

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

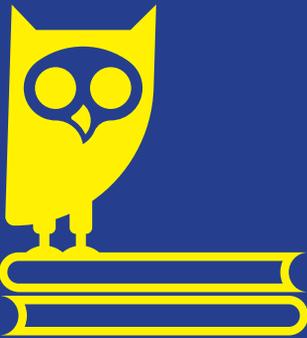
*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*

ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 22, n°77

Abril - Junio

2 0 1 7





LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 121-136
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Sara Beatriz Guardia, José Carlos Mariátegui. *Una visión de género*, Lima 2006, in: Raúl Fornet-Betancourt. **Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano**. *Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009 (pp. 117-123).

R. Fornet-Betancourt, Aachen, Alemania.

En nuestra obra *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* justificamos la inclusión de Fernando Ainsa entre los autores que ponían de manifiesto el giro intercultural en la filosofía latinoamericana del presente, argumentando que, aunque su obra es más bien reconocida como la obra de un “escritor” y/o “ensayista”, nosotros la considerábamos como un ejemplo de filosofía alternativa que, precisamente por transgredir las fronteras reconocidas por la cultura académica dominante entre filosofía y literatura, nos podía servir para repensar los criterios a cuya luz solemos decidir qué autores pertenecen al corpus de la filosofía latinoamericana y cuáles deben quedar fuera. O sea que para nosotros su obra representaba un caso concreto de reflexión filosófica que nos desafiaba a repensar el concepto tradicional de filosofía y que de esta suerte nos podía ayudar en la elaboración de un concepto de filosofía más amplio. Por eso, pues, contamos a Fernando Ainsa en dicha obra entre lo “filósofos” que con su trabajo documentaban la existencia de una filosofía intercultural latinoamericana¹.

Muy parecido a éste es el caso que tenemos ahora con la elección de Sara Beatriz Guardia como otro de los ejemplos que nos muestran inequívocamente que, gracias al trabajo filosófico feminista de las mujeres mismas, la relación entre mujer y filosofía ha entrado en América Latina en una nueva etapa, cualitativamente diferente. Pues la peruana Sara Beatriz Guardia, nacida en la ciudad de Arequipa y criada por decirlo así entre libros y discusiones filosóficas², no es filósofa sino periodista y ensayista, con reconocidos méritos en el campo de la investigación historiográfica feminista.

Ya hemos tenido oportunidad de citar algunas de las obras que documentan su merecido reconocimiento como promotora de los estudios de la historia de la mujer. Y éste es ahora el lugar indicado para aclarar que esas obras (recordemos, por ejemplo, su ya citado libro *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, pero sobre todo la edición de tomos como *Historia de las Mujeres en América Latina*, Lima, 2002; *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas*, Lima, 2005; y *Mujeres que escriben en América Latina*, Lima, 2006) son la expresión y el resultado de su intensa actividad en el *Centro de Estudios La Mujer en La Historia de América Latina* (CEMHAL) de Lima. Sara Beatriz Guardia es la fundadora y directora de este Centro cuyo objetivo principal radica en el fomento de la autoría de las mujeres como narradoras de su propia historia para rescatar del olvido el protagonismo intelectual de las mujeres en la historia latinoamericana, tanto en el pasado como en el presente.

- 1 Cf. FORNET-BETANCOURT, R (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, p. 92.
- 2 Recordamos que Sara Beatriz Guardia es hija de uno de los filósofos peruanos más importantes del pasado siglo XX: César A. Guardia Mayorga (1906-1983), profesor de filosofía en la universidad de Arequipa, se distinguió sobre todo por sus aportaciones a la filosofía marxista en el Perú. Entre sus obras se pueden destacar: *Léxico Filosófico*, Arequipa 1941; *Reconstruyendo el Aprismo*, Arequipa 1945; *Filosofía, Ciencia y Religión*, Lima 1970; y *Problemas del Conocimiento*, Lima, 1971. Y sobre su obra ver: Augusto Sálazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima 1967, pp. 338-339; y David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, vol. 1, Lima, 1988, pp. 157-201.

A su iniciativa y esfuerzo como directora del CEMHAL se deben, entre otros proyectos de investigación y documentación, los importantes “Simposios Internacionales sobre la Mujer en la Historia de América Latina” que organiza desde la fundación del CEMHAL en 1997, y cuyas Actas ha publicado precisamente en los tomos citados arriba como ejemplo de sus innegables méritos en este campo de la historiografía feminista.

Que Sara Beatriz Guardia es igualmente reconocida por su obra de periodista y de ensayista lo atestiguan además los premios internacionales que han merecido otras obras suyas como *Voces y cantos de las mujeres* (Lima 1999), *Una fiesta del sabor. El Perú y sus comidas* (Lima 2000) o *La flor morada de los Andes* (Lima 2004).

Entre filósofos, sin embargo, su obra apenas si es conocida, de manera que se puede decir que hasta ahora no ha tenido en filosofía ninguna repercusión ni reconocimiento. Ya decíamos que Sara Beatriz Guardia no es una filósofa profesional, y muchos podrían ver en este hecho la razón que explica que su obra sea desconocida en filosofía. No negamos que esta opinión tiene su justificación. Es más, reconocemos que se apoya en un argumento cuya refutación requiere una discusión a fondo de la cuestión del concepto mismo de filosofía. Pero dejaremos este tema a un lado, pues lo que ahora interesa no es la refutación de esta opinión en base, por ejemplo, de una demostración de la estrechez del concepto de filosofía que subyace en ella³, sino ilustrar que, como en el caso de Fernando Ainsa, la obra de Sara Beatriz Guardia representa una aportación filosófica que, aunque no provenga de la filosofía que reconocemos como tal, contribuye a perfilar una filosofía feminista latinoamericana y, con ello, a cambiar la relación entre mujer y filosofía en América Latina.

Para la justificación de nuestra elección podríamos, ciertamente, resaltar las contribuciones ya mencionadas de Sara Beatriz Guardia a la historiografía de las mujeres, pues

ésta se entiende en su planteamiento como el largo camino por el cual las mujeres recuperan la historia como el lugar donde han expresado y expresan su subjetividad. Historiografía significa aquí liberación de la palabra de la mujer, es decir, “documentación” de tradiciones alternativas de pensamiento y de acción. Y es evidente que con esta historiografía se abre un horizonte teórico al que la reflexión filosófica no puede renunciar. Más aún, este trabajo historiográfico feminista forma parte ya de toda filosofía que tenga un interés real en superar su anclaje en las tradiciones androcéntricas, porque sin apropiación de lo que Sara Beatriz Guardia ha llamado “el otro lado de la historia” la filosofía seguirá siendo incapaz de pensar el otro lado del pensamiento, pero sobre todo de pensar con y desde las experiencias de ese otro pensamiento.

Preferimos, sin embargo, ilustrar la aportación filosófica de Sara Beatriz Guardia – y justificar así nuestra elección – recurriendo a la interpretación de género que ha desarrollado en torno a la obra de su compatriota José Carlos Mariátegui (1894-1930). Pues nos parece que con esta lectura de Mariátegui realiza Sara Beatriz Guardia una contribución ante la cual no caben dudas sobre su significado filosófico, y ello incluso independientemente del concepto de filosofía que se quiera sostener. Su interpretación, en efecto, nos introduce desde la mirada de una mujer en una dimensión casi desconocida del pensamiento de Mariátegui, al mismo tiempo que con ello adelanta un capítulo de la historia de la filosofía en América Latina que habría que escribir como parte integrante de una filosofía feminista latinoamericana, a saber, la reconstrucción del pensamiento filosófico de los “clásicos latinoamericanos” desde el punto de vista de la mujer. Pero tratemos de fundamentar nuestro juicio con un breve análisis de la lectura de Mariátegui propuesta por Sara Beatriz Guardia.

