de una u otra forma de atrocidad, el pasado insiste en trocarse en presente al volver a oír una y otra vez la orden “del amanecer en Auschwitz, una palabra extranjera, temida y esperada, a levantarse, *Wstawać*”¹⁸ (Levi 2015: 470).

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus Ediciones.
- ADORNO, Theodor W. (2010). *Cultura y sociedad*, trad. Jorge Navarro. Madrid, Ediciones Akal, <https://www.akal.com/libro/critica-de-la-cultura-y-sociedad-i_34273/edicion/ebook-55040/>, consultado por última vez el 30 de octubre de 2019.

¹⁸ Como sueña repetidamente Levi, y apunta exactamente al final de la *Tregua*, segunda parte de la *Trilogía de Auschwitz*.

- AGAMBEN, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz, HOMO SACER III*. Valencia, Pre-Textos.
- AMÉRY, Jean (1965). "Die Tortur", *Merkur*, núm. 208: 623-624.
- AMÉRY, Jean (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, introducción y traducción Enrique Ocaña. Valencia, Pre-Textos.
- ANDERS, Günther (2011). *La obsolescencia del hombre*, vol. I: *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia, Pre-Textos.
- ARENDR, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Grupo Santillana.
- AUB, Max (1998). *Campo francés*. Madrid, Alfaguara.
- BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- BOE (Boletín Oficial del Estado) (2019). "Anuncio de notificación de 22 de agosto de 2019 en procedimiento de Listado de españoles fallecidos en los campos de concentración de Mauthausen-Gusen y otros campos", <<http://www.boe.es>>, consultado por última vez el 2 de noviembre de 2019.
- BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona, Paidós.
- ELIAS, Norbert (2009). *Los alemanes*. Buenos Aires, Nueva Trilce Editorial.
- GRASS, Günter (1990). "Escribir después de Auschwitz", *Claves de la razón práctica*, núm. 3: 70-80.
- HOBBSAWM, Eric (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Crítica (Grijalbo Mondadori).
- KLEMPERER, Victor (2003a). *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941 (I)*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- KLEMPERER, Victor (2003b). *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1942-1945 (II)*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- KLEMPERER, Victor (2005). *LTI: la lengua del Tercer Reich: apuntes de un filólogo*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- LEVI, Primo (1959). "Monumento ad Auschwitz", *La Stampa*, núm. 170 (18 de julio): 3, http://www.archiviolaStampa.it/component/option,com_lastampa/task,search/mod,libera/action,viewer/Itemid,3/page,3/articleid,0070_01_1959_0170_0003_16523016/>, consultado por última vez el 15 de noviembre de 2019.
- LEVI, Primo (2015). *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona, Grupo Editorial 62.
- LUKÁCS, Georg (1959). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Shelling hasta Hitler*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MARTORELL LINARES, Miguel, y Javier MORENO LUZÓN (2001). "Mauthausen, el campo de los españoles", <<http://www.ojosdepapel.com/Index.aspx?article=764>>, consultado por última vez el 30 de octubre de 2019.
- OCAÑA, Enrique (2003). "Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios", <<http://www.el-cultural.com/revista/letras/Quiero-dar-testimonio-hasta-el-final-Diarios/7385>>, consultado por última vez el 20 de noviembre de 2018.

RÍOS LÓPEZ, Martín (2016). “Entre literatura y testimonio”, *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 5, núm. 2 (noviembre): 7-10.

TRAVERSO, Enzo (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona, Herder.

ZAMORA, José Antonio (2010). “H. Arent y Th. W. Adorno: pensar frente a la barbarie”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, núm. 742: 245-26.

María de las Nieves Ibáñez Ibáñez

Profesora de la Universidad Azad Islámica, Teherán, sector norte, Irán. Doctora en Filología Hispánica (sobresaliente *cum laude*) por la Universidad de La Rioja, España.

Los niveles metaficcionales en *Pagliacci*

Metafictional Levels in *Pagliacci*

Adrián Díaz Hilton

Universidad Nacional Autónoma de México

adriandiazhilton@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4874-6974

Resumen: Los niveles metaficcionales en la ópera *Pagliacci* (*Payasos*) de Rugiero Leoncavallo constituyen un concepto de realidad dispuesto en funciones dramáticas e interpretativas. Por medio de un análisis hermenéutico y semiótico, este ensayo pretende explicar cómo la metaficción crea un vínculo de significado entre lo real y lo ficticio. A partir del *verismo* integrado en la obra se desarrolla una interpretación hermenéutica que depende de los puntos de vista del espectador, los actores y el director. Para develar el fenómeno de interpretación y significación, el libretista propuso jugar con los planos de realidad y ficción, creando así un enigma enmarcado en una *metaobra*. Se concluye que la metaficción va más allá de solo una estructura dentro de otra que se explica a sí misma, sale de los márgenes de la realidad, la ficción y la imaginación del espectador, y construye la significación de la obra.

Palabras clave: *Pagliacci*, metaficción, metateatro, verismo, significación, interpretación

Abstract: Metafictional levels in Rugiero Leoncavallo's *Pagliacci* (*Clowns*) establish the concept of reality set in dramatic and interpretative functions. This essay aims to explain, throughout a hermeneutic and a semiotic analysis, how metafiction creates a meaningful link between reality and fiction. Here, a hermeneutic theory that relies on the spectator's, actor's and the director's point of view is developed from the concept of *verism*. The author of the libretto plays around within the planes of reality and fiction to create an enigma that explains the meaning and interpretation phenomenon using a metaplay as a frame liaised by a *mise en abyme*. It is concluded that metafiction reaches beyond a single structure within another that explains itself, it leaves the margins of reality, fiction and the spectator's imagination, and builds the oeuvre's signification.

Keywords: *Pagliacci*, metafiction, metaplay, verism, meaning, interpretation

Recibido: 18 de octubre de 2019

Aceptado: 24 de enero de 2020

La obra y su entorno

La ópera *Pagliacci*¹ de Rugiero Leoncavallo (1857-1959), estrenada en 1892, es un ejemplo muy claro del vínculo dramático que puede lograr el teatro entre el autor y el espectador atravesando la significación por el libreto, los directores, diseñadores, bailarines y cantantes-actores; el evento operístico es una acumulación de distintas ramas del arte; gracias a ello encontramos una mayor claridad de significaciones e interpretaciones que en un evento artístico de índole mayormente subjetiva (narrativa, poética, música). La significación de tal género dramático-musical es codependiente de la reestructuración cognitiva —a la manera de interpretación o al ‘cómo se piensa’— de cada miembro del público para pertenecer al universo diegético *in acto* de la representación, es decir, la interpretación de la obra teatral a través de un director y actores invita al espectador a racionalizar sobre qué tan real es la realidad y qué tan ficticia es la ficción, y la *metaficción* fue la herramienta retórica que el libretista² de esta obra usó como puente entre ambos significados. Para descifrar el fenómeno significación ↔ interpretación es necesario revelar este vínculo, y la representación “realista”, “verdadera” (*vera*), construida en la ópera de finales del siglo XIX y principios del XX, le da pie al espectador a brincar a este confuso viaje de dudas de si nuestro “actuar” en el mundo es verdadero o es una fantasía.

El *verismo* fue una corriente literaria influenciada por el *realismo* francés de mediados del XIX, donde Honoré de Balzac (1799-1850) proponía en sus novelas una ficción que representaba situaciones extraordinarias dentro de un estrato social no extraordinario —el vulgo—. Al llegar el final de siglo los italianos buscaban formas expresivas apegadas a la experiencia político-social fermentada durante un siglo de guerras de unificación e independencia; su revolución musical de inicios del barroco —la ópera— rindió frutos nuevamente en el siglo XIX con *Nabuco* (1841), de Giuseppe Verdi (1813-1901), de la cual brotó un símbolo de “resurgimiento” y de unificación con el movimiento coral “Va pensiero”, escena en la que los esclavos se levantan contra sus capataces; en las calles y paredes rayaban letreros de “Viva V.E.R.D.I.!” (acrónimo de “Viva Vittorio Emmanuelle, Re Di Italia!”) apoyando el estable-

¹ La traducción del título de la obra es *Payasos*, el cual será usado como un juego polisémico relevante a la metaficción.

² Para este análisis es imprescindible separar al libretista del compositor, aunque en ambos casos es el mismo autor. La significación del libreto es enriquecida por la de la composición, pero significan por medio de distintas funciones.

cimiento de un nuevo reinado (Balthazar 2004: 37-38). Después de esta tormenta del *Risorgimento* vino la calma del conservadurismo, y en este crisol de identidad, movimiento social y música se forjaron los *veristas*, escritores de finales de siglo tras el estandarte teórico de Luigi Capuana (1839-1915) y el narrativo de Giovanni Carmelo Verga (1840-1922). Este contexto social mostró que Italia necesitaba un nuevo camino expresivo, con el cual quedó manifiesto que por medio de los arranques de pasión, celos y lujuria se puede abrir brecha en el público de arte, y se puede construir el *pathos*. La nueva literatura, “from the works of the Sicilian *veristi*, an entirely new literary landscape emerged: one devastated by nature and dominated by the blind passions and voracious instincts of characters for whom economic survival is the one and only motive force of existence”,³ (Brand y Pertile 2008: 463) se enfocó en presentar campesinos y pueblerinos plenos en impulso instintivo hacia la explosión emocional por medio del asesinato, el suicidio y la venganza.

Los libretos *veristas* de ópera más sobresalientes son *Cavalleria rusticana* de Guido Menasci, compuesta por Pietro Mascagni; *Carmen* de Ludovic Halévy, compuesta por Georges Bizet y *La bohème* de Giuseppe Giacosa, compuesta por Giacomo Puccini. Todos muestran una ‘poética del vero’ (‘poética de lo verdadero’, propuesta por el teórico Capuana para definir esta corriente), una representación de la realidad significada y escenificada en el vulgo; entre campesinos la primera, la segunda entre gitanos y la última, propiciando la ironía, entre artistas ciudadanos pobres. El elemento de un estrato social bajo agrega a la significación de ‘verdadero’, relacionándolo con la vida ‘cotidiana’, donde es poco probable un evento extraordinario. El mismo Capuana decía que la obra de arte es un ser viviente y cobra vida a través del actor verosímil:

Quando l’artista riesce a darmi il personaggio vivente *davvero*, non so chiedergli altro e lo ringrazio. Mi pare ch’egli m’abbia dato tutto quello che dovea. Pel solo fatto di esser vivente, quel personaggio è bello, è morale; e, se opèra bene e se predica meglio, non nuoce: tomo a ringra-ziar l’artista del di più. E al pari del personaggio amo viva l’azione. L’azione allo stesso modo, pel solo fatto di esser vivente è bella, è morale; non bisogna pretendere l’assurdo (Capuana 1872: XI).⁴

³ “devastada por la naturaleza y dominada por las pasiones ciegas e instintos voraces de personajes para quienes la supervivencia económica es la única fuerza motivante de la existencia” (traducción y cursivas mías).