José Carlos Mariátegui: Una visión de género es el programático título de la obra a la que nos referimos. La autora comienza estudiando la

3 De esta cuestión nos hemos ocupado en nuestros libros: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, 2003; y *Filosofar para nuestro tiempo*, Aachen, 2004.

imagen de la mujer que traslucen los artículos periodísticos del joven Mariátegui, es decir, los trabajos publicados entre los años de 1911 y 1919. Su detenido análisis crítico de estos textos muestra convincentemente cómo en esta época de formación periodista Mariátegui, lejos todavía de romper con los prejuicios de la sociedad patriarcal, reproduce en sus artículos “el ideal femenino tradicional y conservador de comienzos de siglo”⁴. La imagen de la mujer que presenta es así la construcción masculina del “bello sexo” en la que la mujer es un ser frívolo, versátil e inútil, pero por eso mismo lleno de encanto y de gracia para el hombre. Es más, Sara Beatriz Guardia hace patente que el joven Mariátegui “adhiera y defiende los valores burgueses y tradicionales de la sociedad limeña de entonces”⁵. Una prueba indiscutible de esta actitud es la clara aversión de Mariátegui contra las metas del movimiento feminista; un movimiento que ridiculiza como un programa “antipático” que lo que pretende es robarles a las mujeres su “natural encanto” de criaturas frívolas para convertirlas en “marimachos”⁶.

La explicación de la ruptura de Mariátegui con esta imagen de la mujer es el segundo paso que da la autora en su interpretación feminista del pensador peruano. Bajo el título de “Ética y cuestión femenina” examina aquí en este segundo capítulo de su libro los veintiún artículos sobre la mujer que escribió Mariátegui entre 1920 y 1930. Con razón destaca Sara Beatriz Guardia, en su interpretación del cambio sustancial que tiene lugar en estos años en la posición de Mariátegui en relación con la “cuestión femenina”, la importancia fundamental de su viaje a Europa, de fines de 1919 hasta 1922, en cuyo transcurso tiene la oportunidad de observar y estudiar la participación política y cultural de la mujer en los nuevos movimientos sociales europeos, especialmente en el socialista. A partir de esta experiencia,

como muestra la autora en base al análisis de los textos, Mariátegui no solamente corrige su imagen anterior de la mujer reconociendo, por ejemplo, que la conquista de los derechos políticos por parte de la mujer es un acontecimiento decisivo en la historia de la humanidad y que se debe fomentar, por tanto, su completa incorporación en la sociedad; sino que va más allá en el sentido de que considera que el feminismo es un movimiento social necesario para alcanzar esa meta. El feminismo, por tanto, ya no se presenta como un movimiento “antipático” que es asunto exótico de “mujeres histéricas” sino como un movimiento revolucionario que forma parte de la lucha por la liberación del ser humano.

Éste es, en resumen, el cambio sustancial que se da en la visión de Mariátegui sobre la “cuestión femenina” y que, como explica la autora, es la consecuencia lógica de la integración de las reivindicaciones del feminismo en el horizonte ético que inspira el socialismo antidogmático pensado por Mariátegui justamente como un proceso abierto de liberación de toda la humanidad⁷.

En el tercer capítulo se ilustra esta evolución de Mariátegui con el análisis de su obra como crítico de la literatura escrita por mujeres. Sara Beatriz Guardia ofrece aquí un repaso de las críticas escritas por Mariátegui sobre obras de la llamada literatura femenina, llegando a la conclusión de que, en la línea del cambio antes comprobado, Mariátegui se adentra en la “escritura femenina” desde una actitud no solamente abierta a la diferencia de la mujer sino también solidaria en el reconocimiento de la necesidad de expresar esa diferencia con y en una literatura que manifieste justo la emancipación espiritual de la mujer del mundo discursivo del varón⁸.

Un ejemplo concreto, que tiene además especial significación en el contexto de nuestro

4 GUARDIA, SB (2006). *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*, p. 17.

5 *Ibid.*, p. 22.

6 *Ibid.*, pp. 23ss.

7 *Ibid.*; pp. 46ss.

8 *Ibid.*, pp. 49ss.

trabajo, es la valoración hecha por Mariátegui de la gran poetisa peruana Magda Portal (1900-1989). La autora lo resalta con toda razón porque es uno de los primeros reconocimientos de esta poetisa como una voz original de Indo-América (siguiendo un nombre caro a Mariátegui para designar a América Latina), pero sobre todo porque Mariátegui ve en la obra de Magda Portal una manifestación ejemplar de esa otra escritura que, por ser precisamente obra de mujeres que ponen en ella “su propia carne y su propio espíritu”, resulta necesaria para conocer la otra cara de la humanidad⁹.

Por último, se ocupa la autora con la presencia de las escritoras en el proyecto social, político y cultural que Mariátegui vinculó con la fundación de su revista *Amauta*. Para Sara Beatriz Guardia el hecho de que Mariátegui abriese desde el comienzo su revista a las contribuciones de las mujeres es una prueba más de la evolución de su pensamiento en relación con la “cuestión femenina”. Pero lo decisivo de este hecho es, sin duda, que *Amauta* representó “el primer espacio en el que las mujeres peruanas pudieron escribir, publicar sus poemas, levantar la voz para decir lo que pensaban, sobre hechos que convulsionaban la vida política de entonces, o para referirse a los libros, a la música, y al cine de moda”¹⁰.

Con esta interpretación de Mariátegui, como decíamos, Sara Beatriz Guardia, al tiempo que ilumina la obra y el proyecto político-cultural del pensador peruano, ofrece una contribución que consideramos ejemplar porque marca el comienzo de esa tarea de relectura feminista de los “hombres clásicos” del pensamiento filosófico en América Latina que está pendiente todavía, pero que urge cumplir. Pues su importancia tanto para el desarrollo de la filosofía feminista latinoamericana como para la filosofía latinoamericana en general es manifiesta: el cambio de la relación entre mujer y filosofía requiere evidentemente cambiar la imagen de la relación que la filosofía (masculina)

tiene con la mujer relejendo sus obras a la luz de este nuevo hilo conductor.

Sara Beatriz Guardia recuerda a la filosofía esta importante tarea y abre así una perspectiva fundamental para el cambio efectivo de la relación entre mujer y filosofía en América Latina. Razón suficiente, por tanto, para ser incluida en nuestro panorama.

Christopher Lasch: *Refugio de un mundo despiadado*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1984, 270pp.

Alberto Buela, Argentina.

E-mail: buela.alberto@gmail.com.

Cayó en mis manos un poco por azar y otro por curiosidad un libro del sociólogo e historiador, con mucho de psicólogo, el norteamericano Christopher Lasch (1932-1994), con un extraño título: *Refugio de un mundo despiadado* (1979)¹¹.

Lasch es famoso por sus dos monumentales libros: *La cultura del narcisismo* (1979) donde estudia el individualismo rampante de la cultura narcisista, que se manifiesta en el apotegma: si actúas pensando *únicamente* en ti, estás haciendo *el bien*. El modelo a seguir es el del “emprendedor” o “manager” exitoso que piensa *únicamente* en sus propios intereses, *cueste lo que cueste socialmente*. Y el otro: *La revolución de las elites y la traición a la democracia* (1994). En donde va a sostener que la democracia no está amenazada por las masas, tal como sostuviera Ortega y Gasset, sino por las elites compuesta por los gerentes, los universitarios, los periodistas, los funcionarios que la usan para su propio provecho desnaturalizándola.

En esta obra que comentamos estudia a lo largo de 270 páginas el desarrollo de la teoría de la familia.

Ya desde el prólogo el autor, que se considera a sí mismo como de extrema izquierda, sale a defenderse de los ataques de esa misma

9 *Ibid.*, p. 55. Cf. MARIÁTEGUI, JC (1968). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pp. 255ss.

10 *Ibid.*, p. 61.

11 La versión en castellano es de Ed. Gedisa, Barcelona, 1984. La traducción es bastante mala, pero las ideas son buenas.

izquierda que lo acusa de “maravillosamente reaccionario”, pero que encierra en sus páginas una crítica astuta y brillante a las pretensiones de la ciencia social moderna.

Lasch se defiende y afirma que “el feminismo como el radicalismo cultural de la década de 1960, que le dio origen, simplemente es eco de la cultura que dice criticar” Y va a sostener la idea de la familia como organizador de la comunidad.

Luego en la Introducción es contundente al afirmar que la ciencia social moderna al sostener que el principio de interdependencia gobierna toda la sociedad actual, tergiversa la socialización de la reproducción, la expropiación de la crianza del niño por parte del Estado y de las profesiones relacionadas con la salud y el bienestar, por ello niega que son los hombres los que hacen su propia historia y realizan los cambios sociales, aun en condiciones que no eligen y a veces con resultados opuestos a los deseados.

En realidad, el mundo moderno se inmiscuye en todo y destruye la privacidad. La ética del trabajo, alimentada en la familia nuclear, cede el paso a una ética de la supervivencia y de la gratificación inmediata.

Vienen luego ocho capítulos de valor disímil. Algunos muy interesantes y otros de tediosa lectura.

Glosemos los párrafos más interesantes.

Max Weber mostró con acierto las conexiones entre protestantismo y capitalismo. Y como es sabido el protestantismo es, entre otras cosas, una rebelión contra la ascética, de ahí la anulación del celibato y el repudio de las virtudes monásticas de pobreza y castidad, y termina ensalzando el matrimonio con un nuevo concepto de casamiento basado en la prudencia y la previsión que van de la mano con el nuevo valor de la acumulación del capital. El matrimonio dejó de ser un acuerdo entre los padres o las familias. Se dejó de lado el matrimonio arreglado en nombre de un nuevo concepto de familia como refugio frente a un mundo comercial e industrial, altamente competitivo y frecuentemente brutal. Marido y mujer, según esta ideología, encontraría solaz y renovación espiritual en la compañía mutua.

Con la revolución industrial el hogar dejó de ser el centro de producción, la mujer dejó de trabajar para dedicarse a la crianza de los hijos y ser ángel consolador de su marido.

A comienzos de la edad moderna la iglesia o la catedral constituían el centro simbólico de la sociedad; en el siglo diecinueve, el poder legislativo ocupó su lugar y, en la actualidad, el hospital. Con la medicalización de la sociedad, las personas comenzaron a equiparar las desviaciones no con el delito (mucho menos con el pecado) sino con la enfermedad, y la jurisprudencia médica reemplazó la forma judicial más antigua destinada a proteger los derechos privados. Con el surgimiento de las profesiones asistenciales (terapeutas de todo tipo) durante las tres primeras décadas del siglo XX, la sociedad invadió a la familia y tomó a su cargo muchas sus funciones.

La psiquiatría se ha transformado en la sucesora moderna de la religión, pues ahora los psiquiatras no solo tratan a los pacientes sino que proponen cambiar los patrones culturales para difundir el nuevo credo del relativismo, la tolerancia, el crecimiento personal y la madurez psíquica. La cura de almas cedió el paso a la higiene mental, la búsqueda de la salvación a la paz emocional y la guerra contra el mal a la guerra contra la ansiedad.

Ahora la opinión esclarecida se identifica con la medicalización de la sociedad: la sustitución de la autoridad de padres, curas y legisladores, condenados como representantes de las desacreditadas formas de disciplina autoritarias, por la autoridad de médicos y psiquiatras. La amistad entre padres e hijos se alza como la nueva religión y la socialización como terapia.

In media res Lasch realiza una pequeña historia de la sociología norteamericana desde Pitirim Sorokin como fundador del departamento de sociología de Harvard hasta Talcott Parsons en la misma universidad. Así como de la sociología heterodoxa con Carle Zimmermann, Willard Waller y Thorstein Veblen, de los que Lasch se siente más próximo. Termina con el revisionismo sociológico actual que se centra en tres problemas: el

redescubrimiento de la familia extensa, el restablecimiento del amor romántico y un amplio ataque a la familia nuclear como fuente de mucho de lo patológico en la sociedad contemporánea.

Termina el libro con el capítulo digno de reproducir y leer varias veces titulado, “*La autoridad y la familia: ley y orden en una sociedad permisiva*”.

Los antiguos modelos de jovialidad masculina gradualmente cedieron paso a una vida centrada en la familia y el hogar. A lo que se suma el intento de suprimir diversiones y festividades populares que supuestamente distraían a las clases inferiores de las obligaciones familiares. La domesticación burguesa fue impuesta a la sociedad por las fuerzas de la virtud organizada, encabezada por las feministas, por los defensores de la moderación, por los reformistas de la educación, por los sacerdotes liberales, por los penalistas, terapeutas y burócratas.

Los médicos son los primeros exponentes de la nueva ideología de la familia y la nueva religión de la salud contó con el apoyo de las mujeres en su intento de sustituir la camaradería ruda y brutal de los varones por los placeres hogareños.

La proliferación del asesoramiento médico y psiquiátrico debilita la ya vacilante confianza de los padres en sí mismos y la familia lucha por adaptarse al ideal impuesto desde afuera. Así los padres derivan gran parte de su responsabilidad en los terapeutas o peor aún en los pares del niño. La ausencia del padre, el rasgo estructural de la familia norteamericana, hace que el niño sin autoridad proyecte los impulsos prohibidos hacia afuera y termine transformado el mundo en una pesadilla.

El hombre (varón y mujer) moderno se enfrenta al mundo sin la protección de reyes, sacerdotes y otras formas paternas más o menos benévolas, sin embargo, incapaz de internalizar la autoridad, las vive como inevitablemente

malévolas sobre la base del padre dividido.

La ley separada del concepto de justicia se convierte solo en un instrumento mediante el cual las autoridades imponen obediencia. Así el funcionario que tolera una transgresión coloca al delincuente en deuda y expone al transgresor al chantaje, la corrupción es una forma sutil de control social.

Post scriptum: En el 2006 el agudo pensador francés Alain de Benoist glosó este libro en un artículo titulado “El reino de Narciso”. Además del marxismo existen en Lasch (1932-1994) dos influencias marcadas de contemporáneos suyos, la de los pensadores no conformistas Guy Debord (1931-1994) y Cornelius Castoriadis (1922-1997).

Alonso, R. Carlos y Alonso Jorge. (2016). *Ayotzinapa: La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida*. México. Universidad de Guadalajara. 236 pp.

Zulay C. Díaz Montiel. Universidad del Zulia.
Venezuela. E-mail: diazzulay@gmail.com

La Universidad de Guadalajara desde la Vicerrectoría Ejecutiva, Coordinación de Vinculación y Servicio Social, Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas, con la autoría de los profesores Carlos Alonso y Jorge Alonso, acaban de editar un importante libro: *Ayotzinapa: La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida*. Un proyecto editorial realizado con verdadera excelencia investigativa, bajo un estricto proceso de evaluación académica, donde los autores reflexionan acerca de la novedosa praxis sociopolítica emancipadora que sirve de origen y causa al Movimiento Ayotzinapa, como una práctica disidente e innovadora para la organización política desde *los de abajo*¹².