⁴ [Cuando el artista logra darme realmente el *personaje viviente*, no sé qué más darle y le agradezco. Me parece que él me había dado todo lo que debía darme. *Por el solo hecho de ser viviente, aquel personaje es bello, y moral; si ejecuta bien y predica*

Idea que resurge más tarde en el prólogo de *Pagliacci* en forma inversa: el personaje expone al público su ‘humanidad’ y su ‘verdad’ y le hace saber que es “de carne y hueso”.

Pagliacci trata de una tropa de actores: Canio, el jefe; Nedda, su esposa; Tonio y Beppe, actores; quienes llegan a un pueblo para llevar a cabo una representación de *Commedia dell’Arte*. Este *metateatro* o *metaobra* (obra dentro de la obra) toma el modelo de *personajes tipo*: Pagliaccio (Canio), el patrón detrás de la sirvienta; Colombina (Nedda), la sirvienta en espera de un amante; Taddeo (Tonio), sirviente y pretendiente de Nedda, y Arlecchino (Beppe), su amante. Esta obra interna es cómica y los actores vestidos de payasos interactúan persiguiéndose entre ellos sin lograr su objetivo: Colombina persigue a Arlecchino, Taddeo a Colombina, y Pagliaccio a Tadeo y a Arlecchino, de manera similar a la futura comedia de enredos (Fisher 2015: 2-3). El coro, representando al pueblo y, a veces, a otros payasos no caracterizados de la tropa, funge dentro de la obra como el público que va a presenciar esta comedia trágica. Cabe aclarar, esta ‘obra dentro de la obra’ no es la estructura esencial para provocar el enigma metaficcional en el espectador, ni es la que establece el vínculo analizado en este ensayo, sino su texto.

Planos de interpretación

Para lograr una definición de las funciones metaficcionales es necesario adentrarnos en ellas por medio de la hermenéutica, la semiótica y la pragmática; la metaficción, como veremos, no es una mera figura de uso retórico-estructural con función apelativa, sino que es en esencia una figura significativa dispuesta con el objetivo de retar intelectual y emocionalmente al intérprete primario. En su *Semiótica del teatro*, Fernando de Toro propone

mejor, no hace daño, vuelvo a agradecer al artista una vez más. *Y a la par del personaje amo la acción viva. La acción, de la misma manera, por el solo hecho de ser viviente y bella, y moral, no debe pretender al absurdo*” (traducción mía). *Davvero* aquí se puede traducir con las acepciones ‘de verdad’, ‘de veras’, ‘realmente’, por lo que juega con la polisemia y la pragmática de la locución. Asimismo, vale la pena recalcar la relación lexicosemántica que hay entre ‘vero’ y ‘veritas’ en el latín como lengua de origen del italiano y del español; en el primero se mantuvo esa relación, pero el español sufrió un cambio lingüístico resultante en que ahora traducimos *vero* con ambas acepciones, ‘real’ y ‘verdadero’ —considerados como términos independientes en filosofía, pero sinónimos en literatura—, razón por la cual se puede confundir entre ‘realismo’ francés y ‘verismo’ italiano.

analizar el libreto como un discurso y como un texto para lograr una relación pragmático-lingüística en la interpretación de la obra de teatro (Toro 1987: 19-86), esto es, para utilizar los términos de la pragmática, como plantilla o tablilla de interpretación, en la que se relacionan las estructuras dramáticas con la terminología pragmática; la obra de teatro *por sí misma* significa para quien desee interpretar y no *para sí misma*, esto abre un punto de perspectiva externo para indicar *quién* significa y *quién* interpreta.

El *intérprete primario* de la obra de teatro es el espectador y el *significador primario* es la obra de teatro en integridad. Los actores son normativamente llamados ‘intérpretes’, ya que ellos leen la obra e interpretan el significado propuesto por el guionista y lo que llega al espectador es la ‘interpretación’ del actor; sin embargo, al actuar, la *acción dramática*⁵ puesta en escena *para la interpretación de otros* es en realidad una significación; en otras palabras, el actor como tal es un intérprete de la obra para sí mismo, mas, un *significador* para el intérprete primario. Además, dentro del eje dramático existe un sistema dialéctico en el cual se toman turnos —tal como es supuesto en teorías de análisis del discurso—, dentro de los cuales un personaje significa y otro interpreta. De esta manera podemos enmarcar diferentes planos de significación en el evento “obra teatral”:

<p>Intérprete <i>Primario</i></p> <p>(Público)</p>	<p>Significador <i>Primario</i></p>	<p>Significadores e intérpretes en un sistema dialógico <i>secundario</i> (obra)</p> <p>(Escenario)</p>
--	---	---

⁵ Habermas establece que “El concepto de acción dramática no hace primariamente referencia ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena. El actor suscita en su público una determinada imagen, una determinada impresión de sí mismo, al desvelar con más o menos intención su propia esfera de sus propios sentimientos, pensamientos, actitudes, deseos, etc., a la que solo él tiene un acceso privilegiado. En la acción dramática, los implicados aprovechan esta circunstancia y gobiernan su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual es siempre exclusiva de cada uno. El concepto aquí central, el de autoescenificación, significa, por tanto, no un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vistas a los espectadores” (Habermas 2014: 118). Con esto apela tanto a la función discursiva de expresar sentimientos y emociones como a ‘actuar’ para otros.

A pesar de los diferentes ejes de significación, dentro del sistema hay un eje con la función de soporte de todos: la esencia del teatro se encuentra en la presentación de un guion —*significador original*—, interpretado y resignificado por un director —*significador secundario*— y los actores en escena —*significador primario*—, el cual contiene dentro de sí un eje dialógico secundario —*significadores e intérpretes secundarios*—, todo esto representado para un grupo de espectadores —*intérprete primario*—. Los planos de la significación son dispuestos en los ejes mencionados. El *plano global* se funda en el eje de significación lineal desde la obra hacia el público; rara vez interactúa el actor con el espectador y lo idealiza como dialógico; algunos ejemplos de esta interacción son los *diálogos aparte*, usados comúnmente en comedias para expresar directamente un diálogo al público. El *plano dramático* es un sistema dialógico dado en el guion —o la improvisación, si ese es el caso— entre los personajes. El punto de vista del intérprete analítico va a enmarcar el cómo será su análisis, interpretación y crítica dependiendo del plano en el que se coloque: para la semiótica del teatro, es necesario el plano global, ya que depende de cómo se percibe la obra como un todo para su significación; para la dramaturgia, solamente el plano dramático; para la pragmática, ambos, interpretados por medio de la significación contextual y situacional. Pero, el intérprete promedio, dentro de una interpretación inicial y simple, presta su atención y, por medio de su imaginación, se coloca en alguno de estos planos tratando de ser partícipe de ellos.

En el ramo de la hermenéutica, Gadamer (2003: 319-347) y, en la semiótica, Lotman (1996: 52-56) incurrieron en la interpretación de un texto por medio de su relación con la percepción del mundo y con la verdad, o como una forma de representación del mundo real. El teatro, como significador de un ‘evento situado en contexto y situación’, ofrece una versión de la realidad sujeta entre personajes representados realmente por actores, la cual ha sido dispuesta en un texto escrito, al mismo tiempo que la música significa un texto musical y lo ejecuta dentro de la misma obra. Esta complejidad interpretativa se agrega a la dificultad de interpretación del director; sin embargo, para el espectador es más fácil: este llega preparado para entrar imaginariamente en el plano dramático y pertenecer a su realidad por medio de su *interpretación sintética o imaginaria*. Andrei Vishedskiy y Rita Dunn definen la imaginación como *síntesis mental*, una forma adquirida de sus estudios de neurología, en los cuales concluyeron que la imaginación es una síntesis (mezcla, unión) de distintos elementos almacenados en la memoria visual, al parecer

irrelevantes, en la que influye la corteza prefrontal —relacionada a la ‘acción’ o ‘voluntad’— (Vishedskiy y Dunn 2015). Esto es, el ser humano es capaz de emular una semiósfera temporal por medio de su síntesis mental en la que ‘lo real’ y el mismo espectador no pertenecen al plano global del teatro, sino al dramático de la obra; esto conlleva a que la interpretación más sencilla y, por tanto, la que puede usar un espectador sin ser un crítico teatral o un dramatólogo, es la *sintética*; además, a que el espectador “brinca” imaginativamente entre planos y trata de pertenecer significativamente al dramaturgico.

Por otro lado, para el estudioso de las artes dramáticas es posible una interpretación dramática desde su semiósfera de conceptos dramaturgicos, es decir, es una *interpretación analítica*. Estos conceptos enlazados en un paradigma, usados como una plantilla o tablilla de interpretación, como regla de medir, formada por términos y sus conceptos de dramaturgia, le permiten interpretar con precisión en una comparación de términos y objetos más allá de la capacidad del espectador promedio y significar en forma de crítica. A pesar de esto, la mayoría de ellos no se ha dado a la tarea de estudiar la plantilla de interpretación de un músico: materias como armonía, contrapunto, fraseo, estructura, entre otras, necesarias para la interpretación musical —también analítica—; en otras palabras, usamos estos paradigmas para subtipos de interpretaciones analíticas. Esto no impide que tanto el dramaturgo no músico como el espectador no músico ejerzan un tipo de interpretación general y cercana a la familia de la sintética; en el caso de la música es más fácil “dejarse llevar” o experimentar lo estético por medio de la *interpretación patológica* o la *estética*. El guion, tal como la música, es enmarcado en estructuras de distintos tipos, siendo la *curva dramática* la más común e inteligible, la cual pretende encender retóricamente el *pathos* de la audiencia por medio de la construcción de puntos de tensión dramática desde un origen neutral y la disposición estratégica, para lograr un crecimiento hacia el clímax —siendo aquí el crecimiento el punto más importante—. Por ejemplo, el guion de *Pagliacci*; su introducción presenta un punto de tensión menor que solo capta la atención del público y contextualiza la obra (función de exordio en retórica); sin embargo, mientras avanza la obra y se devela ‘la verdad’ a Canio y expresa su descontento en la afamada aria “Vesti la giubba” (punto de tensión), se construye este padecimiento, lo agónico, que concluye en un clímax pasional para el intérprete primario, quien ha imaginado pertenecer a esa construcción sintéticamente gracias a la contextualización de lo ‘real’ del escenario. La música funciona igual: por medio de tensión y distensión melódico-ar-