La publicación del libro obedece a los lamentables hechos acaecidos en la ciudad de

12 Los autores señalan que desde 2011 han aparecido en el espacio público de varios países en el mundo movimientos sociales con nuevas características en su actuación política, tales como: el Movimiento de los Indignados españoles, la Primavera Árabe, el Movimiento de los “Ocupa” en USA, el Movimiento contra la austeridad en Grecia, entre otros. Todos estos Movimientos sociales, crean al igual que el Movimiento Ayotzinapa mexicano desde 2014, una nueva forma de irrumpir en el espacio público. Buscan nuevas formas de hacer política. *Cfr.* en la *Introducción*, página 9 del libro que nos ocupa, la lectura respectiva.

Iguala, México, el 26 de septiembre de 2014, donde “murieron seis personas, tres de ellos normalistas, hubo dos decenas de heridos y 43 estudiantes normalistas sufrieron desaparición forzosa”¹³. En medio de tan trágico acontecer, para los autores es de sumo interés lo novedoso que para México y el mundo ha sido el transitar durante estos dos años del movimiento Ayotzinapa, en su búsqueda por la verdad y la justicia social. En este tiempo aciago para las víctimas se ha podido demostrar la estructura de un Estado criminal que responde con vil impunidad a las demandas de justicia que se le hacen; y, que, así se puede observar, se ha convertido en el *modus operandi* de una manera de proceder corrupta, encubridora de crímenes de *lesa humanidad*.

Aunado a esto, los autores del libro de manera incisiva y puntual, a lo largo de sus investigaciones, observan en el Movimiento Ayotzinapa una praxis intersubjetiva, dialógica y ética, que expresa y reitera el sentido de emancipación que portan sus luchas en cuanto que correlato existencial de su quehacer cotidiano. También, en el desarrollo de resistencia cívica y política, este movimiento social ha superado las censuras, represiones, inhibiciones, de los organismos gubernamentales mexicanos, gracias a la defensoría de Organismos Internacionales, con marcada creatividad y exigencia moral, para solicitar justicia a un Estado indolente que irrespeta la condición y dignidad humana.

Expresan los autores que desde 2014 hasta nuestros días, el Movimiento Ayotzinapa ha impregnado sus denuncias con un discurso crítico y se ha comprometido con el desafío que implica la construcción en solidaridad de nuevas realidades sociopolíticas, que comienzan a trazar posibles caminos con otro sentido social más auténtico. Ellos son un testimonio viviente de la emergencia de actores históricamente invisibilizados bajo el peso hegemónico de los Estados neoliberales en América Latina.

En su afán por develar cómo a través del Movimiento Ayotzinapa se expresan nuevas formas de pensar y actuar¹⁴, los autores, observan una periodicidad intensiva en su modo de proceder, jamás vista en otros movimientos sociales, al tiempo que siguen el rastro de cómo con ese actuar, se reproducen nuevas acciones creadoras de la solidaridad necesaria, para que sus luchas se identifiquen con las luchas de todos: se abren espacios políticos alternativos de convergencia plural.

Desde sus inicios, la solidaridad con otros que también soportan, muchas veces en silencio, la indiferencia de organismos gubernamentales cuando de imponer justicia se trata, la violencia de la exclusión, la inhumanidad de la pobreza y la incansable lucha por la vida, ha sido la motivación para tomar las calles por parte de este Movimiento, que ha hecho posible sacar a la luz pública el sistema de corruptela, impunidad, violencia y muerte de tantos desaparecidos.

La obra se estructura en una Introducción que contextualiza los nuevos cambios que se están dando en el mundo en la forma de hacer política *desde abajo*; cuatro (4) Capítulos y las respectivas consideraciones finales que dejan la puerta abierta para seguir reflexionando:

En el *Capítulo I: Una Visión sintética de la Irrupción del Movimiento y de su inicial accionar*, se describen de forma asertiva y contundente, los hechos que dieron nacimiento al Movimiento Ayotzinapa. Con gran especificidad los autores ponen en la vista del lector la trama de engaños y arbitrariedades de las versiones gubernamentales acerca de los hechos; asimismo, se dan a conocer las actuaciones de los organismos defensores de los derechos humanos (Human Rights Watch, Amnistía Internacional, Oficina Latinoamericana en Washington, el Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero Tlachinollan), y de la Iglesia Católica. Desde el análisis realizado en este capítulo, se explica cómo se inicia un plural

13 Cfr. p. 14.

14 “El movimiento de Ayotzinapa ha tenido una intensidad que no se le había visto a otros movimientos de este tipo”. (...) “Queremos comprender lo que lo hace específico. Ha conmovido profundamente a México y al mundo. Tiene un objetivo vital que lo hace existir y ser y un componente de lograr ser oportunidad para la convergencia de muchas luchas” p. 10.

y diverso movimiento por la vida que agrupa y moviliza a distintos Movimientos sociales haciendo un frente unificado y plural para la protesta social que criminaliza la acción del Estado mexicano.

En el *Capítulo II: La centralidad del grupo de expertos independientes de la CIDH y la marcha del proceso hasta finales de 2015*, una vez más, se devela en la obra la ineptitud en el diligenciamiento de la verdad por parte de la Procuraduría General de la República Mexicana (PGR). Los entrapamientos gubernamentales en los que se trata de enlodar la imagen de algunos de los normalistas desaparecidos y la corrupción y la desidia que campean, según describen los autores, se convierten en fuerzas motivadoras para juntar los dolores que hacen crecer la solidaridad, haciendo florecer los caminos que la reproducen. El desenmascaramiento de la mentira, se exige desde la fuerza que el apoyo de los grupos aporta. Zapatistas, intelectuales de la Feria internacional del Libro de Guadalajara, miembros del Congreso Nacional de Indígenas, el Centro de Derechos Humanos y la voz internacional, entre otras no menos importantes, se convierten en aliciente para la lucha humanitaria.

En el *Capítulo III: La estrategia estatal contra el GIEI y el movimiento de Ayotzinapa*, los autores continúan insistiendo en la denuncia que el Estado cuece vilmente en contra del movimiento Ayotzinapa y grupos aliados. Se denuncia la degradante política mexicana desde la guerra que el capitalismo ha emprendido contra *los de abajo*. Se explica aquí, cómo el Movimiento construye un nuevo modo de actuación política para resistir los ataques de *los de arriba*.

En el *Capítulo IV: Diversos énfasis en torno al movimiento de Ayotzinapa*, se interpreta el impacto nacional e internacional que manifestó en Internet el Movimiento en el primer semestre de 2016. Se realiza un exhaustivo análisis de las publicaciones tanto académicas como de opinión, manejando con mucha responsabilidad la perspectiva multiversa de presentación del problema estructural de violencia del Estado mexicano, así como lo que significa el movimiento Ayotzinapa desde una reflexión política profunda

que incide en el repudio nacional e internacional que se hace expreso con mucha firmeza y solidaridad.

Una vasta bibliografía y amplia revisión de información por la web realizada por los autores, genera como resultado un trabajo de investigación bien documentado para ser presentado a las redes Latinoamericanas interesadas en el estudio de las Ciencias Sociales y la crisis de los sistemas políticos, dispuesto para la discusión teórico-práctica respectiva, y a la opinión pública en general. El Movimiento Ayotzinapa más que un movimiento social, se constituye en vanguardia de *los de abajo* que buscan emanciparse de la opresión de *los de arriba* y lleva como estandarte la construcción de un nuevo mundo.