mónica construye pequeños climas (puntos de tensión) en cada movimiento de la ópera (aria, coro, recitativo, etc.); estos, aunque están apegados al libreto, también tienen una cierta independencia y pueden controlar el punto de tensión dramática enmarcándola en lo plenamente estructural —esencia de lo musical—. De esta manera, tanto en la música como en el drama, sin necesidad de conocimiento en las materias, puede haber una interpretación patológica dentro de un sistema complejo que despliega lo dramático y lo musical a través del tiempo. Por medio de esta, el intérprete primario, dejándose llevar por sus bajos instintos, crece en pasión junto a los actores para explotar en ira o compasión hacia Canio, por su desventura; hacia Nedda, por su desgracia; hacia Silvio, por su muerte, o en cinismo hacia Tonio, por propiciar todo el evento. O, en su defecto, en emociones indefinidas y cruzadas, pero grandes, que provoca la orquesta al explotar en un '*fff tutta la forza*'⁶ al final de la ópera, donde el tema es plenamente musical. Este tipo de interpretación es construida principalmente por la ejecución musical y secundariamente por el guion; en otras palabras, la música es el marco estético, retórico y, esencialmente, temporal de la ópera. Esto mismo también precisa cómo el intérprete primario enmarca estructuralmente, gracias a la música, cada figura retórica y las categoriza por medio de sus valores cuantitativos dependiendo de su posición en la curva dramático-musical; el guion, más la composición, llevan de la mano emocional y estéticamente al espectador.

Niveles ficcionales y metaficcionales

Los tipos de interpretación en ambos planos, en especial los que sitúan al espectador en una realidad dentro de sí mismo, son los ejes por los cuales el mismo intérprete primario dará cuenta de la presencia de metaficción y, si es más analítico, de todos sus niveles. El primer nivel, necesario para la oposición de los subsecuentes es la 'realidad', el *lebenswelt* (mundo de la vida) según Husserl (1991: 145-146), Blumenberg (2013: 11-12) y Habermas (2014: 101-107, 170), el mundo de los *realia*. Sin la conciencia del espectador de entrar a un edificio denominado 'teatro' para presenciar una realidad alterna no habría el segundo nivel, la *ficción*; en las artes escénicas ambos niveles son esenciales y codependientes; el público es parte de la obra; su interpretación completa el círculo comunicativo; sin este, no hay evento artístico como tal.

⁶ 'Fuertísimo, toda la fuerza' (Leoncavallo 1952: n. e. 150).

Como un nivel de realidad, la obra presenta una ‘realidad irreal dentro de lo real’; sin embargo, aunque esto puede significar como una paradoja, presentarla como tal no es la intención comunicativa del artista; tampoco es una representación de la realidad enfocada a lo verdadero o lo verosímil. La intención se encuentra en la *interpretación sintética* y en la *interpretación patológica*; la experiencia estética no llega a través de una *interpretación analítica*, sino de experimentar los diversos valores estéticos; es decir, no de percibirla, sino de significarla y padecerla. De allí que el espectador esté preparado para interpretar voluntariamente a su manera y capacidad, dispuesto a entrar imaginariamente en la obra.

La ficción es perfectamente una invitación a la síntesis mental en la narrativa; ofrece una descripción para ser interpretada a placer por el lector. Mas, el teatro funciona en otra significación de ficción, en la cual el espectador entiende los sucesos como ‘actuados’, pero la situación le es presentada en tiempo real, para la cual es un testigo; su imaginación solo puede colocarlo dentro de la obra, pero él no imagina el escenario o los personajes, como en la narrativa; estos son el elemento de realidad dados por la tropa de actores, a pesar de ser una situación ficticia montada en el libreto. Desde aquí parte la *metaficción* hacia niveles más profundos, pero antes de brincar a otros niveles habrá que definir su función.

El intérprete primario presencia la significación primaria de manera voluntaria y la toma como real; así es como se vincula con la ficción, no por creencia, sino por pura significación. Este primer eslabón es otorgado solo por el espectador; el artista humano no ha encontrado todavía la manera de obligar a su audiencia a introducirse en la obra por la fuerza; por lo tanto, ninguna obra garantiza la misma experiencia para todos, pero el espectador, quien premeditadamente asiste para interpretar sintética y patológicamente, experimenta la significación intencionada por el autor subjetivamente, la padece a su manera.

La *metaficción*: “is a term given to fictional writing which self-consciously and systematically draws attention to its status as an artefact in order to pose questions about the relationship between fiction and reality” (Waugh 2001: 2).⁷ En el caso del teatro, es un guion que remite a sí mismo para agregar

7 “es un término dado a un escrito ficcional que autoconsciente y sistemáticamente llama la atención a su estado como un artefacto para cuestionar acerca de la relación entre la ficción y la realidad” (traducción mía).

profundidad a la cadena de significación entre la obra y el espectador. Usada como figura retórica, es solamente un llamado de atención en un punto específico dentro de la obra, pero, usada como marco del mundo dramático en el que viven los personajes, es un vínculo con la función significativa para ayudar al espectador a pertenecer a este mundo o, viceversa, a que el mundo diegético pertenezca al real y a lograr su cometido patológico a la par de los personajes. Nuevamente, su intención no es generar una idea de paradoja, sino empujar al público al abismo de ser parte del mundo ficcional en el cual habrá un evento extraordinario.

El primer anillo del espacio ficcional de *Pagliacci* es la tropa de actores que llega al pueblo, este es el *primer nivel ficcional*, o, por aclarar, la obra presenciada por el espectador. El siguiente nivel inicia con la escena de Canio anunciando que al ocaso la tropa presentará una obra donde Pagliaccio le tenderá una trampa al amante de Colombina (Leoncavallo 1906: 39). Durante el primer acto se desarrolla el drama del primer nivel: Nedda comete adulterio con Silvio, un habitante del pueblo; Tonio quiere a Nedda, pero ella lo rechaza y este la encuentra *in flagrante* engañándolo; él da aviso a Canio y planta los celos, a partir de los cuales se desarrollará el clímax. El gatuperio entre la tropa y el pueblo, donde se lleva a cabo el evento extraordinario en torno a los celos y el asesinato, es la característica principal del *verismo*.

El *primer nivel metaficcional*⁸ se presenta en el segundo acto, donde se lleva a cabo el metateatro, el cual ha sido preparado patológicamente por el drama del primer acto. La tropa se presenta como sus metapersonajes en este nivel y desarrollan el drama interno: Colombina quiere a Arlecchino de amante, quien le ofrecerá serenata; Taddeo la ayudará a conseguirlo, mientras Pagliaccio tratará de evitarlo. Cabe recordar que esta puesta en escena es una representación típica de *Commedia dell'Arte*, por lo que hay un supuesto de improvisación en los personajes tipo (Rudlin 1994: 106-133). El metateatro, como obra dentro de la obra, no establece por sí mismo el vínculo entre lo real y lo ficticio en el espectador; su función elemental es plantear en contexto y situación el siguiente nivel significativo, es decir, el primer nivel metaficcional. Dentro del terreno de juego dispuesto se llevará a cabo la acción dramática con la única intención de significar y establecer el vínculo, por

⁸ En este ensayo no se considera la metaficción como un *segundo nivel ficcional*, ya que, en términos del relato ficcional, este sería más bien un relato dentro del relato (“x le dijo a y que...”, “me contaron que...”, etc.), mientras que en los niveles metaficcionales se busca la autoexplicación.

esto mismo el marco metaficcional es necesario: se llevará al espectador a este nivel junto al actor, quien no está contando a otro lo que vivió, más bien, con mayor énfasis en lo real, está llevando al escenario entero y a los actores a este nivel. Ahora tenemos al público real y al ficcional del primer nivel como testigos del evento y como intérpretes primarios. Al disponer este nivel se revela una serie de paralelismos entre los distintos planos de significación:

<i>Interpretación</i>	<i>Plano global</i>	<i>Plano dramático</i>	
Nivel ficcional	realidad	ficción	metaficción
Espacio	teatro	escenario	escenario interno
Público	público como testigo	público ficticio (coro)	actores en escena
Actores	cantante de ópera	actor de la tropa	personaje
Función dramática	espectador significándose dentro y fuera de la ficción como testigo	Canio, Nedda, Silvio	Pagliaccio, Colombina, Alrechhino

De este paralelismo surge el concepto de *metaficción*. El espectador tomará la significación brincando de plano en plano, interpretando de diversas maneras —de preferencia para el autor, interpretación patológica y sintética— el mundo tan real y ficticio que lo rodea, en el cual se ha inmiscuido voluntariamente. Estos cambios de plano, de nivel ficcional y metaficcional son parte de las metaestructuras necesarias para la ‘definición del sí, por sí mismo’ a las cuales remite Waugh; la autoconciencia solo puede suceder cuando el elemento traspasado a los otros niveles lleva consigo una carga significativa de contexto y situación desplegada entre lo real y lo ficticio, pasando de una a otra significación, hasta que vuelve a la original, la ‘real’. El enigma propiciado por la obra debe ser ordenado por el intérprete cuando trata de descubrir el mensaje oculto; incluso la moraleja como metáfora teatral. Además, porque el proceso de transferencia de elementos entre niveles ofrece significación al intérprete, se obtendrá una satisfacción del *logos* por su entendimiento.

Aquí entra en juego el concepto de *mise en abyme* (puesta en abismo). El paralelismo entre el nivel ficcional y el metaficcional deja en tela de duda qué tan real puede ser el plano global y cuáles son los finales posibles para ambos niveles. De esta manera, Canio, actuando como Pagliaccio, obtiene su anagnórisis principal de esta metaficción imitando el plano global dentro

del primer nivel ficcional: “Nome di Dio! quelle stesse parole!”⁹ (Leoncavallo 1906: 184); cae en cuenta de su desdicha: sucede lo mismo en la obra y en su ‘vida real’. Así es como el espectador también revela en sí mismo la metáfora teatral, propuesta en el Renacimiento y analizada recientemente por Curtius (2017: 203-211): ¿Es el teatro una actuación fantasmiosa o es real? ¿Es la vida real una actuación fantasmiosa?

Un análisis detallado del prólogo en contraste con el aria: “Vesti la giubba”, y el final de la ópera, deja más en claro cómo el discurso entretejido en los diálogos es el portador de la metaficción. El primer punto relacional es el texto del aria contenida en el prólogo: se presenta Taddeo, el personaje de la metaobra —no Tonio, el personaje de la obra— frente al intérprete primario, quien dice: “L'autore ha cercato invece pingervi uno squarcio di vita. Egli ha per massima sol che l'artista è un uom e che per gli uomini scrivere ei deve. Ed al vero ispiravasi!” (Leoncavallo 1906: 10).¹⁰ Contextualiza así la obra dentro del *verismo*, pero, al mismo tiempo, habla del actor como un humano perteneciente al mundo de lo real; es el primer vínculo hacia el público —¿el real o el ficticio?—, se dirige al intérprete primario como si fuera uno secundario o ficcional (secuela de la teoría de Capuana), lo cual será revelado en el segundo acto, cuando surge este prologuista como personaje de la metaobra. “Un nido di memorie in fondo a l'anima cantava un giorno, ed ei con vere lacrime scrisse, e i singhiozzi il tempo gli battevano!” (Leoncavallo 1906: 11).¹¹ Con esto trata de establecer el vínculo patológico con el ‘personaje de lo verdadero’ desde el inicio, y claramente el foco del *pathos* será la tragedia —la cual, agregando a la ironía, será propiciada por la batuta de Tonio—. “E voi, piuttosto che le nostre povere gabbane d'istrioni, le nostr'anime considerate, poiché siam uomini di carne e d'ossa, e che di quest'orfano mondo al pari di voi spiriamo l'aere!” (Leoncavallo 1905: 13-14).¹² Así culmina el vínculo inicial e insiste en la persona del actor, en su alma y cuerpo humano, en su ‘reali-

⁹ [¡Dios mío! ¡Las mismas palabras!] (traducción mía).

¹⁰ [El autor ha buscado esta vez *retratar un tajo de vida*. Tiene por máxima única que *el artista es un hombre* y que para el hombre debe escribir. ¡Y *en la realidad se ha inspirado!*] (traducción y cursivas mías).

¹¹ [Un nido de memorias en el fondo del alma cantaban un día, y con verdaderas lágrimas escribió, ¡y sus sollozos *llevaban la batuta del tiempo!*] (traducción y cursivas mías).

¹² [Y vosotros, más que nuestros pobres andrajos de histriones, nuestra alma considerad, porque *somos hombres de carne y de hueso*, ¡y que de este huérfano mundo *a la par de vosotros respiramos el aire!*] (traducción y cursivas mías) Aquí *huérfano* refiere a ‘solitario’.

dad'. Al presentarse el personaje de la metaobra ante el espectador crea una especie de *trompe-l'oeil* (trampantojo) con el que significa al público como perteneciente al público ficcional, o, mejor dicho, lo invita a significarse en el plano ficcional. Esta figura retórica de la pintura y la arquitectura forma un “gancho realista” entre la obra y el espectador, de la misma manera en la que Taddeo abre la significación primaria ante el público y después aparece como personaje de la metaobra, significando así que ambos públicos, real y ficticio, son uno mismo; o sea, se dirige al intérprete primario en segunda persona desde el nivel metaficcional, no desde el primer nivel ficcional, para atraerlo o invitarlo a brincar al primer nivel ficcional.

El aria “Vesti la giubba” actúa en oposición al prólogo para provocar un choque de significaciones: el actor de la vida dramática en contra del actor de la vida real; así es como se encuentran el *plano global* y el *plano dramático* para tener como resultado otro tanto de posibles significaciones. “Recitar! Mentre presso dal delirio non so più quel che dico e quel che faccio! Eppure è d'uopo, sforzati! Bah! Sei tu forse un uom? Tu se' Pagliaccio!” (Leoncavallo 1906: 129-130).¹³ Actúa desesperado y confuso mientras, nuevamente, no distingue entre el actor y el hombre. En este diálogo vale la pena abrir un paréntesis sobre el ser y la identidad de Canio y Pagliaccio; “Tú eres Payaso”, la polisemia que hay entre el nombre del personaje y las distintas acepciones de ‘payaso’ permiten una significación metafórica entre el personaje que representa al hombre verdadero y el ficticio, entre lo identificable como mundo de la vida en contra de ‘la obra en mi presencia’ por el espectador —todo resulta en que vivir no es más que una mentira actuada—. “Vesti la giubba e la faccia infarina. La gente paga e rider vuole qua. E se Arlecchin t'invola Colombina, ridi, Pagliaccio, e ognun applaudirà!” (Leoncavallo 1906: 130-131).¹⁴ Aquí el ‘payaso’ dentro del ‘hombre’ explota y se confunde a sí mismo, crea un vínculo entre el nivel metaficcional (actor-Payaso) y el ficcional (actor-‘payaso’). Mientras el prólogo preparó la significación para pertenecer, como público, al mundo dramático, “Vesti la giubba”, ahora, ya atrapada la significación del

¹³ [¡Recitar, mientras preso del delirio no sé más lo que digo y lo que hago! ¡Además, y apropiadamente, haz el esfuerzo! ¡Ah! ¿Eres acaso un hombre? ¡Tú eres Payaso!] (traducción y cursivas mías). Aquí juega con la polisemia de ‘recitar’ como ‘actuar’ y como ‘cantar’ dentro del *recitativo* en el que canta en ese instante, y al mismo tiempo hace referencia al *recitativo* en el cual reclamará a Nedda-Colombina su adulterio.

¹⁴ [Viste la túnica y tu cara enharina. La gente paga y reír es lo que quiere. Y si Arlequín te roba a Colombina, ¡ríe, Payaso, y cada quien aplaudirá!] (traducción mía).

intérprete primario por medio del prólogo, expresa su cometido real: el payaso-persona ha sido engañado, está en el punto de quiebre, sucumbirá a la ira.

En la disposición de las funciones dramáticas de los personajes sobre las tres partes de la obra se puede entrever a la metaficción como un hilo conductor de la significación entre ‘lo real’ y ‘lo ficto’:

Acto	Plano	Tonio	Canio
Prólogo	Plano global	- Trampantojo: origen y fin de la metaficción	
I	Nivel ficcional	-Plantar celos	- Metáfora teatro-vida
II	Nivel metaficcional	- Metaobra -Control de los implicados	- Puesta en abismo -Clímax

Más allá de ser el tema o el marco estructural, la metaficción en *Pagliacci* funciona como un vínculo, un eslabón directo, entre el intérprete primario y el plano dramático. Cumple con su función retórica y como herramienta semiótica para lograr que el espectador entienda cómo funciona la obra y su autoexplicación, pero la función principal es la hermenéutica: la de significar e interpretar para construir una red de signos y símbolos que agregan a la obra interés intelectual —más que prestigio y honra literaria—. El marco hermenéutico concluye en una misma interpretación que apela al *logos*. Aunque todavía queda pendiente la significación del cierre.

Solo hasta el final de la obra, cuando Tonio se devela como el personaje controlador de la situación, es él quien a la distancia atestigua el fruto de sus actos; observa cómo Nedda y Silvio son asesinados por Canio mientras dicta: “La commedia è finita!” (Leoncavallo 1906: 205).¹⁵ Así acaba la obra, en el clímax verista, en el asesinato. Esto conlleva a la *interpretación patológica* principalmente, a sucumbir en la ira junto al personaje primario; mientras,

¹⁵ [¡La comedia ha terminado!] (traducción mía). *Comedia*, con ambas acepciones de ‘comedia’ y ‘obra teatral’, refiere tanto a la comedia risible representada en el metateatro como a la ópera —trágica—, la significación primaria.

el marco metaficcional ha llevado al mismo espectador a una *interpretación analítica*, es decir, a sufrir una propia anagnóris de cómo ha sido manipulado por el libretista a significarse como un miembro del mundo dramático. El espectador, desde el inicio, solo fue un personaje más.

Bibliografía

- BALTHAZAR, Scott (2004). *The Cambridge Companion to Verdi*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BLUMENBERG, Hans (2013). *Teoría del mundo de la vida*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BRAND, Peter, y Lino PERTILE (2008). *The Cambridge History of Italian Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CAPUANA, Luigi (1872). *Il teatro italiano contemporaneo*. Palermo, Luigi Pedone Lauriel.
- CURTIUS, Ernst (2017). *Literatura europea y Edad Media latina, I*. México, Fondo de Cultura Económica.
- FISHER, Burton (2015). “Leoncavallo’s *Cavalleria Rusticana* & Mascagni’s *I Pagliacci*”, *Opera Classics Library Series*. Miami, Opera Journeys Publishing.
- GADAMER, Hans-Georg (2003). *Verdad y método*, tomos I y II. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- HABERMAS, Jürgen (2014). *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Editorial Trotta.
- LEONCAVALLO, Ruggiero (1906). *Pagliacci*, vocal score. New York, G. Schirmer. Placa 18934. Traducción al inglés de Henry Grafton Chapman.
- LEONCAVALLO, Ruggiero (1952). *Pagliacci*, fullscore. Primera edición: Milan, Sonzogno, 1892, placa E. 644. Segunda reimpresión: New York, Broude Brothers, 1952, placa B. B. 52.
- LOTMAN, Iuri (1996). *Semiósfera I*, trad. Desiderio Navarro. Valencia, Frónesis Càtedra Universitat de Valencia.
- RUDLIN, John (1994). *Commedia dell’Arte. An Actor’s Handbook*. London, Taylor & Francis Group.
- TORO, Fernando de (1987). *Semiótica del teatro. Del texto a la puesta en escena*. Buenos Aires, Editorial Galerna.
- VISHEDSKYI, Andrei, y Rita DUNN (2015). “Mental Synthesis Involves the Synchronization of Independent Neuronal Ensembles”, *Research Ideas and Outcomes*. Artículo en línea disponible en: <<https://riojournal.com/article/7642/>>, consultado por última vez el 17 de abril de 2019.
- WAUGH, Patricia (2001). *Metafiction*. London, Taylor & Francis e-Lybrary.

Adrián Díaz Hilton

Licenciado en Canto por la Universidad Nacional Autónoma de México. Edición de partituras y textos musicales. Actualmente cursa la Licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas en el Sistema Universidad Abierta de la UNAM.



Reseñas | Reviews



Manuel Lavaniegos Espejo. *Los saberes de la modernidad. Aproximaciones desde el arte 2.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

Iván Genaro Calzada

Universidad Nacional Autónoma de México

gencalito@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4417-4734

En este libro, Manuel Lavaniegos toma como punto de partida la obra de Wassily Kandinsky para reflexionar sobre el surgimiento del arte abstracto. Más allá de dar una interpretación de las obras del artista ruso, ofrece una guía para entender cuál fue el proceso que siguió el pintor para concebirlas; a forma de recorrido, encamina al lector por cinco pinturas que ejemplifican el desarrollo y maduración de la técnica del pintor para llegar a un producto final: descubrir el punto cumbre de su abstracción.