En definitiva, a lo largo de la lectura del libro se percibe la originalidad de la obra que se presenta. Al respecto y reflexionando desde el punto de vista personal, la experiencia lograda con esta lectura, me lleva a entender al Movimiento Ayotzinapa como un registro de las transformaciones sociales comunitarias ejercida desde una praxis política solidaria y pública, desde una vocación democrática manifiesta en la sociedad latinoamericana en general, y expresada en la autonomía de ciudadanos que asumen su responsabilidad moral para hacer del mundo, un mundo mejor para todos los involucrados. Por lo que: "(...) un movimiento como el de Ayotzinapa prosigue siendo necesario" (p. 210).

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la cultura y transmodernidad. Ensayos*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015, 338 pp.

Flavio Teruel, Universidad del
Aconcagua, Mendoza, Argentina. E-mail:
flavioteruel@gmail.com.

En su obra *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1934-) se propone mostrar el propio devenir interpretativo en torno a la problemática filosófica de la cultura latinoamericana. El libro, editado primero en 2006



como *Filosofía de la cultura y la liberación*, y reeditado en 2015 bajo su título original, contiene una serie de ensayos, conferencias y artículos monográficos producidos entre 1965 y 2004¹⁵.

El problema de la cultura es un tema central en la reflexión filosófica de Dussel, y la pregunta que interroga sobre «quiénes somos culturalmente» es una de las fundamentales. Su interés es comprender el origen, el desarrollo y el contenido de la cultura latinoamericana, proceso que a través de los años fue pasando por diferentes etapas e influencias y que el libro aquí reseñado nos permite conocer.

Aparte de una introducción escrita en 2004, los trabajos aparecen presentados en dos partes: la primera de ellas reúne aquellos previos a la constitución de la filosofía de la liberación, *i. e.*, ensayos en los que la metafísica de la alteridad

aún no era el tema central. Son los ensayos escritos dentro del universo de significación ricoeuriana, en los cuales pueden notarse rasgos eurocéntricos. En la segunda parte, la cuestión aparece formulada desde la dialéctica del opresor/oprimido y desde la oposición centro/periferia. La lectura de estos trabajos nos permite contemplar el devenir de las transformaciones de la reflexión de Dussel en torno a la cuestión de la cultura latinoamericana, en la que hay al menos tres momentos: a) el momento de la cultura latinoamericana «fuera de la historia de las culturas»; b) el momento de la cultura latinoamericana dominada y excluida, y de la cultura popular como cultura del bloque social de los oprimidos; y c) el momento que se abre a partir de las intuiciones sobre el problema de la interculturalidad en el marco de la trans-modernidad. Intentaremos dar cuenta brevemente de la problemática en esos tres momentos según aparecen planteados en la presente obra.

Desde sus primeros escritos de 1964, Dussel ha expresado la importancia de un replanteo total de la historia mundial para «descubrir el lugar de América Latina». Es preciso, entonces, situarse en una visión de la historia universal para desentrañar el sentido de la cultura latinoamericana. Dicho de otro modo: es necesario reconstruir la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia universal.¹⁶ En efecto, para ello se torna imprescindible no sólo sobrepasar las fronteras de las historias nacionales, sino incluso ciertos límites históricos, productos de periodizaciones que responden a posiciones políticas e ideológicas. Hacia 1965, en su ensayo *Iberoamérica en la historia universal*, este proceso es entendido como desmitificación, y es definido como la destrucción de los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan, *i. e.*, en último término,

15 Sin embargo, no es la primera vez que los trabajos de Dussel sobre filosofía de la cultura aparecen reunidos en un libro. La obra en portugués *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991)* reúne efectivamente la mayoría de estos trabajos: *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991)*, São Paulo, Paulinas, 1997, 237 p.

16 Esta misma obsesión ha seguido siempre presente: en el año 2007, Dussel publica el primer tomo de su *Política de la Liberación* cuyo subtítulo reza: *Historia mundial y crítica*.

la historia universal. Mitificar es, contrariamente, pretender explicar la historia de un pueblo a partir de algunos hechos relevantes determinando los mismos con un valor absoluto, lo que torna posible hallar una conciencia cultural formada a partir de un relato histórico mitificado.

El modelo teórico a partir del cual, hacia 1964, Dussel inicia sus investigaciones en torno al problema de la cultura latinoamericana, es el modelo ricoeuriano. En efecto, la influencia del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005) ha sido determinante en el interés inicial de Dussel por comprender la cultura latinoamericana. Hasta fines de la década del 60, Dussel permanecerá en esta tradición filosófica.

En esta primera etapa, el objetivo filosófico de Dussel es hallar los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura intencional del mundo latinoamericano, es decir, explicar su *núcleo ético-mítico*. Para ello es preciso, según Dussel, abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente, dado que explicar la historia de un pueblo no sería posible sin una historia universal que muestre su contexto, sus proposiciones, su sentido. Ese permanente *abrir* impide la *mitificación* y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico siempre continuo e ilimitado. Ese abrir el horizonte del pasado implica ubicar el origen de nuestra primera historia en la Mesopotamia del milenio IV antes de Cristo. Para Dussel, la historia de América latina, enmarcada, por así decirlo, en la historia universal, haría posible tomar conciencia del papel que nos tocaría desempeñar en la historia universal.

En el artículo *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, conferencia pronunciada en 1967 en la Universidad del Nordeste, Dussel muestra la apropiación que realiza de determinadas categorías ricoeurianas junto con la incorporación de la historia latinoamericana para abordar de un modo concreto la problemática en cuestión. En efecto, la cultura es una de las dimensiones de nuestra existencia intersubjetiva e histórica. Es un complejo de elementos que

constituyen radicalmente un sistema concreto de significación, *i. e.*, un *mundo*. La intención dusseliana consiste en realizar una hermenéutica de la cultura, esto es, una develación de su significación oculta.

Entre las categorías que toma de Ricoeur, hallamos las siguientes: *núcleo ético-mítico, civilización, ethos, valores y estilo de vida*, entre otras. La primera de ellas, *i. e.*, el *núcleo ético mítico*, hace referencia al sistema de valores que posee un grupo y que se manifiesta a través de símbolos o mitos cuyo contenido es el *mundo*. Este sistema de valores puede presentarse inconsciente o conscientemente, es aceptado y no es establecido críticamente. Según Ricoeur, es el fondo cultural de un pueblo y es el núcleo creador de las grandes civilizaciones. Dussel distingue aquí las siguientes dimensiones: a) *civilización*, b) *valores*, c) *ethos* y d) *estilo de vida*.

La definición que brinda Dussel acerca de la cultura tiene que ver con el entramado de las categorías ya aludidas:

Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforma el ámbito físico-animal en un "mundo", un mundo cultural (p. 103)¹⁷.

Según Dussel, todo grupo humano posee una cultura que le es propia, aunque no sea una gran cultura ni una cultura original. Todo grupo humano tiene su propia cultura por más inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que sea. La civilización es universalizable; sin embargo, la cultura sólo puede comprenderse si uno se incorpora a la comunidad que la vive: la cultura es intransmisible. Las estructuras intencionales de la cultura latinoamericana deben ser buscadas en los símbolos, mitos y estructuras religiosas. Esto explica las obras filosóficas que Dussel produce en el periodo comprendido entre los años 1964 y 1969, y cuyo objetivo era elaborar una antropología latinoamericana a partir de la

hermenéutica de los símbolos míticos de las culturas helénica, semita y cristiana.

La conferencia de 1973, *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*, abre la segunda parte del libro. En ella, Dussel demuestra que el modelo de análisis propuesto por Ricoeur sólo es válido al aplicarse en una sola cultura considerada en sí misma y sin relación a otra, pero no para analizar el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas, por ejemplo). Hacia fines de 1960 se conjugan tres elementos que serán los detonantes de la apertura a un nuevo horizonte hermenéutico en la reflexión filosófica dusseliana. Nos referimos al surgimiento de las ciencias sociales críticas en América Latina, en particular la teoría de la dependencia; la lectura de la obra del filósofo de origen lituano Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, y los movimientos populares y estudiantiles, en particular, el Cordobazo de 1969. Todo ello confluirá en una nueva visión sobre la cultura, y desde entonces, la filosofía de la liberación será también una filosofía crítica de la cultura cuyo interés es articularse con el bloque social de los oprimidos.

Hacia 1973, entonces, puede notarse ya la recepción del pensamiento levinasiano en la obra de Dussel en categorías tales como: *Otro, negatividad metafísica, cara-a-cara, exterioridad*, entre otras. En efecto, el primer *cara-a-cara* se estableció -según Dussel- con la llegada de los españoles a América. Afirma nuestro filósofo que previo a la conquista y a su proceso de exterminio hubo un *mundo* otro que el europeo, mundo que fue reducido a un ente a disposición de la civilización del *centro* por la lógica de la dominación. La *exterioridad* del amerindio frente al europeo fue dominada, lo que constituyó el primer proceso de alienación en América. El amerindio es interiorizado en la totalidad hispano-americana y puesto al servicio del dominador como mano de obra. Esta dominación es acometida en función de un proyecto histórico que no era otro sino el de enriquecer al español a través del oro y la plata del indio. Es, pues, la dialéctica del señor y el esclavo: el dominio del hispánico sobre la cultura amerindia.

Por otra parte, la doctrina del desarrollo afirmaba que los países desarrollados poseen un modelo económico determinado y que los países subdesarrollados tienen el mismo modelo pero defectuoso. Por consiguiente, lo que los países subdesarrollados debían hacer era imitar aquel modelo y así progresar y desarrollarse hasta identificarse con él. Sin embargo, a partir de la década del 60 se produce la crisis del modelo de desarrollo. En efecto, la cuestión es ahora planteada de manera tal que los países desarrollados y los países subdesarrollados no conforman realidades independientes, antes bien, son parte de una misma *totalidad*. Los países *subdesarrollados* constituyen la *periferia* en cuanto *exterioridad* de esa *totalidad*, mientras que los países *desarrollados* constituyen el *centro* de la misma. La *totalidad* es el mercado internacional con un *centro* y una *periferia*. La teoría de la dependencia mostraba, así, la asimetría económica entre *centro* y *periferia*, dos categorías que pasan a ser centrales para todo posible análisis sobre la problemática, y a las que Dussel relaciona con dos de las categorías principales del universo discursivo de la filosofía de la liberación: *totalidad* y *exterioridad*, y ello para situar la problemática de la opresión en el plano geopolítico. La tesis fuerte de la teoría de la dependencia afirmaba que la dominación del Norte condicionaba el subdesarrollo del Sur. En efecto, los países del *centro* desarrollado son desarrollados porque han usufructuado la explotación de los países coloniales. La importancia de esta teoría la expresa Dussel del modo siguiente: "Esta visión permite rehacer la historia y descubrir que desde el origen del mundo moderno hay una injusticia radical." (p. 200). No existe, entonces, una relación entre un país y otro como si fueran dos sistemas separados. La cuestión debe ser planteada en el nivel internacional o geopolítico donde hay un *centro* y una *periferia*, de manera tal que no constituyen dos totalidades independientes sino que forman parte de una única totalidad: el *mercado internacional*.

Ahora bien ¿por qué es esto importante para la problemática de la cultura? Porque la lógica de la dependencia desde el punto de vista económico tiene su correlato en la dependencia cultural. El hombre moderno europeo se constituye a partir

de la conquista de América. Ese hombre es previo al *ego cogito* cartesiano y es caracterizado por Dussel como *ego conquiro*.¹⁸ Ese sujeto moderno europeo forma parte de una cultura particular -provinciana, diría Dussel- que niega todo otro particularismo cultural. Cultura particular que impone como cultura universal. En nombre de ese particularismo sostenido como universal es que se da el proceso de dominación cultural respecto de la exterioridad de las otras culturas. A través del proceso de dominación cultural (o pedagogía de la dominación), el *centro* proyecta en la propia conciencia del dominado su cultura como la única, negando así la cultura del Otro. El colonizado culturalmente produce también una *desvalorización* de su cultura propia.

En su artículo *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación*, el último de los trabajos que conforma el libro y sin dudas el más denso filosóficamente, la categoría *cultura popular* es considerada como una categoría concreta y real en América Latina. La *cultura popular* es cultura de resistencia y oposición. Sus características son: a) ser *revolucionaria*: contra la cultura proletaria (del dogmatismo abstracto de la izquierda); b) ser *popular*: contra el populismo en tanto que ambigua cultura nacional; c) ser *antiliberal*: contra la cultura conservadora (del liberalismo y positivismo); d) ser *anticonservadora*: contra la cultura conservadora (del conservadurismo); e) ser *antiibérica*: contra los hispanistas; f) ser *indigenista*: contra el indigenismo integracionista.

El artículo que abre el libro y que hemos reservado hasta el final del presente escrito en función de mostrar ese devenir interpretativo más arriba enunciado, *Transmodernidad e interculturalidad*, escrito en 2004, trata la cuestión de la *trans-modernidad* en el marco del diálogo intercultural como superación del concepto de *post-modernidad* y como crítica a la *multiculturalidad liberal*. La nueva hipótesis de trabajo en la que se apoya este escrito¹⁹ afirma que la *centralidad* del sistema-mundo y la Modernidad

europea no son fenómenos sincrónicos; esto es, la Europa moderna llega a ser *centro* después de ser *moderna*. Europa comenzó a ser centro del sistema-mundo desde la revolución industrial, que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, de modo "[l]a hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989)." (p. 50).

Las culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etcétera), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural) presentan una *exterioridad* respecto de la Modernidad europea. Por no ser modernas, tampoco dichas culturas pueden ser *post-modernas*, en tanto que etapa final de la cultura moderna europea-norteamericana. De allí el concepto de *trans-modernidad* para situarlas más allá de la modernidad europea-norteamericana como radical novedad, exterioridad alternativa de lo siempre distinto:

Trans-modernidad" indica todos los aspectos que se sitúan "mas-allá" (y también "anterior") de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas. (p. 52)

El diálogo intercultural con intención de *trans-modernidad* debe partir del reconocimiento de la situación de asimetría existente. Entre los aspectos de este diálogo, nuestro autor señala los siguientes: a) la afirmación de la exterioridad despreciada, *i. e.*, la *autovaloración* de la propia cultura despreciada por la modernidad europea; b) la *crítica interna* de la propia tradición desde los supuestos hermenéuticos de la propia cultura; c) la estrategia de *resistencia cultural* a partir de la tarea hermenéutica sobre los textos constitutivos de la propia cultura; d) el *diálogo intercultural* entre

18 DUSSEL, E (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Plural editores, La Paz, p. 40-47.

19 En este sentido, debe recordarse que en trabajos anteriores Dussel situaba la modernidad, el colonialismo, el sistema-mundo y el capitalismo como aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente, siguiendo sobre todo la obra de Immanuel Wallerstein, *The modern World-System*. Cf. *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, ed. cit., pp. 42-43.

los críticos de su propia cultura, *i. e.*, aquellos que la recrean desde los supuestos críticos de la propia tradición cultural, cuyo primer momento debe ser un diálogo intercultural sur-sur y, posteriormente, un diálogo intercultural sur-norte. La transmodernidad constituye, entonces, la posibilidad de la afirmación creativa en la construcción de una cultura humana futura desde la exterioridad excluida y negada por la Modernidad.