Una de las aportaciones más importantes que plantea Lavaniegos es que el arte abstracto no es una nueva ejecución artística, sino un replanteamiento, producto de la modernidad, de los valores artísticos que se han manifestado desde los tiempos prehistóricos del arte; es una corriente que rompe con la hasta entonces aceptada idea de lo que *debía ser* pintado, según los modelos de épocas como el Renacimiento.

El arte abstracto rescata la subjetividad de nuestra realidad; no pretende te-

ner como único objetivo el lienzo, sino toda una visión que despierte y recorra los sentidos; se esfuerza por transmitir la emoción que estaba en la mente del autor, pasarla al lienzo en forma de imagen y finalmente llegar a un espectador para que este sienta el choque emocional que provoca la creación de una pintura.

Manuel Lavaniegos analiza cinco creaciones de Kandinsky: *Primera acuarela abstracta* (1910), *Lírico* (1911), *Composición II* (1909-1910), *Composición VII* (1913) y *Algunos círculos* (1926); se apoya en algunos escritos del artista, entre ellos: *Mirada retrospectiva*, *De lo espiritual en el arte*, *La gramática de la creación. El futuro de la pintura* y *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos*, que en conjunto representan la gestación crítica, teórica y práctica del autor.

Trataré de presentar aquí de una manera sencilla su trabajo:

Lavaniegos inicia con *Primera acuarela abstracta*; la describe como “el surgimiento de los remolinos gráficos y cro-

máticos” (28), el mismo Kandinsky se expresa de esta como “la estación del ‘grado cero’ de complejísimas búsquedas abstracto/espirituales” (32); esto significa que la obra de arte es la exteriorización de la interioridad del artista; es un conjunto de expresiones artísticas que apelan a los sentidos a través de colores, sensaciones, tonalidades, texturas, etcétera.

Lírico, para Lavaniegos, es un cuadro todavía figurar con un bajo grado de abstracción; aún se puede apreciar un objeto principal frente al lienzo: un jinete cabalgando, posiblemente evitando un obstáculo; la importancia del cuadro radica primordialmente en que dicha figura da “la sensación [al espectador] de ‘ir a caballo’, de incorporarnos en la fluidez emocional contenida en la alegría de su dinamismo plástico” (42); el pintor juega con las sensaciones que quiere transmitir al receptor, que pueda sentir la velocidad, el ruido de los cascos del caballo al tocar el suelo, las ramas que esquivan ambos y que aprecie el entorno libre donde surca el cielo y sopla el viento sin tensión. En esta obra Lavaniegos rescata “la unidad del arte y la naturaleza” (44), porque en la pintura de Kandinsky encontramos el origen del mundo, expresado en el choque de técnicas, colores, concepciones, instrumentos, y al mismo tiempo el fin del mundo, expresado en el resultado último del cuadro: el origen de una pintura es el choque de mundos, el fin de uno y el comienzo de otro.

Composición II, señala el autor, tiene un mayor nivel de abstracción que el anterior; no obstante, aún se aprecian “el paisaje y los seres que lo surcan, presos

de una convulsa agitación, esquematizados por marcados contornos” (54); en este cuadro de tonos amarillentos, conviven sin distinción de relevancia “colinas, árboles y montículos, hasta las nubes y la dentada luz solar han adquirido, cada uno por su parte, una suerte de alma propia, atraídos y, simultáneamente, expelidos por el fuerte abismo que parece hundir toda la composición hacia su centro” (54-55).

Aquí, Lavaniegos nos ofrece una explicación del mismo Kandinsky acerca de las concepciones que tenía el pintor para diferenciar sus cuadros como *Impresiones*, *Improvisaciones* y *Composiciones*; entendiendo que las obras pueden estructurarse en simples o complejas, tal como sucede con las melodías: las *Impresiones*, como su nombre refiere, son la “impresión directa de la naturaleza externa” (56); las *Improvisaciones* son “la impresión de la naturaleza interna” (56), una expresión inconsciente; en tanto que las *Composiciones* son la “expresión que se crea con lentitud extraordinaria que analizo y trabajo larga y pedantemente después del primer esbozo” (56), estas últimas son, por su grado de complejidad, señala Lavaniegos, el trabajo más laborioso, pero también más fructífero, ya que, de estas obras se pueden obtener distintas interpretaciones de acuerdo a su etapa de elaboración.

Composición VII, refiere el autor, es considerado uno de los peldaños más altos de la abstracción alcanzados por Kandinsky, donde el estilo da como resultado una “sucesión de catástrofes que desembocan en un cosmos pictórico” (64), dice

el crítico de arte Jorge Juanes. Observando esta pintura se puede apreciar la complejidad de las formas en las que no siempre es posible reconocer el inicio, el fin y los límites de estas. Contiene en su interior un movimiento envolvente que plasma la explosión del origen del mundo. Aunque ya no hay un objeto principal o en primer plano, se puede decir que esto no es lo primero que tendría que ver el espectador, sino la fuerza de los trazos, que le permitan sumergirse en el interior del torbellino y participar de todas las formas posibles que incita el cuadro.

Algunos círculos es una pintura bastante tardía comparada con las anteriores, desarrolladas entre 1909 y 1913; esta data de 1926, época en que Kandinsky ya había alcanzado un grado de abstracción impresionante. Para Lavaniegos, este cuadro muestra una peculiar complejidad; si bien no está “lleno” de formas, como los anteriores, guarda su propia profundidad y estilo; “utiliza con audacia las formas geométricas regulares y arquetípicas” (70); el círculo es el punto de partida capaz de convertirse en cualquier otra figura: en el fondo, enfrente y en lo lejano hay círculos, que, por su tonalidad y tamaño, cada uno transmite un mensaje diferente; ¿cuál es ese mensaje?, le toca al espectador interpretarlo; hay quienes afirman que el círculo principal, de color negro, es la “ausencia de vida”, en tanto que el cuadro en conjunto es silencio a la vez que sonoridad, valdría decir que las interpretaciones son pertinentes en tanto que el espectador lo sienta y la única forma de hacerlo es volverse partícipe de la obra con sus cinco sentidos.

Concluimos con que existe la idea errónea de que el arte abstracto es aquel que carece de formas específicas y por lo tanto es “difícil” de entender. Kandinsky en sus escritos formuló toda una teoría que se ha convertido en un eje principal para la construcción del arte contemporáneo: comprender la abstracción del arte es más complicado que entender la ciencia, afirma Sigfried Giedion (13), no solo por la forma en que la información/mensaje es transmitido, sino porque también interviene la interpretación del receptor y los procesos mentales que en esta participan. La abstracción es una forma de simbolizar el conocimiento humano y es una capacidad que solo nosotros poseemos; la transformación de una idea en una figura funciona de la misma manera en que interpretamos el mundo, el arte nunca es un reflejo de la realidad; es solo una representación de esta. Simbolizamos el mundo todo el tiempo, y todo aquello que nos rodea posee un grado de abstracción; al mismo tiempo que “vemos la realidad” también imaginamos dentro de nuestra propia realidad; por ello abstraemos ideas que si expresáramos en forma de arte se convertirían en imágenes no figurativas.

Iván Genaro Calzada

Estudiante de la Licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realiza su servicio social en *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, en el IIFL de la UNAM.

Mauricio Beuchot. *Acordes de hermenéutica en la historia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas, 2019.

Alaide Lucero Rodríguez

Universidad Nacional Autónoma de México

corrosivo_galo@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-6394-7419

Jesús Navarrete Rubio

Universidad Nacional Autónoma de México

chuchoc7@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0774-8428

Acordes de hermenéutica en la historia es la más reciente publicación de Mauricio Beuchot dentro de la colección “Cuadernos del Seminario de Hermenéutica”. En este libro, tal como se anuncia en las primeras páginas, se trata de elaborar un análisis aplicado a distintos temas desde el prisma de la hermenéutica analógica (en adelante HA). La retórica, la epistemología, el signo, el símbolo, la poesía y la metáfora hallan cohesión en esta herramienta conceptual —la HA— para desentrañar y mejorar nuestro tiempo presente, sirviéndose de que la analogía puede encontrar lo común en la diferencia. Beuchot comprende que para movilizar al ser humano no basta la razón; hay que dirigirse a su ser entero, a sus fibras profundas.

Asomándonos al índice, llaman la atención los nombres de autores no canónicos como fray Luis de Granada y

Juan Manuel Almarza, así como el de Carlos Díaz —filósofo español que trabaja personalismo comunitario y con quien Mauricio Beuchot guarda una amistad de años— compartiendo espacio reflexivo junto con otros fundamentales de la filosofía. Bello gesto este, el de hacer congeniar las afinidades intelectuales con las afinidades personales y hacerlas dialogar con la tradición, para poder ampliar las interpretaciones y, al mismo tiempo, dar a conocer el valioso trabajo que se hace y se ha hecho sobre la hermenéutica en latitudes de habla hispana.

El comienzo del libro quiere sentar las bases de las consideraciones posteriores, y por ello Beuchot establece su propia concepción de la filosofía como “la búsqueda de los primeros principios y los últimos fines” (12). Esto la diferencia de las otras ciencias y materias que tratan de comprender la realidad, como la física

o la biología, además de la teología y la mitología. Las dos primeras se yerguen sobre el funcionamiento de principios racionales preestablecidos y se acotan a un campo de intelección específico; las otras dos buscan sus propias explicaciones del origen de las cosas y sobre el fin del ser humano en la tierra. Beuchot sospecha de la pretensión de que la filosofía sea puramente racional, pues esta llega a nutrirse de elementos reflexivos importantes tanto en la potencia poética de los mitos como en los ejercicios esclarecedores de la religión. Así, la filosofía cuestiona las interpretaciones existentes sobre el mundo, busca un principio universal que las conjunte y logre dar cauce a la reflexión sobre el destino y el deber del ser humano, atravesado por el intelecto, lo mítico y la razón.

La hermenéutica, al ser una herramienta interpretativa, intenta comprender toda acción que sea significativa. No solo los textos escritos sino gran parte de las actividades humanas son susceptibles a la interpretación, la cual tiene el rasgo característico de la medida para evitar la asociación aleatoria y el equívoco. Esta prudencia tiene su base en que el ser humano se halla ubicado en una tradición específica que le sirve de brújula temporal; brújula, pues orienta entre el mar de la historia el diálogo con el pasado y la proyección hacia el futuro. Para Beuchot es muy apreciado este último: el diálogo tanto con las autoras y autores del pasado como con las personas que nos rodean, pues solo así la hermenéutica logra su cometido de ser útil para el presente, condensando la crítica del pasado y propo-

niendo un camino para el porvenir. Esto tiene como resultado un ejercicio de dimensión entre lo más universal y lo más individual, *dictum* esencial de la analogía que hace convivir dos realidades diferentes en un nexo de semejanza: así, el ser humano es un microcosmos del universo; lo que sucede en el cosmos entero encuentra su análogo en el universo individual de cada ser.

En el segundo capítulo el autor nos lleva por un recorrido histórico que abarca el tratamiento que se le ha dado a la analogía desde la antigüedad hasta la modernidad. Desde la antigüedad, especialmente en los estoicos, se habla de una armonía universal, de un orden entre todos los seres y la naturaleza. La vida del ser humano se adecua a la naturaleza; halla su virtud en tal conformación; la naturaleza es la expresión divina; dicta los fines que podemos inteligir mediante la razón; la Providencia actúa como la razón de Dios, y acatar sus disposiciones es un ejercicio de libertad. El establecimiento del orden universal arraiga un importante carácter ético, pues el ser humano, aunque se distinga por el uso que tiene del intelecto, siempre guardará una relación entre este y la naturaleza y lo divino, relación de semejanza, que no de igualdad, que pone límites y al mismo tiempo potencia la libre acción del individuo. La prudencia se vuelve eje de las relaciones entre lo natural, lo divino y lo humano como mediador y comunicador.

En el pensamiento de Beuchot, como a lo largo del libro, encontramos que la HA quiere condensar el universo de lo hu-

mano desde una mirada crítica y abierta. Huye a los determinismos naturales o metafísicos dotando de libertad y creación al individuo; así, atendiendo y reflexionando sobre los productos de la actividad humana, podemos emprender el camino de vuelta para hallar su raíz o principio.

Capítulos como el dedicado a fray Luis de Granada, dominico español que se dedica al estudio de la retórica eclesiástica, abordan la tarea de abrir el campo filosófico más allá de la razón lógica unívoca. La retórica atiende tanto a la argumentación como a la parte volitiva del discurso, para lograr el convencimiento, pero siempre con vistas a un bien, y distinguiéndola de la concepción negativa de los antiguos. Utiliza figuras como el símil para predicar con el ejemplo de la virtud; así, en un mismo movimiento, relaciona lo humano con lo divino y encamina la acción hacia el bien.

Otros capítulos están dedicados al símbolo, a la poesía y a la metáfora, y a los imaginarios y su relación con la hermenéutica. Todos ellos atienden a lo más íntimo del ser humano, pues son creaciones que revelan su interioridad y la conformación con su tiempo. La filosofía ha de detenerse a reflexionar junto con la poesía y la metáfora, pues ambas son fructíferas para ampliar el horizonte de interpretación, llaman la atención hacia aspectos del lenguaje o de la realidad que se pueden ignorar en el soliloquio racional. Los símbolos traen a la presencia afectos y significados de una región; condensan vivamente las pasiones y creencias de las comunidades que, Beuchot

remarca, hay que estudiar para guiarlos hacia la sana convivencia de la sociedad. Esto conecta directamente con los imaginarios colectivos, los cuales comparten los individuos y que, en su forma singular y original de interpretar la realidad, pueden asimismo confrontar las visiones que les sean diferentes.

La manera de armonizar toda concepción distinta del mundo recae en una tarea ética. Beuchot encuentra en el personalismo comunitario de Mounier, autor francés que ha sido continuado por el español Carlos Díaz en años recientes, una propuesta de interés mayor. Este personalismo, “metafísica de la acción”, es una reflexión práctica de inconformidad. Busca “cambiar el corazón del hombre y las relaciones que mantiene con los otros” (74). La comunicación, la comprensión y la solidaridad hacen que su personalismo constituya la idea de “persona de personas”, interioridades socializadas de apoyo mutuo y reacias a los excesos del mundo que quitan dignidad al individuo. Díaz se encarga de fortalecer el lazo de interpersonalidad mediante la idea de “confianza mutua”, “vinculación confiada”; establece valores más profundos como el amor, el obsequio de sí mismo y el acogimiento del otro.

El capítulo de las meditaciones sobre Descartes y Husserl, junto con el dedicado a Juan Manuel Almarza y su trabajo sobre la vinculación de la hermenéutica con la historia, son lecciones que ejemplifican la eficacia de la hermenéutica para abrir caminos interpretativos y ubicar nuestra reflexión en el tiempo pertinente.

Acordes de hermenéutica en la historia es un libro que cumple con la pretensión que el autor confiesa tener: interesar al lector en los temas que rodean la estela de la hermenéutica en su carácter de analógica. Deseamos, igual que Beuchot, que esta lectura se convierta en flama para los trabajos filosóficos venideros, y que la hermenéutica siga nutriéndose, porque es una herramienta muy valiosa, no solo para el pensamiento, sino para la comprensión y la acción en el mundo.

Alaide Lucero Rodríguez

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Jesús Navarrete Rubio

Egresado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Graciela Fernández Ruiz. *Decir sin decir. Implicatura convencional y expresiones que la generan en español*. México, El Colegio de México, 2018.

Enrique Meléndez Zarco

Universidad Nacional Autónoma de México

zarcounam@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8436-2970

Una de las aportaciones clave en el contexto del análisis del discurso y en otras áreas de las humanidades y las ciencias sociales es sin duda la noción de *implicatura*. Fue gracias al filósofo británico Paul Grice, autor del icónico texto “Logic and conversation”, dictado en el marco de la serie de conferencias “William James” (1967), en la Universidad de Harvard, a quien debemos esta importante contribución. Sobre este concepto reflexiona críticamente Graciela Fernández Ruiz, en su libro *Decir sin decir. Implicatura convencional y expresiones que la generan en español*, publicado en 2018 por El Colegio de México a través del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.

El libro se compone de una introducción, cinco capítulos, un apartado a modo de epílogo y bibliografía, en los cuales de manera clara y puntual se aborda el complejo ámbito de lo dicho y lo implicado, recordando el impacto y la relevante presencia de Oswald Ducrot en los estudios especializados con su obra *Decir y no decir*. A lo largo de 312 páginas, los lectores

seguirán la reflexión que hace la autora acerca de la categoría de la *implicatura* y, de forma particular, de la *implicatura convencional*; esto con la finalidad de proporcionar un panorama teórico claro y suficiente, para posteriormente realizar un análisis cabal de algunas de las expresiones lingüísticas que dan lugar a esta clase de fenómeno pragmático en español. Fernández Ruiz se da a la tarea de delimitar otro tipo de nociones con las que la implicatura está estrechamente relacionada, a saber, los conceptos de ‘significado’, ‘lo dicho’, ‘lo implicado’, ‘lo codificado’, ‘lo inferido’, entre otros más.

A diferencia de la implicatura conversacional —nos dice la autora—, la atención que desde sus inicios recibió la implicatura convencional es poco más que desproporcionada; por eso, estudiosos como Horn (2012) se han referido a esta última como la que ha desempeñado “el papel de la hermanastra fea” (13). Justamente, por la poca atención y la escasez de estudios sobre ese campo nace este libro sobre *Decir sin decir*.

En el primer capítulo, “La teoría del significado en Paul Grice”, Fernández presenta el marco de referencia desde el cual este filósofo británico situó sus planteamientos sobre implicatura y, en general, sobre la conversación. Es un capítulo esclarecedor donde la autora explica las diferencias epistemológicas, no fácilmente asibles, en los linderos del significado, tales como el *significado natural* y el *significado no natural*, el *significado del hablante* y el *significado de la oración*, el *significado total de un enunciado*, así como distinciones importantes, no siempre nítidas y a menudo confundidas, como las que se asocian a las nociones de ‘lo dicho’ y ‘lo implicado’, ‘lo codificado’ y ‘lo inferido’ y ‘lo explícito’ y ‘lo implícito’.

El segundo capítulo trata “La implicatura convencional y distintos tipos de inferencia”; en él, la autora se da a la tarea de examinar y enfatizar los rasgos precisos que diferencian la implicatura convencional de otra clase de inferencias, desde las propiamente lingüísticas hasta las que atañen a la lógica. Comienza acotando términos como *inferencia*, a la vez que alude a las tres condiciones básicas que marcan la distinción entre lo dicho y lo implicado: el carácter sistémico y veritativo y la pertenencia o adscripción de lo que el hablante quiso decir. Así pues, mientras las inferencias lógicas se encuentran íntimamente ligadas al denominado *significado proposicional*, también conocido como *significado veritativo*, *veritativo-condicional* o simplemente *referencial*, muy vinculado con el concepto de verdad contra falsedad, o de la adecuación del intelecto con la realidad; las implicaturas lingüísticas no se

circunscriben a dicho principio, sino que se refieren a una clase de contenido que se desprende del contenido explícito de una oración o de su uso en determinado contexto y que no forman parte del contenido proposicional. A partir de esas distinciones, Fernández Ruiz explica la diferencia entre implicatura convencional e implicatura conversacional, partiendo de parámetros o indicadores que tiene que ver con: 1) la cancelabilidad; 2) el grado de separabilidad; 3) pertenencia al significado convencional (sistémico) de la expresión en cuestión; 4) su no influencia en el valor de verdad del enunciado en el que se originan, y 5) su grado de indeterminación (79).

El tercer capítulo lleva por título “Objeciones a los planteamientos de Grice sobre la distinción dicho/implicado y su noción de ‘implicatura convencional’”; se centra este en las diversas, y contrapuestas, perspectivas que se han originado sobre implicatura convencional, lo dicho y lo implicado y otras posturas griceanas, que a menudo dan pie a equívocos, malentendidos y consideraciones que, de acuerdo con la expositora, no toman en cuenta el marco epistémico en que se sitúa la teoría de Grice, a saber, la teoría del significado y la comunicación. Entre las controversias que señala, destacan las del contextualismo y minimalismo, las de Kent Bach y Christopher Potts, las de la teoría de la argumentación en la lengua y, desde luego, las de la teoría de la relevancia.

El capítulo cuarto, acerca de la “Metodología para el análisis de la implicatura convencional”, se dedica justamente a esbozar una propuesta idónea para la

identificación de estructuras generadoras de implicatura convencional. Dicha propuesta se basa en las pruebas o controles de sistematicidad, invención veritativa, cancelabilidad, separabilidad y no calculabilidad pragmática, que puntualmente define y ejemplifica la investigadora.