Filosofía de la cultura y la transmodernidad constituye un valioso aporte y testimonio acerca del devenir tanto de los estudios como de las intuiciones de Enrique Dussel en torno a la filosofía de la cultura. La reedición de esta obra indica, asimismo, que el pensamiento de Enrique Dussel sigue teniendo relevancia para comprender procesos complejos que necesitan ser atendidos desde la perspectiva que él viene elaborando desde los inicios de su carrera. La reedición de esta obra para acercarse al devenir de su pensamiento es un gran acierto.

Rodrigo Cordero. *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. New York & London: Routledge, 2017, 186pp.

Antón Voyame. CIECS-CONICET, Argentina.
E-mail: voyamea@gmail.com

Esta prolija obra, dividida en tres partes, está dedicada a lo que a grandes rasgos podríamos denominar Teoría Social Contemporánea. Por esa razón, pensamos que se trata de un libro que puede interesar tanto a sociólogos como a filósofos, y a todo aquel que se preocupe por la producción de conocimiento crítico hoy en las Ciencias Sociales en general. En los dos primeros párrafos de la Introducción, el autor expone ya con transparencia la cuestión que orienta toda esta investigación. Debemos admitir, como dice Rodrigo Cordero, que tanto la crisis como la crítica son signos de la irremediable fragilidad que habita en la fundación de lo social. La pregunta que se desprende inmediatamente de esta tesis es cómo el elemento subjetivo que caracteriza a toda práctica crítica se integra con el elemento objetivo de la experiencia de crisis. Sabremos entonces desde un principio cuales son las dos series que formarán la totalidad de la obra. Primero, la

serie que se tiende desde la crisis hacia la crítica, y luego, la serie que se orienta desde la crítica hacia la crisis. Serán así las dos caras de una misma pregunta, y de una posible respuesta. Veremos igualmente que el autor, a lo largo de la obra, no se contenta sólo con exponer el problema tejido alrededor de los conceptos de crisis y de crítica. Más bien logra poner en evidencia, con mucho éxito desde nuestro punto de vista, toda una serie de cuestiones que, si bien requieren de esa pregunta inicial para formularse, al mismo tiempo proyectan la discusión hacia dilemas teóricos que han sido y son constituyentes de las tradiciones sociológicas y filosóficas tal como las comprendemos hoy.

El libro se compone de tres partes y un epílogo. En la primera parte, *Sociologies of Crisis/ Critiques of Sociology*, Rodrigo Cordero aborda la cuestión de la relación entre crisis y crítica en dos capítulos. El primero dedicado a la crítica de la noción de crisis, desde Karl Marx hasta Ulrich Beck. Contra la generalización y la divulgación de un concepto vacío y autoevidente de crisis, pero también contra la profética y en ocasiones dramática enunciación permanente de la crisis como fenómeno, el autor propone su íntegra reelaboración. Desde la crisis de los mercados financieros de 1857 hasta las revueltas de Mayo de 1968, desde Marx hasta Aron, pasando por Morin, Poulantzas, Touraine, entre otros. El autor muestra cómo, en sociedades capitalistas como las nuestras, con economías convulsas, en las cuales los actores sociales conscientemente se auto-describen como “viviendo en crisis”, quizás no podamos renunciar a la utilización de un concepto de crisis. Pero así como es imposible renunciar al uso del concepto, deber ser igualmente irrenunciable la crítica de su reificación, de su fetichización. Nos encontramos, finalmente, entre la tradición marxista y la tradición liberal. Tanto una como la otra, desde la Modernidad, no han dejado de pensar ese extraño fenómeno. Y si son las crisis las que desfondan lo social y permiten la emergencia de nuevas formas de socialización, entonces –el autor nos advierte– hoy debemos prestar especial atención a las transformaciones que el capitalismo neoliberal contemporáneo lleva

a cabo al descifrar problemas sociales sistémicos como problemas técnico-institucionales. Se trata de un desplazamiento que excluye las crisis del dominio público de la interpretación y la discusión, reduciéndolas a la aplicación de procedimientos legales y decisiones administrativas. Si hay que recuperar y repensar el concepto de crisis es debido a que ellas están siendo pensadas y gestionadas, cada vez más, sobre todo aquí en Latinoamérica, por la creciente despolitización del capitalismo neoliberal.

El segundo capítulo aborda fundamentalmente el concepto de crítica, desde Hegel hasta Luhmann. Nos encontraremos con una lectura de Hegel muy particular, signada principalmente por las tesis más fuertes del postfundacionalismo filosófico. Pero Hegel no aparece sólo para explicitar la tesis que ya habíamos aceptado en la Introducción –la irremediable fragilidad que constituye toda fundación de lo social-, sino que anuncia una de las torsiones más interesantes del texto, si no la más interesante en la medida que es estructurante en relación a la configuración general de la obra. Se trata de la recuperación de una tesis importante de un cuaderno escrito y nunca publicado por Bertold Brecht y Walter Benjamin, llamado *Krise und Kritik*. Imaginamos que la obra de Rodrigo Cordero hereda su nombre no sólo en homenaje a estos grandes pensadores sino también a causa de la relevancia de la tesis que de allí extrae. La idea es que la crítica no es un movimiento unidireccional, que no se trata sólo de un movimiento subjetivo que piensa o se dirige hacia un fenómeno objetivo, la crisis. La crítica no está a la espera de la crisis, sino que también es capaz de producirla, de promover su emergencia a partir de la intervención activa sobre lo real. La crítica no aborda un objeto ya dado, sino que es capaz de traerlo a la superficie, con sus nuevos posibles sentidos y prácticas. En ese sentido, lo que vamos a encontrar en el segundo capítulo es la constitución de una relación dialéctica y contradictoria, es decir problemática, entre los conceptos de crisis y de crítica.

La segunda parte, *Models of crisis/Forms of Critique*, se compone también de dos capítulos,

los capítulos tercero y cuarto del libro. Al capítulo número tres Rodrigo lo dedica básicamente a recomponer la relación, anunciada ya entre los capítulos primero y segundo, entre una crítica de lo social y las crisis inherentes al desarrollo capitalista. Para pensar nuevamente esta relación recurre casi exclusivamente a la teoría crítica de Jürgen Habermas. La preocupación que subyace se vincula necesariamente con un diagnóstico doble. Por un lado, como ya hemos dicho, es preocupante para el teórico social el hecho de que las crisis se hayan transformado en objetos de gestión administrativa, no ya política, y que abandonen el ámbito de lo público como fenómeno que, por un instante al menos, pone en cuestión y en suspenso a las estructuras normativas y comunicativas que organizan a una sociedad determinada. Y, por otro lado, es preocupante también la ausencia de una teoría fuerte sobre las crisis. A éstas generalmente se las entiende como elementos teóricos desvinculados de la producción de una teoría crítica que pueda poner en cuestión las estructuras sobre las que se apoya una sociedad; es decir, es preocupante la ausencia de una teoría que se comprometa con el carácter real de las crisis, con los conflictos socio-históricos que implican y las posibles transformaciones que contienen. Con el fin de avanzar en la formulación de una teoría crítica que logre salvar ambas dificultades, o que al menos pueda pensarlas, el autor propone complejizar la relación. Es necesario entender que la crítica no es una simple respuesta subjetiva a un fenómeno objetivo, las crisis, sino que tiene una potencia propia: la de poner en cuestión el orden simbólico, temporal y normativo. Si olvidamos que la crítica tiene semejante potencia, entonces será imposible vincular su ejercicio con la intervención política de la teoría en las sociedades democráticas actuales.