El quinto y último capítulo, referente al “Análisis de expresiones generadoras de implicatura convencional”, presenta, conforme a los resultados de aplicación señalados en el capítulo previo, los datos de las expresiones que, a la luz de un estudio riguroso, se constituyeron como generadoras y candidatas perfectas de implicatura convencional. Se trata de un análisis realizado a partir de ocho expresiones lingüísticas en español, las cuales se agrupan en tres rubros: 1) contraargumentativo: *aunque, pero, no obstante, sin embargo*; 2) culminativo: *hasta, incluso, ni siquiera*; 3) consecutivo: *tan/tanto(s), tanta(s)...que* (181). Sobre cada una de las expresiones, la autora muestra: 1) una nota sobre la descripción que ofrecen las gramáticas; 2) una explicación de la hipótesis sobre el significado instruccional que, dentro del significado total del término, origina la inferencia analizada; 3) el estatus de las entidades relacionadas por el término en cuestión; 4) el estatus semántico de la inferencia que surge al seguir la instrucción del significado de la expresión analizada (181).

Se incluye en el libro un apartado “A modo de epílogo”, en el que se rescata el espíritu y pretensiones de *Decir sin decir*, la importancia del pensamiento de Grice y su incidencia en los estudios especializados sobre este ámbito. Lo anterior, a la

par que se presenta la lista de fuentes que sirvieron de soporte teórico a esta obra y a los cuales puede acudir todo aquel interesado en los entresijos de la comunicación y el significado.

Decir sin decir es sin duda un texto académico, serio, riguroso; consciente de la importancia y complejidad del tema que aborda, el cual se presenta no solo con un pertinente manejo de las fuentes y de los datos, sino también con la clara conciencia del público a quien puede interesar un estudio de esta naturaleza. Se trata, pues, no solo de una recuperación del pensamiento y las aportaciones de Grice en la esfera de la implicatura, sino que hay un posicionamiento, un esfuerzo de selección y criba que en mucho enaltecen el trabajo y la figura de uno de los grandes pensadores de la época contemporánea en el estudio de la lengua y la interacción humana.

Enrique Meléndez Zarco

Estudiante de Posgrado en Lingüística Hispánica en la UNAM. Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la UNAM. Fue ayudante de profesor en la FFYL en la asignatura de Latín III-IV e impartió un intersemestral de Filología Hispánica en la misma sede. Participó en el Diplomado de Literacidad Académica, organizado por la CUAED. Colaboró en el IIFL en el programa de Apoyo a las Labores de Investigación. Es autor de *El sabor de lo prohibido: eros y tánatos (voces del tabú mexicano)*.

Normas editoriales de *Interpretatio*

Interpretatio es una publicación semestral del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. La revista recibe colaboraciones inéditas, originales y que no hayan sido presentadas para su publicación en otra revista. Los textos deberán entregarse preferentemente en español, y en menor medida en inglés o francés.

Interpretatio publica *artículos* y *notas* de investigación referentes a la hermenéutica teórica y aplicada en los campos de la filología, la filosofía, la literatura, la historia, la religión, la antropología, la política, el arte, el derecho, la educación, la lingüística y el análisis del discurso. También publica *documentos*, *reseñas* y *noticias* relativas a dichos campos de estudio.

Secciones de la revista

La revista incorpora a su contenido un *DOSSIER* en el que se agrupan *artículos* y *notas* que tienen en común un tema o problemática. Esta sección estará coordinada por un editor invitado.

ARTÍCULOS Y NOTAS. Son trabajos de investigación hermenéutica con una tesis original o un examen profundo de algún aspecto teórico o de aplicación de esta disciplina.

ARTÍCULOS. Son reflexiones amplias, sistemáticas y exhaustivas. Su extensión es de 15 a 25 cuartillas.

NOTAS: se caracterizan por ser breves y enfocarse en un asunto específico. Su extensión es de siete a 12 cuartillas.

DOCUMENTOS. Son ediciones de obras o fragmentos de obras cuyo contenido ofrece un punto de partida pertinente y relevante para la reflexión metodológica de las humanidades contemporáneas. Los documentos propuestos deben ser inéditos o de difícil acceso y tener una extensión máxima de 15 cuartillas. Además, deberán incluir una nota filológica preliminar de entre cinco y ocho cuartillas. Se valorarán especialmente las ediciones críticas.

RESEÑAS. Son presentaciones críticas de una obra particular en las que se expone su relevancia para la investigación del tema tratado. Las obras reseñadas deben ser de edición reciente. La extensión de cada reseña es de tres a cinco cuartillas.

NOTICIAS. Son crónicas breves sobre eventos académicos relevantes para el estudio de las humanidades (congresos, coloquios, conferencias, cursos, talleres, etcétera). Su extensión deberá limitarse a dos cuartillas.

Datos del autor

Al momento de enviar su contribución, el autor debe incluir los siguientes datos para fines editoriales:

Adscripción institucional

Dirección postal

Teléfono

Correo electrónico

Síntesis curricular en que se mencione el más alto grado académico obtenido y la institución donde se obtuvo, además de las principales publicaciones del autor (extensión máxima: 100 palabras).

Lineamientos editoriales

Los trabajos deberán presentarse en formato **.doc** o **.docx**, en un documento tamaño carta con márgenes de 3 cm, a doble espacio, con fuente Times New Roman, a 12 puntos para el texto y 10 puntos para las notas al pie de página.

Cada contribución deberá acompañarse de un resumen en español de no más de 150 palabras y su traducción al inglés, además de cinco palabras clave en ambos idiomas.

Todo el material gráfico de las contribuciones deberá enviarse junto con el texto (documentos originales, gráficas, imágenes, figuras, láminas, etc.). Cada archivo deberá enviarse de forma independiente en formato **.tiff** o **.jpg** con una resolución mínima de 300 dpi. Las imágenes deberán estar numeradas y sus números deberán coincidir con la numeración de los pies de grabado insertos en el texto principal. Cada pie de grabado deberá incluir un título para cada imagen y señalar la fuente y el crédito correspondientes.

Las referencias bibliográficas deberán realizarse dentro del texto principal entre paréntesis indicando el apellido del autor citado, seguido del año de edición, el signo de dos puntos y las páginas referidas. Ejemplo: (León-Portilla 1996: 87).

Todas las citas textuales menores a cinco líneas irán insertadas en el texto principal entre comillas dobles, mientras que las mayores aparecerán en otro párrafo con mayor sangría, en espacio sencillo y sin comillas. Si la cita aparece en un idioma diferente al del texto principal, la traducción del texto citado se presentará al pie de página indicando quién es el autor de dicha traducción.

La bibliografía deberá estar organizada por orden alfabético según el apellido paterno del autor. En caso de más de una entrada del mismo autor, estas seguirán un orden cronológico. En caso de que haya dos o más entradas con el mismo autor y la misma fecha, se ordenarán por orden alfabético según la primera letra del título; después del año de cada uno de estos textos se incluirá una letra del abecedario (2005a, 2005b, etc.). Sólo se incluirán en la bibliografía las obras citadas en el texto.

La bibliografía se incluirá al final del texto con sangría francesa de acuerdo con los siguientes criterios:

Libro

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). *Título del libro*. Lugar de edición (ciudad), Editorial.

Ejemplo:

LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Ejemplo con más de un autor:

HOUSEMAN, Michael, y Carlo SEVERI (2009). *Naven ou le donner à voir*. Paris, CNR Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Capítulo de libro

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). "Título del capítulo", en Nombre y apellido del responsable del libro (función), *Título del libro*. Lugar de edición, Editorial: páginas en que aparece el capítulo.

Ejemplo:

ÁLVAREZ COLÍN, Luis (2015). "La ontología de Paul Ricoeur. Aproximaciones poético-hermenéuticas", en Gabriela Hernández García y Jaime Ruiz Noé (ed.), *Ser, entre la identidad y la diferencia: perspectivas desde la hermenéutica analógica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 85-116.

Ejemplo con más de un autor:

GOODWIN, Charles, y Marjorie Harness GOODWIN (1992). "Assessments and the construction of context", en Alessandro Duranti y Charles Goodwin (ed.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge University Press: 147-189.

Artículo en revista

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). "Título del artículo", *Nombre de la revista*, año o volumen, número, temporada: páginas en que aparece el artículo.

Ejemplo:

QUIJANO VELASCO, Mónica (2015). "José María Vigil y la recuperación del pasado colonial en la primera historia de la literatura mexicana", *Literatura Mexicana*, vol. XXVI, núm. 1: 65-82.

Ejemplo con más de un autor:

SIMA LOZANO, Eyder Gabriel, Moisés Damián PERALES ESCUDERO y Pedro Antonio BE RAMÍREZ (2014). "Actitudes de yucatecos bilingües de maya y español hacia la lengua maya y sus hablantes en Mérida, Yucatán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XLIII, primavera-verano: 157-179.

Artículos en publicación periódica

APELLIDO O APELLIDOS, Nombre (año de edición). "Título del artículo", *Nombre de la publicación periódica*, fecha detallada de la publicación: páginas en que aparece el artículo.

Ejemplo:

BARTRA, Armando (2009). "La Gran crisis. V y última", *La Jornada*, 18 de abril: 30.

Artículos en página web

APELLIDO o APELLIDOS, Nombre (año en que el texto fue subido a internet o fue consultado por última vez). “Nombre de la página”, <dirección web completa>, fecha detallada de última consulta, con año.

Ejemplo:

BARTRA, Roger (2014). “Una existencia doliente”, <<http://www.letraslibres.com/revista/columnas/una-existenciadoliente>>, consultado por última vez el 22 de septiembre de 2015.

NOTA: Las contribuciones que no se atengan a los lineamientos aquí expuestos serán devueltas a sus autores, quienes podrán reenviarlas de nuevo a la revista una vez hechas las modificaciones correspondientes para ajustar sus textos a estas normas editoriales.

Arbitraje

Los textos propuestos a *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* serán sometidos a un proceso de revisión y selección por parte del comité editorial. Este último revisa la adecuación de los textos a los lineamientos editoriales y su pertenencia a los campos del conocimiento que son de interés para la revista.

Los textos admitidos se someten a un proceso de dictaminación de acuerdo con la modalidad “doble ciego”, en la que los autores y dictaminadores permanecen anónimos a lo largo de todo el proceso. Para cada texto se solicitarán dos dictámenes, uno realizado por un investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México y otro por uno externo a la institución. En caso de que exista una discrepancia mayor sobre la recomendación de publicar el texto, el comité editorial pedirá un tercer dictamen.

En un plazo no mayor a tres meses luego de la fecha de recepción de su trabajo, el autor recibirá una carta formal con la notificación de los resultados de la evaluación y copias de los dictámenes correspondientes.

Los resultados de un dictamen pueden ser los siguientes:

Publicable sin modificaciones: el texto será inmediatamente incorporado al proceso editorial de la revista.

Publicable con modificaciones: el texto será reenviado a su autor para que incorpore las adecuaciones señaladas en el dictamen. Una vez recibida la notificación de dictamen condicionado, el autor tendrá un plazo máximo de 15 días para entregar la versión final de su texto. La nueva versión deberá incluir las adecuaciones señaladas en el dictamen. Recibida la versión corregida del texto, no se aceptará ninguna otra modificación.

No publicable: el texto será reenviado a su autor con la respuesta negativa de su aceptación. Esta decisión es irrevocable.

Cesión de derechos

El contenido de los trabajos publicados por *Interpretatio* es responsabilidad exclusiva de los autores.

El autor firmará una declaración autorizando la publicación de su contribución en los distintos soportes utilizados por la revista y cederá los derechos patrimoniales sobre su obra en forma total y exclusiva a la Universidad Nacional Autónoma de México, conforme lo establecido en el artículo 84 de la Ley Federal del Derecho de Autor, en el entendido de que serán respetados sus derechos de autor sobre la obra y se le otorgará el crédito correspondiente.

Interpretatio permite la reproducción parcial o total de los textos publicados, siempre y cuando sea sin fines de lucro, se mencione al autor y se haga explícito que dicho artículo fue originalmente publicado por la revista.

Una vez publicado el texto, la revista entregará al autor dos ejemplares del número de la revista en la que aparece su contribución.

Envío de colaboraciones

Todas las propuestas de contribución deberán ser enviadas a través del Open Journal System (OJS) de la revista en la siguiente URL: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/user/register>>. Se puede enviar además una copia a la dirección electrónica de la revista: interpretatio@unam.mx

***Interpretatio* Editorial Guidelines**

Interpretatio is a semestral peer-reviewed journal of the Seminario de Hermenéutica of the Instituto de Investigaciones Filológicas of the Universidad Nacional Autónoma de México. The journal receives unpublished and original contributions which have not been approved for another publication. The journal receives papers submitted in Spanish and, in lesser extent, in English or French.

Interpretatio publishes *Articles* and *Notes* of theoretical and applied research on Hermeneutics in the fields of Philology, Philosophy, Literature, History, Religion, Anthropology, Politics, Art, Law, Education, Linguistics and Discourse Analysis. It also publishes *Documents*, *Reviews* and *Reports* regarding those topics.

Journal Sections

The journal adds to its content a *dossier* that gathers *Articles* and *Notes* with a common subject or problematic. This section will be coordinated by a guest editor.

ARTICLES AND NOTES: It refers to research in Hermeneutics with an original proposition or a deep examination of either an applied or a theoretical aspect of this discipline.

ARTICLES: Papers that bring out a systematic and thorough reflection. Their average length varies from 15 to 25 pages.

NOTES: Papers that are mostly brief and focused on a specific topic. Their average length is from seven to 12 pages.

DOCUMENTS: It refers to editions of works or editions of fragments of works whose content provides a relevant and pertinent standpoint for methodologic reflection in contemporary Humanities. The proposed works must be unpublished or hard to find, they will have a maximum length of 15 pages. Additionally they must include a preliminary philological note with a length from five to eight pages. Critical editions will be specially appreciated.

REVIEWS: It refers to a critical overview of a certain work which stress out the relevance of the research on the concerning subject. The reviewed works must have been recently published. The length of each review is three to five pages.

REPORTS: It refers to short chronicles on academic events which are relevant for the study of Humanities (congresses, *colloquia*, lectures, keynote speeches, courses, workshops and so on). The length must not exceed two pages.

Contributor's personal information

On submitting their contribution, the author must provide the following information for publishing purposes:

Institutional affiliation

Address

Phone number

E-mail

CV summary including their highest scholar degree and the granting institution. The summary must also show the main publications of the author (maximum length: 100 words).

Author guidelines

Submissions must be sent as **doc.** or **docx.** formats. The page layout must be letter size with margins of three centimeters, double-spaced, typeface Times New Roman, 12 points font for the body text and 10 points font for footnotes.

Each contribution must be submitted along with an abstract in Spanish/English and its corresponding translation not exceeding 150 words, besides five keywords in both languages.

All the supplementary graphic material must be submitted along with the contribution (original documents, graphics, tables, images, figures and so on). Supplementary files must be sent as **.tiff** or **.jpg** formats with a resolution no less than 300 dpi. Images must be numbered according to the numbering of the caption inserted in the body text. Each caption must include a heading for every image with the corresponding credits.

Cited references in the text must be made in parenthesis by providing author's surname (or author's surnames) followed by year of publication, colon and the corresponding pages, as in (León-Portilla 1996: 87).

All the quotes shorter than five lines must be inserted in the body text using quotation marks, whereas the quotes exceeding five lines will appear indented on a different paragraph, single-spaced, without quotation marks. If the quote is in a language other than the language of contribution, translation must be made on footnote pointing out the responsible of the translation.

The list of bibliographic references must be arranged alphabetically according to author's surname (or surnames). In the case of more than one entry for the same author the references must be sorted by date. If there are two or more identical entries for both author and date, the references must be arranged alphabetically according to the first letter of the title; next to the year of publication an alphabet letter must be added (2005a, 2005b, and so on). Only the works quoted in the text will be included in the bibliography.

The bibliographic list must be presented at the end with French sangria according with the following guidelines:

Book

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). *Book title*. Place of publication, Publisher.

Example:

LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Example with more than one author:

HOUSEMAN, Michael and Carlo SEVERI (2009). *Naven ou le donner à voir*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Book chapter

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Chapter title", in Name and surname of the responsible of the book (role), *Book title*. Place of publication, Publisher: chapter pages.

Example:

ÁLVAREZ COLÍN, Luis (2015). "La ontología de Paul Ricoeur. Aproximaciones poéticohermenéuticas", en Gabriela Hernández García y Jaime Ruiz Noé (ed.), *Ser, entre la identidad y la diferencia: perspectivas desde la hermenéutica analógica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 85-116.

Example with more than one author:

GOODWIN, Charles, and Marjorie Harness GOODWIN (1992). "Assessments and the construction of context", in Alessandro Duranti and Charles Goodwin (ed.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge University Press: 147-189.

Journal article

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Article title", *Journal Title*, year or volume, issue, season: article pages.

Example:

QUIJANO VELASCO, Mónica (2015). "José María Vigil y la recuperación del pasado colonial en la primera historia de la literatura mexicana", *Literatura Mexicana*, vol. XXVI, num. 1: 65-82.

Example with more than one author:

SIMA LOZANO, Eyder Gabriel, Moisés Damián PERALES ESCUDERO y Pedro Antonio BE RAMÍREZ (2014). "Actitudes de yucatecos bilingües de maya y español hacia la lengua maya y sus hablantes en Mérida, Yucatán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XLIII, Spring-Fall: 157-179.

Article in periodical publication

SURNAME OR SURNAMES, Name (year of publication). "Article title", *Periodical Title*, specific publication date: article pages.

Example:

BARTRA, Armando (2009). "La *Gran crisis*. V y última", *La Jornada*, 18 de abril: 30.

Website article

SURNAME OR SURNAMES, Name (year when the text was uploaded or last time it was consulted). “Website name”, <web site URL>, specific date of last Internet query with year included.

Example:

BARTRA, Roger (2014). “Una existencia doliente”, <<http://www.letraslibres.com/revista/columnas/una-existenciadoliente>>, last query on September 22nd 2015.

NOTE: The contributions that do not comply with the present guidelines will be sent back to the authors, who may submit them again once they meet the publishing requirements.

Peer-review process

Papers submitted to *Interpretatio* will be subject to an initial reviewing process by the editorial board, which will examine if the paper meets the author guidelines and if it is suitable to the topics promoted by the journal.

The papers deemed to qualify for consideration of publication will be subject to a double blind peer-review process. Both authors and reviewers will remain anonymous throughout the whole process. Each paper will be reviewed from an investigator from the Universidad Nacional Autónoma de México and an external reviewer. In the event of a major disagreement on the decision of publication, the editorial board will appoint a third recommendation.

Within no more than three months after the manuscript’s submission date, the author will receive a notifying letter with the results of the evaluation and copies of the recommendations.

The types of recommendation could be the following:

Accepted submission: the paper will be assigned immediately to the journal editorial process.

Accepted with revisions: the paper will be re-submitted to the author so they can decide if they will take over the recommendation notes. Upon receiving the notifying letter, the author will have a maximum of fifteen days for submitting the final version of the paper. This version has to include the necessary changes indicated in the recommendation. Once the final version is received no other changes will be accepted.

Declined submission: the text will be sent back to the author with a rejection letter. This decision is irrevocable.

Copyright notice

The content of the papers published by *Interpretatio* is the sole responsibility of the authors.

The author will sign a declaration authorizing the publication of their contribution in the different media used by the journal. By this agreement the author understands that the property rights upon their work will be transferred exclusively and completely to the Universidad Nacional Autónoma de México according to the Article

84 of the Mexican Ley Federal del Derecho de Autor (Copyright Federal Law) under the condition that all the author's rights will be fairly respected and they will receive the corresponding credits.

Interpretatio allows the partial or total reproduction of its contents as long as it is under non-profit conditions and an explicit mention to the author is made along with the mention of the paper's original publication.

Upon the paper publication, the journal will provide the author with two copies of the journal issue that hosts their contribution.

Submission address

All text must be submitted through *Interpretatio's* Open Journal System (OJS), after completing the registration process: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/user/register>>. A copy of the contribution may also be sent to the journal e-mail address: interpretatio@unam.mx

Interpretatio

Revista de Hermenéutica, vol. 5, núm. 2, es editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas, siendo jefa del Departamento de Publicaciones CAROLINA OLIVARES CHÁVEZ.

Se terminó de imprimir en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C.V., ubicados en Calle 5 de Febrero núm. 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, C.P. 52170, Metepec, Estado de México, el 1 de septiembre de 2020. Consta de un tiraje de 200 ejemplares impresos en papel Cultural de 90 gramos mediante el sistema de impresión digital.

La composición tipográfica fue realizada en tipos Constantia de 10/14.3, 9/14.3 y 8/9.6 puntos.