Y para pensar el movimiento que dirige la crítica hacia la crisis, Rodrigo Cordero aborda en el capítulo cuarto la teoría de Reinhart Koselleck. Hay que tener cuidado, dirá, con el exceso de subjetivismo. Esto significa que hay que conservar cierta reserva respecto a la autonomía de la dimensión moral que se esconde en todo

criticismo social. No hay que olvidar la dimensión estrictamente política de la crítica, la cual se funda en un diagnóstico de las condiciones históricas de producción no sólo de la crisis como objeto, sino de los conceptos a partir de los cuales ella es pensable. Podríamos decir que el autor nos advierte en sucesivas ocasiones: frente a las utopías morales es necesario reivindicar cierto realismo político. Aquél realismo que no puede pensar la crítica sin un diagnóstico de la experiencia histórica y de las condiciones sociales. Pues, lo que esconde la utopía moral es, a fin de cuentas, la clausura de la historicidad de lo social, y con ella, la clausura de lo político. Y ésta es, a su vez, el fin del diagnóstico de las contradicciones sociales y de la dialéctica constituyente de todo conflicto social. El autor, básicamente, nos advierte sobre el punto en el cual la crítica deja de ser una crítica de la crítica. Una crítica no reflexiva, en su sentido más estricto, adolece de dogmatismo.

En la tercera parte, *Fragile Foundations/ Political Struggles*, para responder a las inquietudes latentes de las dos partes anteriores del libro, el autor analiza la obra de dos pensadores fundamentales del siglo XX: Hannah Arendt y Michel Foucault. A ellos dedica los capítulos cinco y seis respectivamente. Sabemos ya que una de las grandes dificultades ante las cuales los discursos críticos han demostrado su flaqueza, es la ausencia de una crítica antidogmática de la crítica. Por ello, el estudio de Rodrigo Codero aborda, a partir del capítulo quinto, la cuestión del totalitarismo, para lograr exponer la que considera la actitud fundamental de la posición arendtiana. Las crisis, lo sabemos desde el principio, implican la suspensión del orden simbólico, normativo y temporal de una sociedad dada, y producen una apertura a transformaciones posibles, a la formulación de nuevos acuerdos y organizaciones sociales. La crítica se introduce en ellas para analizarlas y exponerlas, pero reclama al mismo tiempo el derecho a interceder como juez y parte de los conflictos sociales. La solución a la crisis surge así como anterior a la crisis misma. Es lo que el autor llamará, a propósito de lo desarrollado por Arendt, la paradoja del pensamiento crítico. Y la

solución a esta dificultad se encuentra, podríamos decir, en la crisis. Lo que debe de algún modo producir la crítica es una suspensión sobre ella misma. Es decir, debe introducir la crisis, la suspensión, en su propio ejercicio. De ese modo, propone el autor, la crítica debería ser reconocida por su modestia, antes que por su radicalidad o su dogmatismo. Esa modestia, ese continuo ejercicio crítico que logra exponer y hacer durar la suspensión de nuestras certezas, sin dar quizás necesariamente una respuesta rápida, es el elemento determinante a partir del cual podemos evitar una clausura de lo político. La crítica expondría así, finalmente, no sólo el carácter no sustancial de la fundación de lo social, es decir la contingencia inherente a todo fundamento, sino que expone al mismo tiempo su propia fragilidad.

En el capítulo sexto el autor se aventura a exponer algunas de las virtudes de lo que entiende por esa modestia crítica. Claramente, una parte fundamental de la reflexión crítica, además de su relación dialéctica con la crisis, además de cierta actitud específica, es también la vinculación con las condiciones histórico-políticas. En ese sentido, los análisis genealógicos de Michel Foucault ocupan un lugar importante dentro de una elaboración teórica general sobre la relación entre crisis y crítica. El autor lo tiene en cuenta, pero más llama su atención una idea que debe ser leída en continuidad con lo presentado en el capítulo anterior. La modestia de la crítica abre el pensamiento general de una época a la posibilidad no de ensayar respuestas ya ensayadas, sino a la posibilidad de probar nuevas formas de vida y de introducir nuevas formas de subjetividad en la historia. Ante el triste destino de cualquier crisis social es necesario reivindicar el optimismo de la libertad que experimenta, a partir de las luchas y de los conflictos sociales, con nuevas estructuras normativas y simbólicas, nuevas formas de organización social, etc. Por ello, entendemos que una de las mayores preocupaciones del autor, al igual que para Michel Foucault en sus análisis sobre el Liberalismo, es la repetida exclusión de las crisis del ámbito público, como objeto de administración y de gestión. Encontraremos al

principio y al final del libro una misma inquietud: la crisis y la crítica son dos ejercicios que no deberían dissociarse, y ninguna puede reducir a la otra.

Ya en el epílogo, el autor produce un viraje radical respecto a toda la argumentación anterior, pero expone al mismo tiempo, algunas de las ideas determinantes que subyacen a la estructuración de la obra. La argumentación se dirige a otra clase de problemas. Una de las tesis fuertes, que aparece por primera vez en las obras de Hegel y Marx pero que es supuesta por el desarrollo de todo este libro, consiste en asumir que una crítica de la sociedad no puede proceder sin realizar antes una crítica de los conceptos a partir de los cuáles ella va a ser pensada. Lo que sugiere esta tesis es que una sociedad brinda no solamente los elementos concretos a analizar sino que dispone también los conceptos a partir de los cuales logramos comprenderla. Esto implica que necesariamente el abordaje de los hechos empíricos requiere de una instancia especulativa, que no se deduce directamente de esos hechos. A partir de la reconstrucción de esta tesis, el autor presenta una oposición ya convencional entre especulación teórica e investigación empírica, o en sus propias palabras, entre filosofía y sociología. El concepto en disputa es el de sociedad, y las posiciones que se lo disputan en la discusión son el idealismo, el positivismo y el humanismo. Vuelve a ponerse en la superficie una vieja cuestión: ¿es posible pensar una teoría social sin una discusión epistemológica seria? ¿Podemos pretender conocer lo real sin preguntarnos qué es y cómo se lo aborda?

La conclusión, desde nuestro punto de vista más importante, es que la oposición entre investigación empírica y especulación teórica o conceptual es un falso dilema. Y su repercusión no es simplemente epistemológica. Lo que está en cuestión, y por eso el epílogo se integra a la perfección con el resto de la obra, es la posibilidad de elaborar un conocimiento crítico real sobre nuestras sociedades contemporáneas. Es la preocupación que orienta al texto de principio a fin. Y la apuesta fundamental del autor es que hay que reivindicar nuevamente el derecho a la especulación teórica, a la producción de nuevas teorías sobre lo social que involucren una visión renovada sobre las crisis, cada vez más corrientes, y sobre el conocimiento crítico, hoy devaluado.

Crisis and Critique es un texto esencial para todos aquellos que son interpelados por el llamado a la producción teórica hoy, en el ámbito de la teoría social, la sociología o la filosofía. Hay que retomar la apuesta del autor. Si no es posible una crítica de la sociedad sin una crítica de los conceptos a utilizar, entonces no es posible una crítica sin una crítica de la crítica. Y hoy, una crítica de la crítica implica una reconstrucción de aquellos pensamientos que le dieron forma, y la comprensión de las urgencias histórico-políticas que nos motivan. Por ello, desde nuestra modesta opinión, la publicación de esta obra es fundamental para repensar los dilemas y las discusiones clásicas, con motivo de una crítica de nuestro propio tiempo, aquí, en Latinoamérica



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 22, n° 77

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en junio de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve