



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**Reflexiones sobre el lenguaje en torno al hombre y a la
comprensión del mundo: su papel en la conformación de las
identidades en la nación mexicana.**

Seminario taller extracurricular de titulación

Que para obtener el título de:

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Oscar Ildefonso Cornejo González

Asesor de tesis: Dr. José Alejandro Salcedo Aquino

Enero del 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS

A la Filosofía, porque gracias a ella amo el conocimiento.

A la Universidad y los universitarios, porque sin ella y ellos esto no existiría.

A mi origen e historia, que es mi familia.

A todas las personas que creyeron, creen y han creído en mí.

A todo y a todos: Gracias por su apoyo que siempre recibí.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	pág. 1
CAPÍTULO 1	
EL LENGUAJE COMO MEDIO DE COMPRENSIÓN DEL MUNDO (EN GADAMER)	
Introducción	pág. 4
1.1 El lenguaje como horizonte del comprender hermenéutico	pág. 6
1.2 El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica	pág. 15
Conclusión	pág. 22
CAPÍTULO 2	
EL LENGUAJE COMO CRÍTICA SOCIAL	
Introducción	pág. 25
2.1 Poder-saber-placer	pág. 27
2.2 Homo-videns (La sociedad teledirigida)	pág. 36
Conclusión	pág. 42
CAPÍTULO 3	
LOS LÍMITES DEL LENGUAJE: "EL PROBLEMA SOBRE LO INEFABLE"	
Introducción	pág. 46
3.1 Religión	pág. 47
3.2 Poesía	pág. 49
3.3 Nietzsche y la metáfora	pág. 54
Conclusión	pág. 60

CAPÍTULO 4

EL LENGUAJE COMO DISCURSO DE IDENTIDAD (EL SER DEL MEXICANO)

Introducción	pág. 63
4.1 La tesis de Leopoldo Zea	pág. 65
4.2 La crítica de Bartra	pág. 70
4.3 Comparación	pág. 76
4.4 Noción de identidad en Villoro	pág. 79
Conclusión	pág. 83

CAPÍTULO 5

EL LENGUAJE MULTICULTURAL EN LA NACIÓN MEXICANA: "EL PLURALISMO COMO ALTERNATIVA DE RACIONALIDAD EN LA NACIÓN MEXICANA"

Introducción	pág. 85
5.1 Concepción usual de la Ilustración	pág. 87
5.2 Concepto de Ilustración en Horkheimer y Adorno	pág. 88
5.3 Multiculturalismo (Su repercusión en la nación mexicana)	pág. 91
5.4 Pluralismo (Una alternativa para la nación mexicana)	pág. 98
Conclusión	pág. 103

CONCLUSIONES GENERALES	pág. 105
-------------------------------	----------

GLOSARIO	pág. 109
-----------------	----------

BIBLIOGRAFÍA	pág. 111
---------------------	----------

PRESENTACIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo general, analizar e interpretar los aspectos más significativos de las manifestaciones culturales y sus fenómenos a partir del lenguaje, orientando las reflexiones finalmente en la problemática del multiculturalismo en la nación mexicana.

Para esto, en primera instancia (Capítulo 1), se esbozará la relación del hombre con el mundo a través del lenguaje, desde la propuesta hermenéutica de Gadamer acerca del comprender, en estrecha relación con el campo de la ontología.

Más adelante (Capítulo 2), se reflexionará sobre la interpretación y crítica de fenómenos culturales en la sociedad capitalista contemporánea, por medio de dos visiones entre Michel Foucault y Giovanni Sartori, sobre la relación que guarda el individuo con la sociedad.

Posteriormente (Capítulo 3), se planteará la problemática de la limitación del lenguaje y de lo inefable, en busca de una definición aproximada sobre éste a través de su reflexión y manifestación en algunos ejemplos significativos en la religión, poesía y filosofía (Nietzsche).

Después (Capítulo 4), se expondrá el problema de la identidad desde dos propuestas discursivas diferentes (entre Roger Bartra y Leopoldo Zea), para concretar algunas ideas de qué es lo mexicano. Posteriormente, se enunciará la noción de identidad desde la propuesta de Luis Villoro, para tener una apreciación más clara del tema en cuestión.

Finalmente (Capítulo 5), se ilustrará una racionalidad alternativa de la identidad nacional y fenómeno multicultural de México, sustentada en el concepto de tradición. Como respuesta ante la homogenización de una cultura dominante, reivindicando el derecho a la diferencia.

CAPÍTULO 1

EL LENGUAJE COMO MEDIO DE COMPRENSIÓN DEL MUNDO (EN GADAMER)

Introducción

En lo que se refiere al lenguaje, hemos tenido la oportunidad de confrontarnos con una serie de filósofos que han escrito sobre esta experiencia y manifestación humana. Cada uno de ellos ha orientado su propuesta partiendo de una determinada noción del mundo y manera de comprender la realidad a través del lenguaje, en la cual el hombre descubre su dimensión cultural, social, y comunicativa. Así, ante la necesidad de una nueva concepción del "mundo" que reclama un método distinto al científico, propio de las ciencias empírico, analíticas positivistas, a las que se les ha escapado lo verdaderamente humano, surge como alternativa de comprensión una novedosa forma de acercarse al hombre, que indague en sus producciones, en su hacer, en el devenir de su pasado, desde y en el lenguaje.

En Hans Georg Gadamer, observo una propuesta interesante con un aporte que no sólo recurre ofrecer un método de abordar el trabajo intelectual interpretativo del lenguaje escrito, sino también como una gnoseología pedagógica que permite entender al hombre en su totalidad, por medio de la experiencia del lenguaje y la interpretación como inherente a la persona. La singular forma ontológica que ofrece Gadamer en su hermenéutica permite comprender aún más a la persona, en su experiencia constructiva de su realidad y de su conocimiento.

Así pues, abordo en este trabajo la propuesta hermenéutica de Gadamer, desde su teoría del comprender y en estrecha relación con ésta, el campo de la ontología. Desde el punto de vista del comprender, explicaré cómo éste (el comprender), es concebido como una interpretación esencialmente ligada al intérprete y a

la particular situación histórica de éste, quien a su vez se comprende a sí mismo proporcionándose el pasado y el futuro en el presente. Luego me abocaré a la reflexión de las categorías de su hermenéutica, como un aporte valioso al pensamiento sobre el lenguaje. En el siguiente punto, el ontológico, explicaré cómo el lenguaje se instaura como acepción del "mundo", basándome en su obra *Verdad y Método*.¹ Por último daré mi opinión sobre los temas mencionados.

¹ H.G Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca España, ED. Sigueme. 1993.

1.1 El lenguaje como horizonte del comprender hermenéutico

Como punto de partida Gadamer considera que el conocimiento es fundamental para la existencia humana; la persona sólo desde su propio horizonte de interpretación, que se construye constantemente, puede comprenderse y comprender su contexto. Para el hombre cada conocimiento es una constante interpretación y, ante todo, un conocimiento de sí mismo. Gadamer lo expresa así:

Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. La experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión es un proceso lingüístico. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa.²

El horizonte será pues el ámbito de captación que recoge y toma todo lo que se presenta ante el conocer, desde la condición de cada persona. Pero el horizonte del intérprete puede engrosarse, ensancharse, ampliarse hasta su fusión con el horizonte del objeto que se desea comprender. Para Gadamer el comprender no es tanto una acción de alguien, cuanto más bien insertarse en lo que se ha vivido mediante la transmisión histórica, en la que se logra la síntesis del pasado y el porvenir. La comprensión para Gadamer implica necesariamente la forma del lenguaje, como agente existencial mediador de la experiencia hermenéutica.

² *Op cit*; p. 461.

De aquí que, de acuerdo en Gadamer: *"el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación"*.³

Desde esta perspectiva, el lenguaje cumple esa misión de unir los horizontes, realizar una continua síntesis entre lo que viene del horizonte pasado y lo que está en el horizonte del presente. Sobre esto reflexionaré más adelante.

En el pasado se ubica el texto y la tradición, en el presente el intérprete, con su posibilidad de comprensión y con sus prejuicios. Así bien, Gadamer supone que la manera esencial del comprender del hombre consiste en la interpretación, que va realizando una comprensión antropológica o traducción de una realidad externa a la propia realidad subjetiva. El conocimiento, como facultad propiamente humana, implica dialécticamente una interpretación y, sin lugar a duda, toda interpretación humana implicará, por ende, un reconocimiento de la realidad estudiada o que se quiere comprender.

Por lo tanto, el objeto central de la hermenéutica gadameriana será: explicar lo que ocurre en esta operación humana fundamental del comprender interpretativo, ya que éste se nos aparece ahora como una experiencia antropológica, es decir, como experimento de realidad. Para ello la experiencia dialógica de la pregunta y respuesta es fundamental.

En la interpretación de un texto, el intérprete se abre a un diálogo, el texto se expresa, responde a las propias inquietudes y formula también sus interrogantes. Ese diálogo

³ *Ibid;* p. 467.

que puede no tener fin, también puede entenderse como acabado cuando, intérprete y texto alcanzan la verdad de las cosas y esta verdad los integra, una verdad siempre referida a las inquietudes de quien hace la experiencia hermenéutica y de la obra, sujeto de la hermenéutica; por ende, la hermenéutica se convierte así en un modelo interpretativo de los textos al ámbito de nuestra propia realidad. La realidad es un conjunto heredado de textos, relatos, mitos, narraciones, saberes, creencias, monumentos e instituciones heredados que fundamentan nuestro conocimiento de lo que es el mundo y el hombre.

Por otro lado, la tradición es para Gadamer un elemento clave en su pensamiento. El horizonte se configura en la historia, en la que interactúan las experiencias humanas.

*El horizonte no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismo».*⁴

Así, admite Gadamer que esta fusión se da en el constante dominio de la tradición, ya que en ella lo antiguo y lo novedoso se conjugan y crecen equilibradamente. No hay estancamiento, pero tampoco supresión de la memoria del pasado. Lo que se busca descubrir, en la experiencia hermenéutica, es un acontecer histórico y más específicamente de la tradición. La misma funge como acontecimiento moral, que es capaz de expresarse, decir lo suyo libremente. Se da en Gadamer una recuperación valiosa de la tradición que había caído, con el racionalismo y el positivismo, en una

⁴ *Ibid*; p. 377.

comprensión sin valor ni importancia. La tradición no es considerada, por el autor de *Verdad y Método*, como algo a lo que hay que disminuirse, hacerse omiso, renunciando a la conciencia del presente, sino como un elemento vital que hace síntesis en la misma forma de comprender del hombre.

La relación (intérprete y texto), que se da en la experiencia hermenéutica es imposible sin la tradición, como hecho objetivo, y sin prejuicio, como aporte propio del sujeto; esta relación se expresa en la forma como se transmite la tradición por medio del lenguaje. Ante esto Gadamer expresa:

*La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición desde la que habla lo transmitido. Por otra parte, la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural.*⁵

La manera de entender la tradición escapa a la del movimiento romántico (alemán), Gadamer la supera, insertándola a la historicidad; es la tradición la que permite la conciencia de la eficacia histórica.

Ahora bien, Como ya se ha visto para Gadamer comprender e interpretar textos no está sólo referido al ámbito científico, sino que pertenece a la misma vivencia humana en el mundo y en la historia. La hermenéutica ha permitido rastrear la experiencia de la verdad, buscarla, indagar sobre ella, como experiencia, como heurística, realizativa por cada persona. Es una visión que hace de la hermenéutica, que pretende de la

⁵ *Ibid*; p. 365.

hermenéutica una metodología universal y una manera más viable que antecede los métodos particulares de la ciencia, que sólo explica y predice hechos irguiéndose y jactándose como única vía veraz de conocimiento.

A mi parecer, siendo el comprender el carácter óntico de la vida humana, cuando se analiza concretamente un texto, se entiende que éste tiene un autor, con su propia historia de vida, con su contexto histórico que lo condiciona, con la situación en que ha vivido, se ha desarrollado; ha crecido, se ha constituido y se ha formado. Esto, que se aplica a la existencia del autor del texto, es aplicable a su vez al texto mismo, a la obra que se deja para la posteridad y que asume personalidad propia. Esto permite hacer conciencia histórica del contexto de lo que se interpreta: *"El interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos, las obras transmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia"*.⁶

El problema histórico entra, por lo tanto, no sólo con una pretensión mensurable y positivista de acertar un dato de la historia, un suceso sin sentido, una fecha sin vivencia, sino entender el valor de la historia efectual, como conciencia de la situación hermenéutica en que se está.

En el acto y hecho de la interpretación también se da una situación histórica, aunque sea de momento presente, donde influyen las motivaciones y expectativas hacia el futuro que tiene el intérprete. Quien interpreta tiene su horizonte, tiene su propio pasado y vive una situación concreta en el

⁶ *Ibid*; p. 370.

momento que interpreta. Su acción interpretativa no se separa de su realidad vivida, de lo que es, y con ese horizonte aborda el texto. Existen prejuicios, precomprensiones de parte del intérprete, sobre la obra que analiza. Existen expectativas sobre lo que se quiere lograr y arrojar con ese análisis. El diálogo que se dará con el texto implica, de parte del intérprete, toda una carga de puntos de vista, de concepciones dadas por su momento histórico; ciertamente diverso al del texto y al del autor del mismo.

Así pues, en Gadamer el texto una vez que fue escrito adquiere personalidad, asume independencia, y va pasando por el devenir histórico, siendo presa de múltiples visiones que se le van apropiando. El texto mismo tiene su contexto, que se ensancha con el paso del tiempo, con las múltiples interpretaciones de que es objeto. El intérprete debe recibir no sólo el texto tal cual, en su presencia física, objetiva, sino con las múltiples interpretaciones que del texto se han hecho. Puede el intérprete criticar, argumentar, reflexionar, pero ya son parte del texto, se conozcan o no las mismas, ya forman parte de la tradición del texto.

En esa realidad del autor del texto y del texto mismo y de la realidad del intérprete se conjuga un diálogo, como experiencia del círculo hermenéutico que describe Gadamer. Esa vivencia dialógica de preguntas y respuestas, entre los horizontes que se fusionan, implican la relación hermenéutica.

"La estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica, su verdadera dimensión".⁷

Esto plantea un continuo, que hace entender el límite propio de la interpretación humana; la comprensión será pues siempre finita e histórica, nunca finalizada ni totalmente correcta; por que el mundo no puede ser pensado como algo fijo o estático, sino como continuamente fluyente. La realidad siempre remite a un proceso, a un desarrollo en el tiempo (historia), a un proyecto que nos ha sido transmitido (tradicción) y que nosotros retomamos. Por ello, entender el mundo es tomar conciencia histórica de la construcción que se produce entre tradiciones y de la distancia que se da entre ellas. Como parte de una determinada realidad histórica y procesal, nuestra visión del mundo será siempre parcial, relativa y contingente, por que siempre se está haciendo.

De este modo, con la reflexión de Gadamer se entiende claramente la realidad existencial del comprender hermenéutico y de la naturaleza lingüística del hombre. Ciertamente Gadamer al plantear la experiencia hermenéutica como una ontología, no se centra sólo en el lenguaje; para Gadamer el lenguaje es el conductor eficaz que permite la experiencia de interpretación y comprensión del acontecer de la verdad.

En el lenguaje se da la síntesis entre la experiencia del mundo y la realidad personal; es en el lenguaje donde habita el ser, según Heidegger, se incluye el contenido transmitido y ese contenido abarca la experiencia del mundo y la conciencia

⁷ *Ibid.*, p. 453.

histórica. El lenguaje es pues, condición fundante y fundamental para la experiencia hermenéutica. Experiencia dada en el diálogo, en la conversación, en el intercambio de ideas, por medio del habla o de la escritura: *"El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre las cosas"*.⁸

El diálogo se entiende pues, como un camino que permite llegar a acuerdos; la interpretación hermenéutica de uno y otro es compartida, como síntesis relacional, intersubjetiva. La experiencia de diálogo que permite a los interlocutores situarse en el lugar del otro para comprenderlo, es análogamente la misma que se hace al hermeneuta abordar un texto y a su autor. Se conjugan las contradicciones, las refutaciones, los desacuerdos, los puntos de vista. En fin, se intercambia la vida.

El lenguaje hablado, pero sobre todo el escrito, permite captar la vida y el aporte del otro: *"En la escritura el sentido de lo hablado está ahí, por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y la comunicación"*.⁹

Se descubre, por lo tanto que el lenguaje es una tradición creativa, una vinculación poética, una producción de sentido que emana de la persona, del horizonte subjetivo del intérprete. No en vano Gadamer lo presenta como el hilo conductor de la ontología hermenéutica. Pero, ¿Cómo es esto?, cómo es que el lenguaje se vislumbra a manera de horizonte ontológico, si bien en nuestro recorrido hemos enunciado sin

⁸ *Ibid*; p. 462.

⁹ *Ibid*; p. 471.

profundizar, en este punto; es el momento de darme a la tarea de explicarlo centrándome en el capítulo de *Verdad y Método* llamado: "El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica".

1.2 El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica

La idea *del lenguaje como acepción del mundo* la trabaja Gadamer a lo largo de la primera parte de este capítulo, y la rescata de Humbolt, pero nuestro autor la amplía y le da un sentido renovado que, en su opinión, el mismo Humbolt no sospechó el alcance de la misma, en cuanto no involucra la *verdad* de la palabra.

"Para él existe un nexo indisoluble entre individualidad y naturaleza humana. Con el sentimiento de la individualidad está dada siempre una intuición de una totalidad, y por eso la profundización en la Individualidad de los fenómenos lingüísticos se entiende a su vez como un camino para comprender el todo de la constitución lingüística humana".¹⁰

Al indagar sobre el problema lingüístico, Gadamer se encuentra con que el objetivo de la filosofía y ciencia del lenguaje radica en el estudio de la naturaleza y desarrollo del lenguaje humano en cuanto a la gran diversidad de éste.

Gadamer explica cómo en cada lengua se ve el mundo de cierta manera particular; en ese sentido, se experimenta y se vive el mundo al modo de la lengua en cuestión. Cada lengua es un reflejo del mundo y en cada caso, de "un" mundo o, de *EL Mundo*. Y sin embargo, ninguna en particular es incorrecta sino que todas son válidas. Así pues, en la ampliación del dominio de una lengua, y más aún, en el dominio de más de una lengua, se amplía también la visión del mundo y la experiencia de éste.

¹⁰ Ibid., p.528.

No obstante, para Gadamer la tarea de comparar entre diversas lenguas es igualmente importante que la profundización individual, pues en ella su impulso de fondo es buscar una medida de perfección, *según la cual pueda considerarse la diferenciación de éstas*. Me parece que aquí se guarda la idea de búsqueda de la verdad insertada en la manifestación lingüística. En la *forma interior* en la que se diferencia en cada caso el acontecer humano originario, Humbolt investigaba la formación del lenguaje. *"Habla de la «individualidad del sentido interior en la manifestación» y se refiere con ello a la «energía de la fuerza» con que el sentido interior opera sobre el sonido"*.

Humbolt considera el principio de la individuación *según su acercamiento a lo verdadero y perfecto*. En el interior del lenguaje se encuentra *un ámbito infinito y en verdad ilimitado, el conjunto de todo lo pensable*. Por eso, está obligado a hacer un uso infinito de medios finitos, y puede hacerlo en virtud de la identidad de la fuerza que genera ideas y lenguaje. Entre el individuo y la fuerza de la lengua, *existe una relación de reciprocidad* que otorga al hombre una cierta libertad frente a la lengua; pero esta libertad es limitada, pues la lengua en sí misma, guarda una trayectoria previa en formación, dotada y mantenida por la tradición y las sensaciones de generaciones pasadas. En ello radica la movilidad histórica de la vida del lenguaje.

Así, la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica. Porque cada lengua es una acepción del mundo en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella. De este modo, la unidad de lenguaje y tradición es indisoluble, pues la riqueza que brinda el aprendizaje de una lengua extraña no es por su belleza o

entonación, sino por su uso, *"tanto en el trato vivo con hombres extraños como en el estudio de la literatura extranjera... El mundo que se nos ofrece no sólo tiene su propia verdad en sí, sino que también tiene una verdad propia para nosotros"*.¹¹

La experiencia hermenéutica, en la comprensión y aprendizaje de una lengua extraña es *"estar en situación de hacer que lo que se dice en ella sea dicho para uno..., dejarse captar por lo dicho"*.¹²

Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.¹³

En el lenguaje *"se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo... esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente y viceversa, esto es que para Gadamer, no sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el*

¹¹ *Ibid*; p. 530.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibid*; p. 531.

hecho de que en él se representa el mundo".¹⁴ Es decir, no hay mundo sin lenguaje ni lenguaje sin mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente.

Gadamer insiste en la libertad del hombre frente al lenguaje aun cuando también reconoce que el hombre está determinado por el lenguaje en cuanto a la fuerza que la tradición ejerce sobre él. Gadamer distingue entre hombre y animales en la relación de los conceptos de *entorno* y *mundo*. Al respecto, dice que tanto los animales como los hombres tienen entorno, pero sólo estos últimos tienen mundo. Así, lo que caracteriza al hombre frente a los animales es su "libertad frente al entorno".

*Libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas.... Con la libertad humana frente al entorno está dada su capacidad lingüística libre, y con ésta la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto al mundo.*¹⁵

La libertad frente al entorno es para Gadamer "*elevarse al mundo*", ya que en el hablar el hombre hace hablar al mundo, y en ello radica su libertad y creatividad lingüística. En la idea de libertad y elevación sobre el mundo está inmersa, así mismo, la idea del distanciamiento. "*El reconocimiento de la alteridad de las cosas presupone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a las cosas*".¹⁶

Aquí es donde puede evidenciarse la objetividad del lenguaje, y en ella, su "*componente negativo*". En esta característica negativa de toda cosa o fenómeno radica la identidad de cada

¹⁴ *Ibid*; p. 531.

¹⁵ *Ibid*; p. 533.

¹⁶ *Ibid*; p. 532.

cual, pues lo que define y determina a cada cosa es justamente que es esto y no aquello. Gadamer hace un recuento de la forma griega de pensar el mundo y concluye que "la ontología griega se funda en la objetividad del lenguaje".¹⁷

De este modo, como ya lo había mencionado con anterioridad nuestro autor (Gadamer), rescata la dialéctica socrática en su sentido más primario: el diálogo. Ya que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento; porque en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el «mundo».

*El mundo es el suelo común, no ollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de la vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento.*¹⁸

En cambio, los lenguajes matemáticos, lógicos o artificiales, no tienen vida y son tan sólo, medios e instrumentos del entendimiento; pues en ellos se da un acuerdo previo, cosa que no ocurre con el lenguaje real. Existe pues una infinita posibilidad de perfeccionar la experiencia lingüística humana; sin embargo, nunca dejamos de estar en una determinada y peculiar "acepción" del mundo; por más que nuestra ampliación de lenguas crezca, y en este sentido se amplíe nuestro horizonte, siempre estaremos en un nuevo horizonte.

Se podría creer que esta pluralidad de acepciones, que de hecho existen, nos lleva al relativismo. No obstante, Gadamer piensa

¹⁷ *Ibid*; p. 533.

¹⁸ *Ibid*; p. 535.

que el mundo no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece. Esto significa que si queremos ser congruentes con lo que realmente ocurre, no podemos esperar que realmente se dé una uniformidad o universalidad de pensamiento y en consecuencia de acepciones del mundo. Al igual que en las percepciones fenomenológicas, pero a diferencia de éstas, en cuanto que en el caso de la lingüisticidad una acepción del mundo que no excluye a otra, siempre existe la posibilidad de fusionar horizontes. Gadamer lo expresa así:

Quando logramos superar los prejuicios y barreras de nuestra experiencia anterior del mundo introduciéndonos en mundos lingüísticos extraños, esto no quiere decir en modo alguno que abandonemos o neguemos nuestro propio mundo.¹⁹

Dicho de otra manera de lo enunciado hasta aquí, para su mejor comprensión, todos los elementos de la experiencia hermenéutica son posibles en virtud del lenguaje, con el lenguaje y en el lenguaje. El diálogo hermenéutico es posible gracias a un lenguaje común, que une a texto e intérprete. Existe así, una lingüisticidad esencial en el comprender y en la interpretación.

Según Gadamer, lo que se nos transmite en la tradición por medio del lenguaje, especialmente el lenguaje escrito, posee respecto de cualquier otra forma de transmisión, una situación de privilegio. El escrito tiene la capacidad de trascender su propio tiempo, haciéndose contemporáneo de cualquier presente.

Es pues, frente a los textos escritos, donde se sitúa la auténtica hermenéutica. Los textos escritos no quieren ser comprendidos como expresiones de la subjetividad de sus autores,

¹⁹ *Ibid*; p. 538.

sino por los mensajes de verdad que guardan. Lo que está fijado por escrito se ha liberado de la contingencia de su autor.

Con esto puedo dilucidar que para Gadamer no hay cosa donde no haya lenguaje. No hay conocimiento prelingüístico del mundo, no hay experiencia de la realidad antes de expresarla en palabras: hablar y pensar, palabra cosa, constituyen una unidad indisoluble.

"Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete (relación general entre pensar y hablar)".²⁰

El lenguaje pues, de acuerdo en Gadamer es un fenómeno humano originario. Toda forma de comunidad humana es una comunidad lingüística, en tanto el lenguaje se realiza a través del diálogo, de la comunicación y el ejercicio de entenderse.

El mundo es mundo en cuanto se expresa en el lenguaje, y en el lenguaje existe en cuanto en él se presenta el mundo. Así, el lenguaje es la totalidad del yo y del mundo, es recíproco, pertenece a ambos, lo que la tradición metafísica ha entendido como ser (Heidegger).

Conclusión

²⁰ *Ibid*; p. 467.

En mi opinión, por todo lo enunciado, es claro que Gadamer crítica las tesis tradicionales acerca del lenguaje. Éste no es un conjunto de signos que designan al mundo prelingüísticamente conocido, ni es tampoco un instrumento al servicio del hombre. Ya que nuestra experiencia del mundo se produce paralelamente al lenguaje, aprender a hablar es adquirir conocimiento del mundo. Por todo ello el lenguaje nunca puede ser dado como objeto de experiencia, porque toda afirmación cae dentro de él. No hay ningún punto de vista exterior a la experiencia lingüística del mundo. La pretendida objetividad de la ciencia (empírica, analítica, positivista) cae también dentro del lenguaje.

La investigación de Gadamer tiene un carácter filosófico y no metodológico ya que no trata de fijar las normas del proceso interpretativo, sino sacar a la luz, develar las estructuras que subyacen en el comprender, es decir, clarifica los modos de ser del fenómeno interpretativo. Así, la experiencia del comprender no se reduce al método científico moderno que busca un saber exacto y objetivo. Demuestra que se refiere a algo que concierne a la existencia humana en su totalidad, porque el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Todo comprender es interpretar y toda interpretación se da en medio del lenguaje que se abre a lo otro, en una palabra, la realidad no está a espaldas del lenguaje. Y en este sentido, tener lenguaje es tener mundo porque no lo dominamos como la ciencia a los objetos; además, no lo creamos conscientemente (al mundo), sino que ya estamos en él. Tener mundo es comportarse con respecto al mundo en el mundo. El lenguaje no es así un instrumento sino el mundo en que vivimos desde el comienzo. Por tanto, para Gadamer hay una unidad fundamental de pensamiento, lenguaje y mundo. Las relaciones humanas así como las relaciones entre el hombre y el mundo son lingüísticas y se revelan en el lenguaje.

Se abre así la posibilidad de elaborar una concepción del mundo del hombre por medio del lenguaje tomando como fundamento no la argumentación metódica y demostrativa, sino la argumentación comunicativa, pública, deliberativa, no demostrativa, pero sí convincente, que tradicionalmente se ha asociado al saber práctico y no a las teorías científicas.

Gadamer sin duda, para no caer en el peligro que corre la filosofía actual de encerrarse en el análisis del lenguaje, necesariamente abre nuevos "horizontes", nuevas perspectivas que enriquecen el comprender humano, creando así apertura hacia un nuevo "comprender", hacia el diálogo y un optimismo del saber humano que había quedado en un pesimismo aplastante y estancado.

CAPÍTULO 2

EL LENGUAJE COMO CRÍTICA SOCIAL

Introducción

Desde sus orígenes el hombre existe y coexiste en colectividad, ya desde los grupos nómadas de recolectores y cazadores, hasta las sofisticadas y complejas interrelaciones en los grupos contemporáneos, ya sean nómadas o sedentarios. Sin embargo, ha existido siempre la disyuntiva entre la cuestión de qué conforma a la sociedad, y cómo son las relaciones entre los individuos o quiénes lo determinan en ésta. Las respuestas han variado según el momento histórico y social, desde las posiciones filosóficas, psicológicas, económicas, políticas y por supuesto sociológicas. La intención del presente trabajo no es hacer una recapitulación exhaustiva acerca del lenguaje como crítica social, sino aproximarnos a dos teóricos relevantes, uno Filósofo y otro politólogo.

El objetivo de este breve escrito es hacer una conexión valorativa-interpretativa entre Michel Foucault y Giovanni Sartori, tratando de encontrar disonancias y semejanzas en sus planteamientos, bajo la perspectiva que estos autores tienen sobre la relación que guarda el individuo con la sociedad. En primera instancia, haré un análisis breve de la teoría de Foucault, sobre una tecnología de poder que deviene de una relación entre el poder-saber-placer, en la sociedad capitalista, primordialmente de dos de sus obras que enunciaré en su momento y explicaré. Posteriormente, de la obra de Sartori *Homo videns* brevemente explicaré su tesis de cómo la palabra está muriendo, dando caviada a la imagen, y surgiendo un nuevo hombre en la sociedad, el "homo videns". Finalmente, intentaré presentar algunas apreciaciones sobre los autores y

su alcance sobre este fenómeno, así como la relación y aportación entre un filósofo y un politólogo e este problema.

2.1 Poder-Saber-Placer

Este ensayo tiene como finalidad develar la relación entre poder-saber-placer, en el discurso de Foucault (primordialmente de dos de sus obras: *La Microfísica del poder* y *La Historia de la sexualidad vol. I*) que explica su hipótesis sobre una tecnología de poder que no sólo es represiva, sino que es productiva; esta visión novedosa y certera sobre la realidad, es una crítica a la sociedad moderna capitalista. Así, por medio de una serie de puntos que se irán desarrollando a lo largo de este trabajo, se comprobará tal hipótesis foucaultiana.

La sexualidad es investigada por Foucault con la intención de profundizar su concepción a propósito de la tecnología del poder. Al respecto, precisa que "se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros el discurso sobre la sexualidad humana".²¹

En otras palabras, Foucault pretende descubrir las relaciones existentes entre el discurso sobre lo sexual, las prácticas de poder en la sexualidad y las manifestaciones del placer que surgen o se reprimen tanto en el ámbito discursivo como en el ejercicio del sexo.

El proyecto de investigación contiene las siguientes hipótesis de trabajo: 1) la proliferación incesante del discurso sobre la sexualidad; 2) la diseminación de las técnicas de poder que condujeron al polimorfismo sexual; y 3) la conversión del discurso sexual en ciencia, en sexología.

Para documentar sus hipótesis, Foucault se propuso investigar: 1) la forma como funciona el discurso sobre el sexo; 2) cómo el

²¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad vol. I*, Siglo XXI, México, 1983, p. 18.

discurso se desliza y ramifica en las conductas sociales e individuales hasta alcanzar formas perceptibles de deseo, con la expresa finalidad de controlar el placer cotidiano; y 3) cuál es la voluntad de saber que sirve de soporte e instrumento del sexo y cómo ella fundamenta la existencia contemporánea de las técnicas polimorfas del poder sexual.²²

A partir del siglo XVIII, afirma Foucault, ocurre una proliferación de los discursos sobre el sexo. Aunque persiste un control, una censura y manipulación del saber sexual; sin embargo, el discurso se difunde, masifica, explota, manifiesta e incide a lo largo y ancho del cuerpo social. Las finalidades implícitas a esta disseminación de la sexualidad son evidentes: incrementar la población laboral, aumentar la oferta de mano de obra barata, y convertir el deseo en discurso con la intención de controlarlo mediante la confesión y autorrepresión características de las prácticas sexuales.

Desde el siglo XVIII y de manera contundente en el XIX, prolifera un discurso sobre la sexualidad esencialmente sustentado en una estrategia de poder disciplinante que implica: la canonización de la relación matrimonial heterosexual, la prohibición de la sexualidad infantil y la estigmatización de las prácticas polimorfas identificándolas con los placeres perversos.

Sin embargo, aunque la censura y la prohibición acompañan permanentemente a la historia de la sexualidad, la sociedad capitalista, según Foucault, no opuso al sexo un rechazo, por el contrario, construyó un aparato productor de verdades mediante el cual se normativizaba la conducta sexual y se creaba un saber específico socialmente aceptado: "la sexología". El sexo se constituyó de esta forma en una peculiar maquinaria reglamentada de

²² *Op cit.* p.20.

placer, la cual siempre ha estado ligada a las necesidades políticas del sistema dominante y a un cierto orden regimentado de saber.²³ El discurso sexual moderno ha creado una rica variedad de mecanismos positivos productores de saber, inductores de placer y generadores de poder sobre el cuerpo, la sensibilidad y las relaciones amorosas de los individuos.

Estos mecanismos positivos de la sexualidad se articulan con las tácticas de prohibición y ocultamiento implícitas a ésta, con el objeto de producir estrategias específicas de poder a las que es necesario concebir como técnicas del dominio y de la disciplinarización de los individuos.

Así, para postular la presencia de un poder positivo-productivo es indispensable la desacralización de la dogmática concepción tradicional que siempre remitía la explicación del poder hacia el referente de la ley, la norma y la prohibición de la sexualidad. Aunque ciertamente resulta impropio subestimar la importancia de la represión del sexo a través de la historia, Foucault pretende demostrar que el poder-saber sexuales constituyen una tecnología particular del sexo, enormemente compleja, en donde se genera efectos positivos que trascienden la simple represión y censura del ejercicio sexual cotidiano. Dentro de esta lógica de pensamiento, Foucault afirma que la sexualidad es:

"una gran red donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de las resistencias y los controles se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y poder".²⁴

²³ *Ibid*; p. 87.

²⁴ *Ibid*; p. 92.

En el transcurso de su investigación sobre el poder sexual, Foucault se percató de la forma como el poder penetra materialmente a los cuerpos, y partiendo de este hecho, explicó la presencia en la modernidad de "una red de biopoder", de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez".²⁵

Mediante la introducción del poder en el cuerpo de los individuos se genera un placer de la carne, un gusto por la sensualidad que debe estar regulado y controlado socialmente. De esta forma, el poder ejerce sobre el placer una diversidad de técnicas de indagación, vigilancia, acechanza, con la finalidad de domesticar el deseo que sienten los cuerpos sexualizados.

La sexualidad y su discurso se transforman en una espiral perpetua de poder y placer, de incitación e inhibición, de reproducción y control de la natalidad, de la proliferación y censura, de provocación morbosa y culpabilización, de seducción y autorrepresión, inducidos por la complejísima tecnología del sexo.

Los mecanismos positivos y negativos con que cuenta el biopoder sexual se materializan en el conjunto de instituciones sociales desde la familia y la escuela hasta llegar al Estado. La diversidad de micro poderes coincide en la necesidad de someter la sexualidad a una normatividad socialmente legalizada, económicamente rentable y políticamente manipulable.²⁶

La sexualidad capitalista se caracteriza, según Foucault, por edificar "una red compleja, saturada de sexualidades múltiples, fragmentarias y

²⁵ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980, p.156.

²⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad*, op. cit; pp. 48 y 49.

móviles"²⁷ en donde se separa a los adultos de los niños, a los varones de las hembras, a la familia de la servidumbre.

A medida que transcurre el capitalismo, nace en Occidente una nueva reglamentación de los poderes y los placeres, la cual, a pesar de que condena la sexualidad polimorfa, sin embargo, facilita la explosión de las sexualidades heréticas y subversivas. Nuestra época, señala nuestro autor, también ha sido iniciadora de las heterogeneidades sexuales, y ello fue así a pesar del enorme lastre de culpabilización y represión heredado de la cultura judeo-cristiana.

Mediante el concepto de *biopolítica* Foucault explica cómo el sexo se convierte en una forma de poder, la cual, utilizando una serie infinita de vigilancias, prohibiciones, reglamentaciones y patrones de conducta, se impone a los hombres y mujeres desde la infancia a través del conjunto de instituciones que conforman la sociedad. Los individuos capitalistas estamos acechados por certificados de nacimiento, escolaridad, vacunación, seguridad social, casamiento, empadronamiento, identidad, nacionalidad, ordenanza militar, afiliación política, y por último, de mortalidad. El conjunto impresionante de registros estadísticos y burocráticos refuerza el control político del Estado sobre la vida civil y privada de los individuos, y evidencia la lógica de poder consistente en separar y discriminar a unos ciudadanos de otros.

La represión sobre el cuerpo, el control de la sexualidad y el castigo de las perversiones forman parte de los mecanismos que instrumentan la tecnología del *biopoder* sexual para salvaguardar la estabilidad social, reforzar la especie, purificar la raza, evitar las enfermedades contagiosas y fortalecer la vitalidad de los cuerpos dóciles y productivos.²⁸

²⁷ *Ibid*; p.60.

²⁸ *Ibid*; p.179.

Hoy como antes, la sexualidad debe restringirse a la reproducción familiar con el objeto doble de abastecer a la sociedad de mano de obra eficaz, y poder, a través de la sexualidad monogámica, subliminar y canalizar la energía libidinal hacia la producción económica. Es necesario reglamentar la sexualidad no sólo porque ella permite la existencia de placeres perversos que atentan contra la "moral tradicional", sino porque posibilita un costoso derroche de fuerzas materiales y subjetivas que obstaculizan el "sano" desarrollo de la sociedad.

La tecnología del poder en la sexualidad utiliza diversos mecanismos que forman parte de su discurso como voluntad de saber: la legitimación del matrimonio monogámico, la exaltación de la fecundidad, la prohibición de las uniones consanguíneas, la prescripción de la endogamia, la condena judicial de las perversiones, el control pedagógico y médico de las desviaciones respecto de la sexualidad considerada normal.

La multiplicidad de tácticas del *biopoder* sexual tienen como misión principal la de "asegurar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales; en síntesis: mostrar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora".²⁹

Del conjunto de prácticas y dispositivos afirmativos y negativos que fabrica el *biopoder* para disciplinar a los cuerpos y a las almas de los sujetos capitalistas, hay cuatro que interesan especialmente a Foucault:

1. La histerización del cuerpo de la mujer mediante la clasificación y descalificación de la sexualidad femenina;

²⁹ *Ibid*; pp. 48y49.

proceso que se complementa con la conversión de la madre en una persona nerviosa e hipersexualizada que necesita aprender a controlar su sexualidad.

2. La pedagogización del sexo de los niños por medio de la clasificación y prohibición de la sexualidad infantil, sobre todo de la masturbación. En esta estrategia de poder se prioriza la represión de los niños cuando incurren en la práctica abierta de la sexualidad.

3. La socialización de las conductas procreadoras a través de la vigilancia que ejerce el Estado sobre la sexualidad legal familiar. Este dispositivo del *biopoder* se fundamenta en la planificación de la fecundidad de la pareja y en el registro y control de los nacimientos, promoviéndolos o censurándolos según convenga a los intereses políticos y económicos del Estado.

4. La psiquiatrización del placer perverso a partir de la introducción de un saber médico-científico que separa lo normal de lo patológico, lo verdadero de lo falso, lo científico de lo precientífico. Esta táctica busca la construcción de una tecnología correctiva de las anomalías sexuales y sociales.³⁰

Uno de los aspectos más interesantes del *biopoder* sexual es la transformación de la sexualidad en discurso institucional, en ciencia, en una voluntad de saber específica que conocemos con el nombre de sexología. El sexo se convierte en objeto de discurso. Los sexólogos pretenden arribar al conocimiento absoluto del cuerpo humano; se apropian del derecho de analizar, codificar y controlar los deseos, las pulsiones y el placer de la gente a través de una teoría y práctica

³⁰ *Ibid*; pp. 127 y 128; 177 y 178.

institucionales que encuentran su legitimación en el más grande "mito" sacrosanto de la modernidad: la ciencia.

El saber confesional-religioso, la mojigatería y el pudor que acompañan al discurso sexual medieval, todavía sustentado en la inoculación de la culpa y el temor al pecado, es sustituido por un saber científico normalizador que al modernizarse adquiere las características de la actual ciencia de lo sexual.³¹

Somos, dice Foucault, una sociedad confesante en la familia, la escuela, la burocracia, los hospitales, la justicia, las relaciones amorosas, el psicoanálisis; confesamos los pecados, crímenes, deseos, sueños, malos pensamientos, secretos, nuestra sexualidad, enfermedades, infancia. La gente se confiesa en público y en privado a los padres, educadores, seres amados, al Estado, al médico, al juez, al sacerdote, etc. "La más descarnada ternura, así como el más sangriento de los poderes necesitan la confesión. El hombre en occidente ha llegado a ser un animal de confesión".³²

Así, mediante la confesión se promueven y afloran las verdades que interesan al poder. La confesión, así entendida, es el fundamento de la producción del discurso verídico sobre el sexo. Como penitencia ritual y como revelación y desenmascaramiento frente a todos los poderes establecidos, los individuos aceptan el sometimiento de su alma a la disciplina y vigilancia que ejercen los detentadores del poder; y al confesarse, convalidan la fiscalización que sobre ellos se ejerce y evidencian la necesidad que tienen de ser castigados por los poderes que luego también ejercerán contra otros seres humanos.

La sexualidad capitalista contemporánea, para Foucault, ciertamente es más libre que antes, se ha relajado y resulta

³¹ *Ibid*; p.54.

³² *Ibid*; pp. 75, 79 y 80.

menos autorrepresiva que durante el medievo; sin embargo, no podemos cegarnos ante el actual, más perfecto y sutil control que se ejerce sobre la sexualidad mediante la utilización del saber médico-científico que ha inventado la separación entre la sexualidad normal y anormal, y el cual ha generado la condena de los placeres considerados como "perversos". Así pues, la sexología diserta abundantemente sobre sus temas específicos desde las alturas de quien pontifica y tiene la verdad absoluta. Aparentemente su saber es neutral y ascético, pues es una ciencia cuya finalidad suprema consiste en asegurar la producción técnica del placer en la familia tradicional y en curar y corregir las perversiones y aberraciones sexuales de los individuos (como lo ha venido puntualizando nuestro autor).

Occidente, señala Foucault, no posee ningún tipo de *ars erótica* como ocurre en algunas sociedades orientales. Por el contrario, en lugar de preocuparse del placer por el placer mismo, en vez de reconocer el binomio placer-deseo como experiencia subjetiva reivindicable al margen de la ley, la utilidad y la vigilancia estatales y religiosas, el capitalismo ha concebido una sexualidad íntimamente vinculada con la economía, la demografía, la medicina y el derecho. A diferencia del *ars erótica* oriental, Occidente ha creado una *scientia sexualis* como instrumento al servicio del *biopoder* disciplinario capitalista.

En mi opinión, el planteamiento sobre la existencia de una tecnología de poder que no solamente es represiva, sino que funciona en forma positiva y productiva, conforma la hipótesis más novedosa e interesante de Foucault en la *Historia de la sexualidad*.

2.2 Homo-Videns (La sociedad teledirigida)

La tesis principal de este libro consiste en: "Que el video está transformando al *homo-sapiens*, producto de la cultura escrita, en *homo videns* para el cual la palabra está destronando a la imagen"; a partir de ese hecho, Giovanni Sartori advierte: un mundo concentrado sólo en el hecho de ver es un mundo estúpido. El *homo sapiens*, un ser caracterizado por la reflexión, por su capacidad para generar abstracciones, se está convirtiendo en un *homo videns*, una criatura que mira pero que no piensa, que ve pero que no entiende.³³

El proceso comienza desde la infancia. La televisión es la primera escuela del niño, en donde se educa con base en imágenes que le enseñan que lo que ve es lo único que cuenta. Así, la función simbólica de la palabra queda relegada frente a la representación visual. El niño aprende de la televisión antes que de los libros: se forma viendo y ya no lee. Dicha formación va atrofiando su capacidad para comprender, pues su mente crece ajena al concepto que se forma y desarrolla mediante la cultura escrita y el lenguaje verbal. De esta manera, los estímulos ante los cuales responde cuando es adulto son casi exclusivamente audiovisuales.

Dejando a un lado la función de entretenimiento que la televisión tiene, Sartori se concentra en su labor formativa. No es el *homo ludens* el que le interesa, sino el *homo videns*. Si el niño crece junto al televisor, su concepción del mundo se vuelve una caricatura; conoce la realidad por medio de sus

³³ Giovanni Sartori, *Homo videns (La sociedad teledirigida)*, Punto de Lectura, México, 2006, p.54.

imágenes y la reduce a éstas. Su capacidad de administrar los acontecimientos que lo rodean está condicionada a lo visible: su capacidad de abstracción (de trascender, por decirlo de algún modo, lo que le dicta el ojo) es sumamente pobre, "no sólo en cuanto a palabras, sino sobre todo en cuanto a la riqueza de significado". La imagen no tiene contenido cognoscitivo, es prácticamente ininteligible. El acto de ver anula, en este caso, el de pensar. El concepto queda sumergido entre colores, formas, secuencias y ruidos de fondo. En tanto que la asimilación de una palabra requiere del conocimiento de un lenguaje y de una lengua, la imagen, por su parte, se procesa automáticamente: se ve, y con eso es suficiente.

Por supuesto, Sartori no pasa de largo las consecuencias políticas que acarrea el surgimiento del homo videns en la sociedad. Si es cierto que la democracia es el gobierno de la opinión, y que los medios (especialmente la televisión) son, en gran medida, formadores y transmisores de la misma, entonces la importancia que adquieren como instrumentos de y del poder es enorme. En el mundo del homo videns no hay más autoridad que la de la pantalla: el individuo sólo cree en lo que ve (o en lo que cree ver). Sin embargo, la imagen también miente, engaña; puede falsear los hechos con la misma facilidad que cualquier otro medio de comunicación, con la diferencia de que, "la fuerza de la veracidad inherente a la imagen hace la mentira más eficaz y, por tanto, más peligrosa". Además, la propia naturaleza del espacio televisivo tiende, irremediablemente, a descontextualizar las imágenes que transmite, pues mientras se ocupa de las últimas noticias y de las imágenes más escandalosas, margina otros aspectos que aunque pueden ser más importantes que los que se ven, no son, plásticamente, tan atractivos. Lo inquietante es, pues, que el poder de la

evidencia visible es contundente, ésta siempre dice lo que tiene que decir: su veredicto es irrefutable e incuestionable.

De esta manera, el hecho de que la televisión lo convierta todo en espectáculo, atropella la posibilidad del diálogo: la pantalla, simplemente, no tiene interlocutores solo un gran monólogo. La imagen no discute, decreta; es, al mismo tiempo, juicio y sentencia. Lo cual es aún más grave si se piensa que la televisión tiene, por lo mismo, cierta preferencia por el ataque y la agresividad, pues pueden ser, en sí, visuales; en tanto que la defensa o la inteligencia requieren, por su parte, de un discurso que para el ojo es aburrido e indescifrable. Quien es acusado por los medios, es, en la mente del público, culpable inmediatamente. Insiste nuestro autor que: "al perder la capacidad de abstracción (homo videns), perdemos también la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso".³⁴

La política, por televisión, sólo requiere de personajes, se fundamenta en la exhibición de rostros. Así pues, la imagen televisiva personaliza la política. De esta manera, Las elecciones se vuelven, por su parte, una competencia en donde son los hombres, y no los programas de gobierno ni el respaldo de algún partido político, los que se graban en la mente del elector. La televisión nos propone personas en lugar de discursos. El video-líder, más que transmitir mensajes, es el mensaje.

Cuando Sartori sentencia al hombre-masa que no posee capacidad de abstracción, ya que no atiende a razones, su juicio es exacto. Ahora, la televisión acentúa ese fenómeno en el homo

³⁴ *Op. cit;* p.110.

videns, ya que promueve la emotividad y la excitación, muestra imágenes que conmocionan y encienden pasiones en el televidente, sin que éste tenga que comprender lo que mira; sus pasiones lo determinan sin tintes racionales.

La realidad se percibe por medio de estampas, de tomas y cortes que, en definitiva, reducen la complejidad de los hechos y del planeta para hacerlo video-interesante. De tal suerte, la televisión se convierte en un agente perverso de la globalización. Mientras que por un lado homogeneiza mediante la explotación de la sensibilidad del público, por el otro fragmenta, mostrando recortes del mundo que impiden una comprensión integral de éste. Muestra imágenes de aldeas dispersas y distintas, pero que provocan lo mismo.

En la era global, la televisión fortalece el localismo, aldeaniza. "El mundo visto en imágenes es necesariamente un mundo de primeros planos: algunas caras, un grupo, una calle, una casa. Por tanto, la unidad foto-aprehensible es, al máximo, la aldea, el conglomerado humano mínimo".³⁵

Sobre la posibilidad del gobierno del pueblo en la época del homo videns, Sartori cita a Ghita Lonescu:

El hecho de que la información y la educación política estén en manos de la televisión (...) representa serios problemas para la democracia. En lugar de disfrutar de una democracia directa, el *demos* está dirigido por los medios de comunicación.³⁶

Éstos no son el espejo de la opinión pública, sino la pantalla que recoge el eco que viene de regreso. De acuerdo con Sartori,

³⁵ *Ibid*, p. 127.

³⁶ *Ibid*, p. 138.

no reflejan los cambios que ocurren, sino las transformaciones que, a la larga, promueven. La abundancia de información no garantiza la comprensión de los fenómenos, por la pérdida de abstracción del homo videns sustentada en la pura imagen.

La televisión produce un *demos* cuyo criterio somete a sí misma. No es una multitud que crea opinión, es un público que la demanda. Y así, se genera un grave problema de autoconsistencia: la referencia del público es la opinión que los medios transmiten, de manera que el productor produce a sus consumidores y éstos, a su vez, se vuelven adictos al producto. Un homo videns que ha perdido la capacidad de disentir, se vuelve, entonces, un elector teledirigido. "En estas condiciones, el que apela y promueve un *demos* que se autogobierne es un estafador sin escrúpulos, o un simple irresponsable, un increíble inconsciente".³⁷

La difusión de encuestas que pretenden retratar a ese desconocido llamado opinión pública, degenera en un gobierno de los sondeos. Sin embargo, éstos no constituyen, de manera alguna, un instrumento del poder de los ciudadanos; por el contrario, son una expresión del poder de los medios de comunicación sobre el pueblo.

La consistencia de las opiniones expresadas estadísticamente es nula: su argumentación es pobre, su profundidad inexistente. Es tal el margen que existe para provocar una respuesta, manipulando la pregunta, que la opinión que se recoge no es, necesariamente, la del encuestado, sino, por lo general, la que

³⁷ *Ibid.*, p. 136.

el encuestador persigue. Y en ese caso quien gobierna no es el pueblo, sino los medios.

Finalmente, y frente a un escenario tan poco alentador ¿cuál es la salida? Sartori, bien a bien, no lo sabe. Señala, sin embargo, las respuestas equivocadas. En primer lugar, argumenta que la competencia no es una solución, pues lejos de incrementar la calidad de los medios, la disminuye para cautivar a un público acostumbrado a la basura mediática sin propuesta alguna; cayendo sólo en conformismo, la competencia entre los medios no acarrea sino un deterioro de su contenido: el sensacionalismo se vuelve más pagadero porque llama más la atención, es más emotivo y no requiere de reflexión profunda.

Por si fuera poco, intentar alterar las transmisiones televisivas podría interpretarse como una forma de censura. Lo único que queda, pues, es defender al libro: la cultura escrita contra la revolución visual, (al *homo sapiens* contra el *homo videns*).

Conclusión

Foucault y Sartori hacen un análisis de la sociedad capitalista, sus posturas pueden ser consideradas pesimistas; pero más bien son realistas, no describen un tipo ideal de sociedad o como debería de ser a futuro o una meta a seguir. Son críticos, describen y explican la sociedad actual con toda su crudeza haciendo señalizaciones de ésta.

Para Foucault el sujeto se interconecta con la sociedad a partir de las relaciones de poder que ejerce y padece; aunque la censura y la prohibición están presentes en la normalización y control de la sexualidad, es evidente que la "economía del placer", en tanto que forma de poder, se ha transformado en una extensa maquinaria de "regimentación sexual", la cual es políticamente cambiante de acuerdo con la coyuntura histórica que se esté viviendo: si se transita por un periodo de enorme aumento demográfico o si hay escasez de mano de obra; si conviene introducir las modernas técnicas para controlar la natalidad o si resulta costosa en términos políticos la legislación en favor o en contra del aborto; si la sociedad atraviesa por un proceso de "liberación" cultural en los comportamientos sexuales, o si se ha producido un reforzamiento de las tradiciones familiares monogámico-patriarcales; en todos esos diversos casos, la sexualidad funciona como instrumento de un poder económico-político esencialmente dirigido a disciplinar a los individuos.

Para Sartori, también hay un poder por parte de los medios masivos (cadenas televisivas), que han creado seres dóciles y manipulables (homo videns), que han perdido su capacidad de abstracción, disciplinados por la cultura de la imagen. Tanto Sartori como Foucault

denuncian una legitimación del poder por medio de la imagen en el primero y del discurso en el segundo para patentar una dominación y un control entre los individuos; creando así un contra discurso para describir la sociedad a raíz del discurso imperante (medios, ciencia, institución etc..).

No obstante, una cuestión pendiente es explicar por que comparar un discurso sobre un fenómeno entre un Filósofo (Foucault) y un politólogo (Sartori). Considero una estrecha relación entre filosofía y ciencia política por lo siguiente: el conocimiento científico y el conocimiento filosófico coinciden en ser, ambos, un tipo de conocimiento autorreflexivo, crítico, deliberado, transmisible. Pero se separan en lo que hace su objeto y a su método.

El conocimiento filosófico se preocupa por el qué, y el para qué de la realidad, con una intención totalizante y metadiscursiva. El conocimiento científico, por su lado, se pregunta cómo un sector delimitado de la realidad, refiriendo su preocupación a los fenómenos que manifiestan, y cuáles son las leyes que los rigen.

Por filosofía política puede entenderse una rama de la filosofía, un tipo de reflexión sobre los problemas del Estado y la "sociedad" que, históricamente, se ha venido preguntando sobre la mejor forma posible de gobierno, y por el buen o mejor uso del "poder" y el Estado.

La ciencia política está interesada en describir y explicar las realidades y regularidades del poder político y del Estado, de las acciones y luchas que en torno a ellos se libran. Por lo

cual, quien se interesa por la ciencia política intenta conocer y explicar una realidad existente, aquel otro que se vuelca hacia la filosofía política busca sugerir reglas de comportamiento para conservar, modificar o destruir esa realidad.³⁸

Por lo tanto, hoy en día no es posible ya elaborar una filosofía política que ignore el conocimiento empírico aportado por la ciencia política, ni tampoco es posible elaborar una ciencia política totalmente libre de valoraciones, totalmente ajena a la filosofía, como disciplina autocrítica.

Así, la posibilidad de transformación de la sociedad a partir de las argumentaciones interdisciplinarias anteriores, nos coloca en una posición más favorable para comprender mejor nuestras interrelaciones. Es interesante, sin embargo, preguntarnos después del análisis de las argumentaciones anteriores qué tan dispuesto está el poder-sistema para ceder o para posibilitar un diálogo franco y sincero, si el poder nos delimita como Foucault lo menciona, o una respuesta puede estar en la participación cívica más activa como lo desea Sartori; sin embargo, también salta la pregunta de qué tan preparadas están las masas para ello, y cuál sería en este caso, el papel de los intelectuales-educadores, esperando que ellos no sean también una conquista más del sistema o el "poder".

³⁸ Una ampliación de estas ideas sobre ciencia política y filosofía política puede encontrarse en: Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, pp. 15-17.

CAPÍTULO 3
LOS LÍMITES DEL LENGUAJE:
"EL PROBLEMA SOBRE LO INEFABLE"

Introducción

Mientras el ser humano creyó en los conceptos y en los nombres de las cosas como en verdades eternas, se erguía orgulloso sobre toda especie animal. Pensaba alcanzar mediante el lenguaje el conocimiento del mundo; no era tan humilde para reconocer que con los conceptos sólo designaba a las cosas sino que suponía que podía expresar con palabras el saber absoluto acerca de ellas. Así empezó a darse cuenta que la fe en el lenguaje nos lleva a un error porque no nos permite captar la esencia de las cosas y no podemos decir todo a través de él y que por tanto limita nuestra posibilidad de conocer.

De esta manera, en el presente capítulo el tema de interés es la cuestión sobre el problema de lo "inefable"; que nos ha sido transmitido de diversas maneras en la historia de la humanidad en todos los campos del conocimiento y saber humano. Por ser un tema de gran envergadura, sólo reflexionaré brevemente algunos ejemplos que se manifiestan en la religión, poesía y filosofía. Por tanto, las cuestiones a abordar en las siguientes páginas serán: ¿qué es y qué se entiende por inefable en la religión?, con respecto a un grupo en concreto (místicos). ¿Como se manifiesta lo inefable en la poesía?, no sin antes aclarar por medio de un lenguaje "metafórico" en este apartado, qué es el poeta y cómo se relaciona con la poesía. Por último, apoyándome en Nietzsche, explicaré su crítica al lenguaje conceptual que para él constituye un límite y merma al mismo lenguaje, proponiendo así la metáfora como una pluralidad de puntos de vista. De esta manera, comprobaré que el problema sobre lo inefable ha estado presente en la religión, la poesía, y la filosofía y por ende, en la cotidianidad misma del ser humano.

3.1 Religión

Como el punto no es profundizar en la religión, ya que no es un trabajo sobre Teología, sino mostrar el tema que me atañe que es lo inefable, considero importante el siguiente ejemplo donde se manifiesta en este campo. El creyente común habla demasiado acerca de su Dios, pero quienes son tocados por la deidad, "los místicos", se percatan de que no es posible hacer tal cosa. Ellos aseguran que nuestro lenguaje es insuficiente para exponer o explicar sus experiencias. Así, los místicos chocan con los límites del lenguaje.

La "inefabilidad" se refiere a lo difícil o imposible de hablar de ella; es decir a comunicar o exponer esa experiencia que han tenido en carne viva. El sujeto del mismo, afirma inmediatamente que desafía la expresión, que no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explique su contenido. De esto se sigue que su cualidad ha de experimentarse directamente, que no puede comunicarse ni transferirse a los demás... El místico considera que la mayoría de nosotros damos un tratamiento incorrecto a sus experiencias. Ya que lo que dicen no provoca en el "otro" lo mismo que en ellos, porque es ajeno a esa experiencia de vida (un ejemplo son los budistas, los tibetanos etc).

Estas experiencias provienen de Dios para este grupo. Pero hacerse preguntas acerca de Él no tiene importancia, "es irrelevante". Ya que en palabras de San Agustín: "Dios es inefable". Para los místicos y religiosos no es en la pregunta acerca de la existencia y de Dios en quien encuentran y se centra el análisis último de la religión, sino la vida, mayor cantidad de vida, una vida más larga, más rica, más satisfactoria, más espiritual. El amor a la vida, en cualquiera

y en cada uno de sus niveles de desarrollo, es el impulso religioso; que sólo es entendido por aquellos que participan de tal forma de vida, y que queda inefable a aquellos que no les dice nada dicha concepción vital.

3.2 Poesía

En este apartado romperé con el formalismo del lenguaje conceptual y analítico, y a manera de ensayo destacaré el lenguaje metafórico digno del poeta con todo el plexo de sentido que tienen sus palabras. De esta manera, observaremos como se manifiesta lo inefable en la poesía.

Hay un lenguaje objetivo (conceptual), que sirve para nombrar las cosas del mundo sin sacarlas fuera de su calidad de inventario; el otro (metafórico), rompe esa norma convencional y en él las palabras pierden su representación estricta para adquirir otra más profunda y como rodeada de un aura luminosa que debe elevar al lector del plano habitual y envolverlo en una atmósfera encantada.

En todas las cosas hay una palabra interna, una palabra latente y que está debajo de la palabra que las designa. Esa es la palabra que debe descubrir al poeta, al mago de la palabra, al alquimista de la palabra.

La poesía es el vocablo virgen de todo prejuicio; el verbo creado y creador, la palabra recién nacida. Ella se desarrolla en la mañana primera del mundo, en el alba del mudo. Su precisión no consiste en denominar y nombrar las cosas, sino en no alejarse de los primeros rayos de sol de un buen amanecer, contemplando con dulzura y frenesí el instante que le da la vida.

Su vocabulario es infinito porque ella no cree en la certeza de todas sus posibles combinaciones. Y su rol es convertir las

probabilidades en certeza. Su valor está marcado por la distancia, por la lejanía que va de lo que vemos a lo que imaginamos, para ella no hay pasado ni futuro no la gobierna el tiempo.

El poeta crea fuera del mundo conceptual que existe el que debiera existir. Hace cambiar de vida a las cosas de la naturaleza, alumbra de repente rincones desconocidos, puertas cerradas, laberintos en perpetua oscuridad.

El valor del lenguaje de la poesía está en razón directa de su alejamiento del lenguaje que se habla. Esto es lo que el vulgo, la masa, la muchedumbre no puede comprender por qué no quiere aceptar que el poeta "trata" de expresar sólo lo inexpresable. Lo otro queda para los vecinos de la ciudad ("críticos"), para los foráneos de la ciudad (científicos).

El lector corriente no se da cuenta de que el mundo rebasa, fuera del valor de las palabras, que queda siempre un más allá de la vista humana, un campo inmenso lejos de las fórmulas del tráfico diario (meta lenguaje científico); del vaivén de los individuos en las calles desoladas, donde una y otra vez abandonan las palabras.

Sólo los poetas y sus almas gemelas (filósofos y místicos), dilucidan este horizonte y queda plasmado en el genio inmortal de Hofmannsthal que apremiante y crítico en la carta de Lord Chandos nos dice:

... sucedía que las palabras abstractas a las cuales, sin embargo, ha de recurrir la lengua a fin de poder formular el más intrascendente

*juicio valorativo, literalmente se me pulverizaban en la boca, como si fueran hongos podridos.*³⁹

La poesía con su lenguaje simbólico es un desafío a la Razón, el único desafío que la razón puede aceptar, pues una crea su realidad en el mundo que Es y la otra en el que ESTÁ SIENDO. La poesía está antes del principio del hombre y después del fin del hombre. Ella es el lenguaje del paraíso y el lenguaje del juicio final, es el lenguaje de la creación. Por eso sólo los que llevan el recuerdo de aquel tiempo, sólo los que no han olvidado, son poetas en su garganta, el universo busca su voz, una voz, inmortal.

El poeta representa el drama angustioso que se realiza entre el mundo y el cerebro humano, entre el mundo y su representación. El que no haya sentido el drama que se juega entre la cosa y la palabra, no podrá comprender.

El poeta conoce el eco de los llamados de las cosas a las palabras, ve los lazos sutiles que se tienden las cosas entre sí, oye las voces secretas que se lanzan unas a otras palabras separadas por distancias sin proporción. Ahí todo cobra nueva fuerza y así puede penetrar en la carne y dar fiebre y locura al alma. Ahí coge ese temblor ardiente de la palabra interna que abre el cerebro, perfora el cerebro del lector y le da alas y lo transporta a un plano superior, lo eleva de rango, de estatus. Entonces se apoderan del alma la fascinación misteriosa y la tremenda majestad (espiritualidad).

³⁹ Hugo Von Hofmannsthal, *La carta de Lord Chandos y algunos poemas*, ED. F.C.E., Col. Cuadernos de la gaceta no. 66, México, 1990, p. 14.

Las palabras tienen un genio recóndito, un pasado mágico que sólo el poeta sabe descubrir, porque él siempre vuelve a la fuente de donde brota el agua más pura y cristalina, para ser regada de nuevo en los prados y así florecer otra vez las palabras.

Toda poesía tiende al último límite de la imaginación. Y no sólo de la imaginación, sino del espíritu mismo, porque la poesía no es otra cosa que el último horizonte, que es a su vez, la arista en donde los extremos se tocan, en donde no hay contradicción ni duda, pero también donde ya no hay palabra alguna, donde se vislumbra lo "inexpresable".

Al llegar a ese lindero final, el encadenamiento habitual de los fenómenos rompe su lógica (lenguaje conceptual), y el otro lado (lenguaje metafórico), en donde empiezan las tierras del poeta, la cadena se rehace en una lógica nueva. El poeta tiende la mano para conducirnos más allá del último horizonte, más arriba de la punta de la pirámide, en ese campo que se extiende más allá de lo verdadero y lo falso, más allá de la vida y la muerte, más allá del espacio y del tiempo, más allá de la razón y la fantasía, más allá del espíritu y la materia; pero dentro de sí mismo encuentra lo inefable, en lo más recóndito de su ser y su corazón. Pero ante este hecho no se inmuta, reconoce gallardamente sin temor a nada con la lanza en punta, que no hay palabras en lenguaje alguno para interpretar lo que a veces siente, lo que le conmueve, lo que experimenta en carne viva, en carne propia. Pero esto no lo entristece, sólo lo alerta porque allí ha plantado el árbol de sus ojos y desde allí contempla el mundo, desde allí nos habla y nos descubre los secretos del mundo.

Hofmannsthal encarnando al poeta, con toda valentía y sin pudor alguno enfrentando el problema nos dice:

Lo que quiero decir es que la lengua en que, acaso, me fuere dable, no ya escribir sino pensar, no sería el latín, ni el inglés, ni el italiano o el español, sino un idioma cuyo vocabulario ignoro, aquella lengua en que me hablan las cosas mudas y en la cual quizá deba yo un día, desde la tumba, responder por mis actos ante un juez desconocido.⁴⁰

Con todo lo anterior, parecería una alabanza a la poesía; pero lo que quiero destacar como mencioné anteriormente es la importancia de la metáfora en el lenguaje, para así dar paso al último punto titulado Nietzsche y la Metáfora.

⁴⁰ *Op cit.* p.23.

3.3 Nietzsche y la metáfora

En el punto anterior rompí con el formalismo del lenguaje conceptual y analítico, y quedó claro que la metáfora abre una posibilidad de sentidos y miles de interpretaciones. De esta manera apoyándome aquí en Nietzsche, explicaré su crítica al lenguaje conceptual que para él debilita y mengua al mismo lenguaje; sugiriendo así la metáfora como vía de posibilidades en éste.

Nietzsche comprende que el estudio del lenguaje es fundamental para entender el desarrollo de la filosofía y desde la retórica fundamenta su crítica hacia todos los campos del conocimiento. La crítica de la filosofía como herramienta de conocimiento se vuelve, para Nietzsche, una crítica del lenguaje. Anticipándose a la crítica del lenguaje del siglo XIX y al "giro lingüístico" del siglo XX, el "giro retórico" que se produce en Nietzsche supone un modo particular de crítica y de filosofía que trata de reducir el pensamiento a un puro juego de figuras retóricas, que explican la "inalcanzable" realidad y el mundo de ilusiones en el que nos movemos.

Para Nietzsche el lenguaje es retórica, puesto que pretende transmitir una doxa (opinión) y no una episteme (conocimiento). La plena esencia de las cosas no se capta nunca; lo que entra en la conciencia, teniendo en cuenta que el pensamiento consciente sólo es posible con ayuda del lenguaje, no son las cosas sino la manera en que nos relacionamos con ellas. Todas las palabras son tropos (lenguaje figurado) en la medida en que el lenguaje nunca expresa nada por completo, sino que sólo hace

surgir un signo aparente que no nos permite hablar de un significado auténtico.⁴¹

De esta manera, en Nietzsche los problemas filosóficos son en realidad problemas del lenguaje por que la realidad es impuesta por el lenguaje; más aún, el problema de la filosofía es un problema retórico. Siguiendo la vieja definición de retórica, se puede entender a ésta como el arte de la persuasión, que necesita la fuerza y el poder del lenguaje. El lenguaje -o para ser más precisos, la lengua- posee por naturaleza los elementos persuasivos que el estudio retórico ha perfeccionado y ha ido introduciendo dentro de la misma; por lo tanto, el lenguaje -y en este caso el lenguaje filosófico-científico- para Nietzsche, es el resultado del ejercicio de las artes de la retórica.

El lenguaje miente, el lenguaje miente para persuadir, lo llamado "objetivo" en el fondo miente, es insincero; y para Nietzsche la retórica es más sincera, porque reconoce "el engaño" como su objetivo, porque la retórica como instrumento crítico desmiente al conocimiento "verdadero", desenmascara al dogma filosófico. La retórica se reconoce como una opinión, como un "conocimiento" subjetivo; es decir descubre en el lenguaje formas de conocer que él consideraba como legítimas, y la misma retórica le recuerda al lenguaje que son prestadas y propiamente legitimadas. Según Nietzsche, el lenguaje, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetiva.

⁴¹ Silvia Turbert, *El malestar en la palabra*, ED. Biblioteca nueva, México 1993. p.104.

*La legalidad de la naturaleza no es más que una creación subjetiva; no podemos conocer en sí a una ley de la naturaleza sino sólo sus efectos, es decir, sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, una vez más, sólo podemos conocer en tanto relaciones.*⁴²

Así pues, el lenguaje hace la función de "puente" entre la realidad y el mundo de ilusiones en el que nos movemos. La inalcanzable realidad es expresada a través de figuras retóricas, y entre ellas se encuentran los tropos, la metáfora, etc., y la palabra es entendida ahora como una metáfora retórica. Es decir, como las palabras no nos traen directamente la realidad, entonces estamos hablando de un lenguaje de signos, de metáforas como signos. La realidad para Nietzsche es el devenir, la realidad se expresa a través del lenguaje a partir de una excitación nerviosa, de una emoción. Se genera una imagen y después se trata de expresar, de transmitir con palabras, es decir, primero se siente, luego se crea la imagen de lo que se siente y después se transmite ese sentir (como una doxa) de la forma más cercana posible a lo real a través de metáforas, de conceptos. En este movimiento de la imagen al concepto se fundamenta el modo de ser del pensamiento abstracto (conceptual). Para Nietzsche; sin embargo, este tránsito significa un proceso de degradación de la energía pulsional originaria que contenía la excitación sensible. El pensamiento lógico categoriza, objetiva y generaliza, porque deduce de una mera señal la esencia completa de las cosas.

Quiere esto decir que la expresión metafórica es, para Nietzsche, lo más cercano a la experiencia sensible que se tiene de la cosa. La metáfora nace de una situación individual, de una experiencia individual del mundo, del devenir. La

⁴² Silvia Turbert, *op. cit.* p.108.

metáfora, más que explicar el devenir, trata de expresarlo de diferentes maneras. El pensamiento abstracto, al contrario, lo que hace es tratar de explicar las cosas por medio de conceptos, viene de una experiencia más generalizada de lo que se tiene de la cosa. Nietzsche lo expresa así:

*Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real, nada entero. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos.*⁴³

Nos confirma la crítica al lenguaje conceptual y su opción por un lenguaje metafórico-estético. Por ende, La experiencia individual expresada metafóricamente es de carácter transitorio, se mueve entre experiencias distintas de una misma cosa, haciendo que la opinión de la misma sea -no una explicación dogmática, sino plural-, se expresa de diferentes maneras lo que de todas formas está cambiando, y con esto se enriquece la opinión que se tiene de la cosa de manera constante, sin tratar de definirlo de una vez por todas. La metáfora, en este sentido, nos muestra el proceso semiótico por el cual se constituyen los sentidos, este lenguaje metafórico siempre estará -junto con la realidad, con el devenir- siendo, reconsiderando. Con esto se confirma que el lenguaje es devenir está naciendo, reconstruyéndose constantemente, no termina de formarse y que vive enriqueciéndose en el movimiento de la expresión metafórica.

En cambio, el concepto, la expresión conceptual, procede de una experiencia generalizada, consensuada; Nietzsche lo llama un "residuo de metáfora", en cuanto que al tratar de universalizar

⁴³ Federico Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, ED. Alianza, Madrid, 2000, p.51.

las opiniones de la cosa en una sola opinión, elimina los rasgos diferenciales y disuelve el impulso originario de la excitación sensible e individual. El proceso de abstracción que lleva a cabo el concepto no hace más que petrificar la imagen que se tenía de la cosa. Los conceptos vienen a ser entonces algo así como metáforas congeladas, descripciones figurativas cuya naturaleza metafórica ha sido olvidada, y al olvidar la metaforicidad en el origen de los conceptos, su sentido figurativo ha sido tomado literalmente. Y es precisamente esa petrificación o fosilización del concepto como descripción literal de la realidad lo que provoca las ilusiones y creencias de la metafísica en la verdad eterna e inmutable.

Así, lo verdadero en Nietzsche sólo se puede decir mediante circunloquios y metáforas; en *así habló Zaratustra* podemos apreciar en un grado máximo cómo el lenguaje simbólico puede remitir a las paradojas que el lenguaje "conceptual" no alcanza.⁴⁴

El replanteamiento de un uso metafórico del lenguaje pretende, para Nietzsche, llevar el pensamiento hacia un nuevo modelo de filosofía más vivo, más natural, más próximo a la experiencia artística, a los sentimientos, y alejado en lo más al pensamiento abstracto, a ese pensamiento conceptual, enciclopédico, que toma al conocimiento como algo dado, como un dogma.

Nietzsche encuentra en el estudio del lenguaje una pieza clave para el estudio crítico de la filosofía, del conocimiento y de la cultura en general. La importancia de la metáfora en él como

⁴⁴ Silvia Turbert, *op. cit.* p.98.

expresión más cercana de lo real, sugiere que la vida puede valorarse e interpretarse desde múltiples perspectivas pues es rica variada e inagotable.

Para Nietzsche el replantear y hacer uso del lenguaje metafórico nos lleva a un tipo de filosofía y pensamiento más vivo, más artístico y que, a su vez, plantea la reestructuración continua del código lingüístico.

Conclusión

Sin duda alguna, el problema sobre lo "inefable", vuelve evidente o evidencia la necesidad de reflexionar sobre los alcances y los límites del lenguaje; ya que esta profundidad alcanzada por indagaciones ha llevado a muchos pensadores a señalar la importancia de este hecho, abriendo con ello la necesidad de búsqueda sobre la posibilidad de la comunicación y de la incomunicación en el hombre.

Así, se desprende de lo mencionado hasta ahora, con respecto a lo inefable, que no hay un concepto homogéneo ni mucho menos unívoco respecto de éste. Lo vimos como algo oculto que queda vedado a "otro" que no pertenece a cierto grupo (como en el caso de los místicos), como algo que no se puede decir por medio de la palabra, como origen pero a la vez como insuficiencia del lenguaje (tal es el caso que observamos en los poetas); para ocultar una verdad o una revelación a otras personas, como medio que sirve para un grupo que sabe un secreto manipular a las masas, etc.

La reflexión sobre lo inefable acompaña y orienta toda reflexión sobre el lenguaje a lo largo de la historia en toda manifestación humana. Las ideas que observamos sobre lo inefable manifiestan una doble tendencia: como una deficiencia del lenguaje que provoca soledad e incomunicación, y como aquello que lo permite.

Por otro lado, en lo que respecta a Nietzsche, apreciamos que los conceptos son sospechosos porque se han generado a partir de un único modelo que otorga preeminencia a la razón y por

tanto disminuye el valor de lo sensible. Así éste propone, en cambio, el empleo de la metáfora como consecuencia del reconocimiento de la "imposibilidad" de acceder al ser de las cosas. Reconocer la verdad de las apariencias, de lo figurado o metafórico, no supone caer necesariamente en la ilusión, sino asumir que el mundo verdadero es también apariencia y que el carácter del conocimiento implica una pluralidad de puntos de vista. Porque buscando todas las interpretaciones posibles pone en movimiento al hombre en el mundo con todo su plexo de sentido.

De esta manera, una mayor comprensión y estudio sobre el problema de lo inefable, permitirá aclarar la función y naturaleza del lenguaje mismo.

CAPÍTULO 4

EL LENGUAJE COMO DISCURSO DE IDENTIDAD (EL SER DEL MEXICANO)

Introducción

El estudio sobre "lo mexicano" es un preguntar por lo más originario sobre una de todas las especies o forma de seres humanos -si acaso esto es posible-, puesto que se viene a la mente una cuestión: ¿se puede hablar de algo originario sin que no esté preñado por alguna característica similar en la historia del género humano? Así, por ejemplo cuando Octavio Paz en 1950 habló de la soledad como característica del mexicano y dedujo que a partir de esta manifestación humana el mundo también podría develarse como puesto en soledad, ¿no se llegó entonces, de una forma particular de ser humano, a una generalización en el ser humano?; tomemos en cuenta entonces, que hablar del mexicano es buscar una esencia, un rasgo común, puesto que es algo que todos los mexicanos deben tener y no sólo algunos; y esta esencia se ha querido estudiar desde la óptica histórica, por lo cual cada uno de los autores que versan sobre el tema, han hecho una reconstrucción de la historia, de la historia de México a través de sus habitantes y sus circunstancias, de tal suerte que de la misma forma en que se puede cuestionar su validez y su necesidad, también se puede hablar de su certeza y su aportación de verdad. Sea pues que la interpretación de la historia es la que ha sido el hilo conductor hasta este momento para el estudio de lo "mexicano"; por lo cual, la interpretación que le dan Leopoldo Zea y Roger Bartra a la historia, sólo en cuanto explican lo mexicano, es de lo que tratará la siguiente reflexión desde sus propuestas para concretar algunas ideas sobre este tema.

Lo que se desarrollará a continuación es una breve explicación del discurso que ofrece Leopoldo Zea, con referente a este objetivo, en su libro: *Conciencia y posibilidad del mexicano y otros ensayos*; y con ello tratar de desentrañar los principales

puntos para ponerlos en tela de juicio. Para ello entrará Bartra al juego, donde expondré sus ideas con respecto al tema mencionado, que por sí mismo comenzará el debate de cuál es el camino por el que debe reconstruirse la historia, basándome en su obra: *La jaula de la melancolía*; posteriormente, haré una comparación entre estos autores. Para tener una apreciación más clara del tema en cuestión, enunciaré la noción de identidad desde la perspectiva de Villoro, dando finalmente una opinión personal.

Antes de empezar quisiera aclarar que el hablar de lo mexicano es un asunto demasiado delicado porque sin mediaciones se está incluido en lo que se ha de expresar; y con ello, lo que se expresa soy yo mismo. Con esto se puede recordar el viejo consejo de Sócrates "conócete a ti mismo", de tal suerte que no cabe duda que lo que se ha venido haciendo para tratar de desentrañar la esencia mexicana es filosofía, pero una filosofía parecida a la visión de Zapata, que piensa que sólo puede lograrse de forma regional.⁴⁵

Así pues, el estudiar algo a lo que uno mismo pertenece es una tarea muy amplia, que la filosofía occidental siempre ha tenido entre sus tareas primarias; se estudia en un contexto y no se puede prescindir de él, por lo cual el estudio de la historia es el preámbulo por donde es necesario pasar para llevar acabo un estudio sobre lo que pertenece a las circunstancias y lo que (aunque sea de una forma sólo teórica) escapa de ellas.

⁴⁵ Hablo aquí de Zapata cuando se da a la tarea de hacer un proyecto de nación, el cual consistía en retomar la forma de organización que tenían sus antepasados y aplicarla, pero solo en Morelos, que era el estado en el cual se encontraban los zapatistas, sin embargo, el estudio de la historia puede revelar que era posible aplicarlo a todo el país, puesto que era un momento donde reinaba el caos. Curiosamente el modelo adoptado por Zapata era muy parecido al comunismo. Inclusive al hecho histórico se le conoce como "la Comuna de Morelos" (Gilly, Adolfo, 1972, 413 pp.).

4.1 La tesis de Leopoldo Zea

La interpretación de la historia que hace Leopoldo Zea se basa en su visión de conciencia, la conciencia para Zea es saber de otros, es decir, el reconocimiento de los otros, reconocer la existencia de otros y a su vez que esos otros reconozcan nuestra existencia. La conciencia se da en el convivir, pero esta convivencia se torna difícil ya que siempre hay una imposición que genera una cosificación, una subordinación basándose en simples accidentes como el color de la piel, el rango social etc.

Esta acción cosificadora hace que el reconocimiento de los otros no sea de un hombre a un hombre, sino de un hombre a una cosa, o algo inferior a él. Así, vemos que este error ha sido proyectado de individuo a individuo, de pueblo a pueblo, en la historia de la humanidad. Un ejemplo claro es el caso de occidente que a través de sus circunstancias accidentales creen haber encontrado lo que es esencial para el hombre y no se da a la tarea de corroborarlo, sino que tiene un carácter de imposición, que a su vez es un carácter descartador de todos los puntos de vista diferentes a lo que el concibe; así el mundo occidental se convierte en el arquetipo, en el modelo, conforme al cual otros pueblos tendrían que justificarse si aspiran a formar parte de la comunidad que forma lo humano o dicta qué es lo humano. Y esto sin duda adquiere el nombre de imperialismo.

También sobre la conciencia, Zea integrará a esta idea temas como la alteridad, como la cosificación, como la dotación de sentido, como el manejo de las valoraciones, temas como la lucha por el reconocimiento y la convivencia, temas sobre el

manejo de las semejanzas y diferencias: sobre el manejo de los elementos accidentales y los no accidentales, temas como las relaciones de cosificación como las relaciones de dominación, temas como la exigencia y concesión de humanidad, temas sobre la relación entre elementos particulares y procesos de universalización; todos ellos van ligados a la interpretación de la historia en México que está dentro del impacto que ha tenido el proceso de universalización cosificante por parte del europeo.

El reconocimiento del otro de igual a inferior trae como consecuencia una injusticia, puesto que el descartar formas de vida, puntos de vista y concepciones diferentes, deviene una crisis en todos los sentidos en la cual el humano va denigrándose a sí mismo. Por otra parte, el problema que existe en esta acción cosificadora es, hasta cierto punto, una eliminación de lo que el "otro" puede aportar, lo que conlleva a un retroceso en la historia de la humanidad.

Por ende, en Zea el principio de la conciencia vinculado a la idea de un reconocimiento recíproco de la humanidad entre los hombres estará funcionando aquí como un principio explicativo; sí, pero también como principio crítico, un elemento de cuestionamiento, denuncia; y también como un principio de alternativas, como principio de liberación.

Por último, la concepción de conciencia en nuestro autor tiene un peso enorme de acuerdo con lo circunstancial, es decir, el humano adquiere conciencia a través de sus circunstancias determinadas; no obstante, cabría preguntar ¿habrá algún concepto (en cuanto lo humano se refiere) que pueda ser en su totalidad representativo del humano, sin que tenga un lugar

privilegiado las circunstancias en donde se desarrolle, o el humano es tan plural que escapa de todo aquello que se puede decir de él y a su vez todo lo que se pueda decir de él le pertenece?. El trabajo de responder a esta cuestión es el trabajo que tiene que llevar la filosofía cuando se cuestiona sobre la esencia humana.

Así pues, sobre la base de la reconstrucción que es la conciencia Zea incluye la concepción de las "historias de regateo", la cual es caracterizada principalmente en el devenir de la historia de México; este devenir es entendido como un regateo por la dignificación e integridad del mexicano a lo largo de su historia. El concepto de regateo ofrece un panorama en el cual, bajo una justificación absurda, se logra rebajar el valor original de algún ente -en este caso los mexicanos- a un valor menor. Aquí comienza la reconstrucción de la historia a la cual nos avocamos.

La historia que plantea Zea, es a través de tres figuras importantes que definirán la historia de México (criollo, mestizo, e indígena). Es una historia cuyo punto de partida es la imposición de los puntos de vista de un tipo de hombre sobre los puntos de vista de otro; así como los esfuerzos del uno y del otro para tomar conciencia de su situación en ese mundo que se iba formando dialécticamente, más allá de sus mutuas contradicciones.⁴⁶

Así, en la historia de México, en la historia del mexicano podemos observar como éste permanecerá luchando porque se reivindique su derecho a la única universalidad, su categoría de

⁴⁶ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano y otros ensayos*, México, Ed. Porrúa, 1982, p. 6.

humano, su humanidad, su reconocimiento como un igual y no como simple objeto o instrumento. Así pues, tres guerras importantes en el desarrollo de la nación mexicana, serán originadas por enfrentamientos continuos: La Independencia, La Reforma y La Revolución mexicana. Estas serán el marco donde se librarán los enfrentamientos por la búsqueda del reconocimiento y la dignidad humana.

En la conquista a los mexicanos por parte de los españoles, se les rebaja su categoría de humanos a la de simples bestias (por ejemplo la defensa que hace de Las Casas referente a esto). Posteriormente, se nota otra vez este regateo del occidente para América, esto consiste en que América es europeizada, lo cual rebaja su verdadero valor convirtiéndola en una hija de Europa. Así, lo humano es de nueva cuenta rebajado, ya que sus habitantes regatean su humanidad.

En la guerra de Independencia, es el criollo que ante su desplazamiento de los puestos importantes que son ocupados por los españoles, son rebajados y por tanto regatean su lugar y derecho como los verdaderos herederos del territorio, luchando por apropiarse de éste.

Después de varios tropiezos y engaños, sin recuperar lo rebajado, se llega a cierta estabilidad, obviamente para los que tienen la hegemonía en ese momento. Es el mestizo que ahora reclama su derecho y su participación en el orden de la nación, por medio de la Guerra de Reforma regatea su humanidad.

Por último, ante un aparente progreso en México en la época del Porfiriato, hay un nuevo regateo, un rebajamiento que se ve claro en lo social y económico, una desigualdad que origina que

el indígena ocasione una revolución que será una de las más sangrientas del siglo XX, reclamando su integración y su derecho de humano, en la nación mexicana.

Por tanto, es atinado el concebir a la historia de México como el devenir del reconocimiento por medio del regateo; pero no totalizador, puesto que, ciertamente este aspecto está presente en la historia de México, pero a la par de él existe la dominación y la conciencia cosificadora de la cual tratamos al principio. No obstante, a mi parecer la historia del regateo de humanidad implica el proceso de cosificación y, por consiguiente, el proceso de dominación implica el proceso del Imperialismo cultural.

Concluyo la exposición de Leopoldo Zea con lo siguiente: me parece que el hablar de "regateo", Zea está ya pensando en elementos inherentes a los hombres, pueblos o culturas americanas o de otra parte del mundo, que muestran su capacidad de reacción frente a los procesos del Imperialismo cosificante a los cuales han sido sometidos, su capacidad de reclamo y, por consiguiente, de respuesta, de querer hacer escuchar su voz. Esto corrobora un tanto la hipótesis acerca de hablar de lo mexicano, puesto que siempre debe existir, aun cuando no se quiera, un proyectarse a lo universal.

Zea nos ofrece un rico análisis desde la historia, acerca de nuestra situación actual de pensamiento. El concepto de regateo es una idea de la cual se desprenden diversas actitudes que son posibles en lo característico del mexicano. Damos paso entonces a Bartra en su exposición sobre el desarrollo de la historia en México y qué representa para él lo "mexicano".

4.2 La crítica de Roger Bartra

Bartra, en su libro *La jaula de la melancolía*,⁴⁷ se propone penetrar en el territorio del nacionalismo mexicano y explotar algunas de sus manifestaciones, para probar que son un proceso de legitimación del Estado moderno; es decir, los discursos que enfatizan o cuya configuración gira en torno al estudio sobre la creación del carácter nacional mexicano; su objeto de reflexión es una "construcción imaginaria" que ellos mismos han elaborado, con la ayuda decisiva de la literatura, el arte, la música y otros. Con ello pretende hacer una crítica de la cultura desarrollada en México después de la Revolución mexicana de 1910, cultura política hegemónica que ha ido creando sus sujetos particulares y los ha ligado a varios arquetipos de extensión universal.

La extensión universal es entendida aquí por Bartra, como el patrón original y antiguo a partir del cual se realizan copias. De tal suerte que la influencia occidental está presente en la realización de la cultura (algo que parece evidente); con ello podemos ver la crítica que éste enfatiza en su aportación.

La forma de su análisis es a través de los estudios de lo mexicano que para este autor, constituyen una expresión de la cultura dominante; la cual ha creado una diversidad de modelos codificados por la intelectualidad, pero cuyos rastros se crean en la sociedad provocando la ilusión de una cultura popular de masas, han orillado a una serie de mitos para legitimar la subordinación y explotación de las clases más bajas; sin

⁴⁷ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987.

embargo, Bartra no pretende hacer una historia de los mitos nacionalistas, pero hace mención de cómo concibe a éstos.

La conciencia social para este autor, es poco más que un conjunto de harapos procedentes del deshuesadero del siglo XIX, mal cosidos por los intelectuales de la primera mitad del siglo XX que pergeñaron un disfraz para que no asistiéramos desnudos al carnaval nacionalista.⁴⁸ Es decir, muy atinadamente alude a la ideología que se crea como instrumento de poder.

Los rasgos del carácter mexicano es descrito exaltando y criticado por los intelectuales positivistas y liberales de principio del siglo XX; por ejemplo, Ezequiel Chávez, Manuel Gamio, Julio Guerrero, Martín Luis Guzmán, Andrés Molina Enríquez, Justo Sierra y Carlos Trejo Lerdo de Tejada. Surgen otros nombres importantes como: Antonio Caso y José Vasconcelos. Por otra parte, en el grupo de los Contemporáneos con Samuel Ramos en la cabeza, contribuye a inventar el perfil del "homomexicanus".

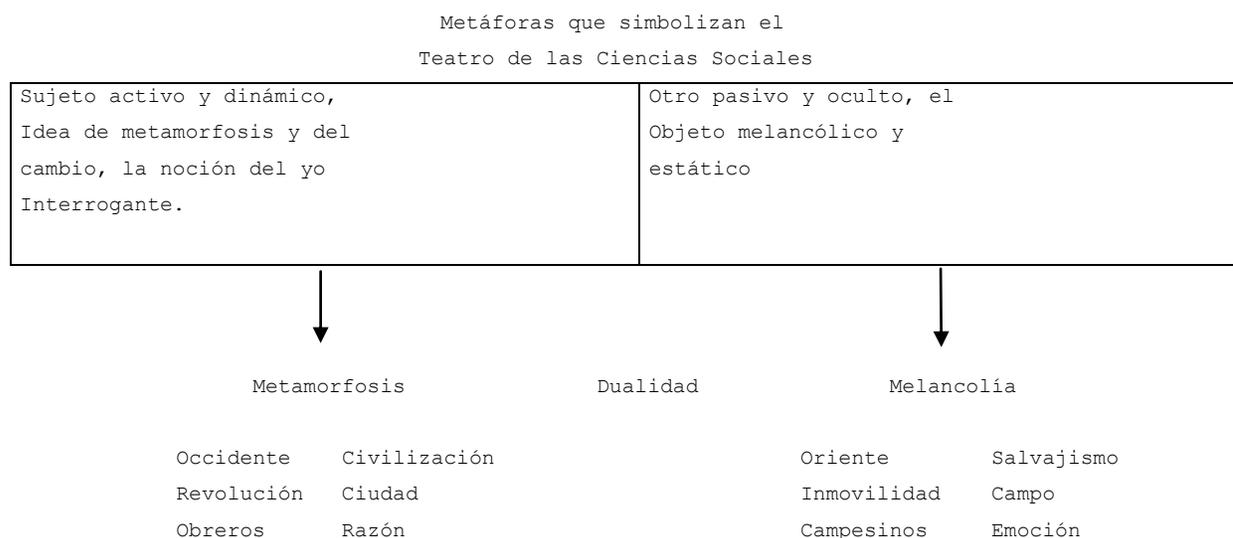
A partir de 1950 las especulaciones sobre "lo mexicano" viven un auge en *El laberinto de la Soledad* de Octavio Paz. Alfonso Reyes y Leopoldo Zea publican estudios de Jorge Carrión, José Gaos, y Salvador Reyes Nevares. Psicólogos y sociólogos como Aniceto Aramori, Raúl Béjar, Rogelio Díaz Guerrero, Santiago Ramírez y muchos otros, intentaron darle una base científica a los estudios sobre lo "mexicano".

A raíz de todo el trabajo de los pensadores mencionados, Bartra considera que la definición del mexicano es más bien una

⁴⁸ *Op. cit.* p. 17.

descripción de la forma de opresión y, sobre todo, de la legitimación de la injusticia y el aprovechamiento de los más débiles. Puesto que la forma de estudiar o tratar de estudiar este tema ha sido sólo una herramienta del Estado, Bartra opta por aplicar la metáfora del axolote, con lo cual violenta la realidad que es su intención confesada; forzar la imaginería mexicana sobre el carácter nacional para introducirla a un canon o un conjunto de estereotipos y observar, después, que éste aparece en la cultura política mexicana como una representación tragicómica de la vida cotidiana de la masa, es decir, del pueblo. Con el canon del axolote pretende dar un mensaje a los mexicanos para instruirlos sobre la condición, su origen y futuro. ¿Qué es el axolote? El axolote es axólotl que significa juego de agua, es una larva/salamandra, es un mexicanísimo anfibio que habita en los lagos de la "región más transparente del aire". Así, el mexicano, como el axolote, no es totalmente español ni totalmente indígena, pero al igual que éste tiene todo un plexo de sentido para llegar a "ser".

El campo al cual se dirige Bartra y la estructura que es el hilo conductor está dado en el siguiente esquema:



Dada la perspectiva de nuestro autor para analizar al mexicano, por ende su historia, continuó con la apreciación de lo que ha devenido México.

El México contemporáneo, por otro lado, es un país que ofrece una situación especialmente interesante para estudiar las redes imaginarias del poder político, precisamente por el hecho de que su Estado nación se ha extendido a pesar del inmenso vacío ideológico que genera la revolución en 1910. Aunque de una manera vaga y general, se puede aceptar que la ideología de los gobiernos postrevolucionarios es una continuación del liberalismo mexicano. La definición del carácter nacional no es un mero problema de psicología descriptiva: es una necesidad política de primer orden, que contribuye a sentar las bases de una unidad nacional a la que debe corresponder la soberanía monolítica y decrepita del Estado mexicano.

A las limitaciones de la ideología que emana de la revolución de 1910 es necesario agregar la grisura de los héroes míticos surgidos de la historia moderna de México:⁴⁹ como se ha hecho notar, los mitos tejidos en torno a personajes como Madero, Carranza, Obregón y Calles que responden a intereses del poder en cuestión, son de gran pobreza. El potencial mítico de Emiliano Zapata, por ejemplo, no ha sido valorado ni utilizado por el Estado, dado que fue enemigo acérrimo de los fundadores del gobierno que surgió de la revolución.

Así, el mito de la Revolución en México y los mitos del carácter del mexicano están plasmados en un discurso que está más allá de la realidad, al cual Bartra llama metadiscurso, ya

⁴⁹ Me refiero aquí, a los héroes impuestos por el Estado por medio de los libros de texto de primaria y secundaria.

que la estructura de éste no tiene nada de específicamente mexicana: es una adaptación de cánones estrechamente ligados al desarrollo capitalista y a la consolidación de los Estados nacionales.⁵⁰

La transposición de la realidad es reconocida en los mitos nacionales, como la falsa conciencia en la cual se extiende los conflictos sociales por diversos medios, en esta permutación se crea el mito del mexicano, sujeto de la historia nacional y retenido a una forma peculiar de opresión.

De esta manera, la historia es una influencia enorme en la decisión de lo que se entiende y se habla del mexicano, de tal suerte que la historia está preñada de diversos factores que legitiman el poder y la explotación; uno de ellos es el sentimiento de culpa, el mito de la expulsión del paraíso.

Es muy obvio el antiguo transfondo histórico de la noción, de culpa como estigma que debe soportar un pueblo; no es necesario detenerse aquí en ello. El sacrificio del indígena y el trauma de la Conquista de México anticipan la subordinación del campesino. La interpretación de la historia por mantener la hegemonía política del Estado moderno hace que la historia se vea disuelta y los eslabones concretos entre pueblo y poder sean una conexión estructural que sólo la Divina providencia o la Razón de Estado son capaces de inventar, según Bartra.

Toda la historia está entretrejida por las redes imaginarias del poder, las cuales se pueden comprender como hechas o creadas por el mito de carácter nacional. El nacionalismo mexicano ha

⁵⁰ *Ibid*; p. 197.

llegado a un punto crítico, ya que no sólo resulta un odioso germen de reglamentación del sistema de explotación dominante, sino además, busca justificar las profundas desigualdades e injusticias por medio de la uniformización de la cultura.

La reconstrucción de la historia que lleva a cabo Bartra, es la de la legitimación del Estado Moderno; entendida de esta forma, podemos observar que el mexicano vive en un engaño del cual no puede escapar o no quiere, porque ya no confía en nada.

El análisis anterior sobre la historia es la estructura que Bartra ofrece para explicar el desarrollo del poder hegemónico en nuestra nación. Por otra parte, dejo de lado la apreciación de nuestro autor de diferentes hechos que pudieran repercutir en la apreciación de la historia; no obstante, no ha sido un descuido, sino que creo que éstas son secundarias (no por ello importantes) en la apreciación dada. A mi parecer, la legitimación del Estado Moderno está basado en las dualidades que se indicaron en el esquema; cualquier cambio está preñado por esta apreciación de movimiento social. El mexicano no termina en un axolote sino transmuta -o se está transmutando- en algo que no puede ser ya definido.

La complicación de entender la realidad que está declarada en nuestros días, es la complicación de filosofar críticamente contra los mitos legitimadores del poder.

4.3 Comparación

Ante los discursos anteriores, menciono algunas similitudes y diferencias de nuestros autores para una mejor valoración sobre el tema expuesto.

La similitud comienza, no en los enfoques, sino en el nivel en que los dos exponen. Ambos evitan todo lo referente a realizar una copia de algún sistema occidental, por ello recurren a usar términos relativamente diferentes a los que proporciona la filosofía occidental; me refiero aquí no a términos en tanto a la totalidad de su discurso, sino en términos centrales; por ejemplo el de "regateo" (en Zea), un término que nos da una visión distinta de la historia a través de éste. Otro ejemplo es el "axolote" (en Bartra), y todo lo que conlleva.

La concepción es distinta, pero igual que lo anterior, se encuentran dialogando en el mismo nivel, es decir, el nivel donde tratan de comprender la realidad lo más objetivamente e interpretarla de forma que no tropiece, ni difiera con la realidad misma.

En Zea hay un esfuerzo por explicar cuál es la raíz de la dominación, esto por la vía del regateo, lo cual lleva al mismo Zea, al plano en donde el mexicano ha sido mitificado por un regateo que sólo existe en las palabras de los dominadores.

Bartra, en su afán de crítica, devela el desarrollo de la historia, con un solo fin, la hegemonía política del Estado Moderno, el cual usa infinidad de mitos o símbolos nacionales para justificarse en su dominación.

En ambos se puede apreciar la concepción de la dominación, y el medio para mantenerla, conseguirla, y legitimarla.

En las concepciones del mexicano regateado y el axolote, existen diferencias en cuanto a su apreciación de la historia, pero una similitud en su decepción de ésta, es que sólo ha dejado una gran carga de contradicciones y desigualdad en los hombres en nuestra nación.

Por otro lado, en cuanto al manejo de conceptos novedosos (el regateo y el axolote), los dos son apropiados para seguir avanzando en el estudio y comprensión de lo mexicano.

La historia en Zea es, hasta cierto punto, la reconstrucción de una visión de la legitimación del poder, pero, por otro lado, también una justificación de la misma, según Bartra. La historia en éste (Bartra) enfatiza que la legitimación de la explotación es un lastre del cual se tienen que liberar los mexicanos, pero a su vez da el escenario para interpretar que no queda esperanza alguna para la liberación.

Con esto no quiero decir que deben dar fórmulas mágicas, o recetas de cocina, sin embargo como filósofos, se debe buscar el sistema en el cual todo puede devenir en una amplia y mejor confrontación a la explotación y la legitimación del estado moderno (o del poder).

¿Por quien optar, Zea o Bartra? Ambos, si y no. ¿Qué historia es la más adecuada para superar la explotación? Ambas, si y no. ¿Es el regateo o las redes imaginarias del poder el concepto que explica mejor la historia de la opresión y subordinación? Ambos, si y no.

Estas preguntas se pueden resumir en una, ¿cuál es el objetivo que debe tener el estudio del mexicano? con base en esto, ¿cual es la orientación que debe tener el carácter del mexicano? Es decir, ambos autores tienen una respuesta y un sistema, pero de acuerdo con su objetivo manejado y propuesto, surge aquí el problema de volver a plantear los objetivos, si es que no se puede llegar a una columna vertebral o eje que pueda sustentar el esqueleto de la nación. De tal suerte, que como se dijo en el sentido actual de la filosofía en México, el sentido, la orientación que deben tener los análisis de lo mexicano deben ser encaminados a una forma adecuada para tener un sistema o proyecto que funcione en las circunstancias futuras.

Estos pensadores han hecho su parte, que es exponer el problema; ahora es el turno para los futuros filósofos emprender el camino en la senda, no del nacionalismo, sino de la "identidad mexicana", para llegar a la liberación de que ambos autores predicán.

Si se debe utilizar un criterio para comparar a ambos, se puede decir que Bartra en su afán de crítica llegó al desenmascaramiento de la legitimación del poder del Estado sobre el discurso de lo mexicano, ya que su perspectiva es diferente, porque desde su óptica no es relevante preguntarse por el ser, por el ser del hombre; para él primero está la sociedad y lo mexicano en éste se vuelve un mito.

Zea, le da un peso fundamental a la conciencia, la cual en él vislumbra la liberación, pero esta conciencia no es amplia, de forma tal que se haya explicado por sí la conciencia de tener al otro como un igual; la conciencia cosificadora de tener al otro como un inferior ha reinado tanto tiempo en la historia y

sigue su reinado. Para esto es importante darnos cuenta de lo que somos y la situación donde estamos parados, para transformar nuestra realidad, replanteando de modo diferente la universalidad filosófica es decir desde algo concreto qué es el mexicano.

De esta manera, Zea busca desde la conciencia una salida, una respuesta al sometimiento y en Bartra hay críticas profundas al discurso legitimador del poder sobre esto. Pero la labor de proponer algunas respuestas a lo mexicano en el preguntar de su identidad, caídos en el despoblado de un mundo en discordia y contradicciones, es una gran aportación por parte de nuestros autores; por tanto, los dos son igual de válidos para el problema en cuestión.

4.4 Noción de identidad en Villoro

Ahora bien, identidad nos remite a identificar qué significan dos cosas: lo que distingue de todos los demás y lo que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo.

Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades, pueblos), identificar a un pueblo sería (según Luis Villoro), en este primer sentido, ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás, tales como: territorio ocupado, composición demográfica, lengua, instituciones sociales, y rasgos culturales.

Tanto en las personas individuales como en las colectivas, "identidad" puede cobrar un sentido que rebasa la simple distinción de un objeto frente a los demás. Una crisis de identidad puede ser detectada tanto en una persona como en un

grupo social. La identidad es, por tanto en este aspecto, algo que puede faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca.

El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Pero también el "yo" forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser.

Así, por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un "sí mismo" colectivo.⁵¹

La búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada por nosotros mismos, que podamos oponer a la mirada del otro; es decir, la búsqueda de la identidad no está ligada necesariamente a situaciones de colonización o dependencia.

Las distintas respuestas al problema de la identidad pueden ser incorporadas en ideologías, esto es, en sistemas de creencias que tienen por función reforzar el poder político de un grupo dentro de una sociedad (como la crítica de Bartra).

⁵¹ Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en Olivé y Salmerón, *La identidad personal y colectiva*, UNAM, México, 1994, p.89.

Un sujeto social puede hacer suyas distintas identidades colectivas, que corresponden a las diferentes colectividades a las que pertenece, como gustos culinarios, preferencias musicales, forma de hablar etc. Pero la identidad nacional se reduce sólo a ese conjunto de signos simples, que no corresponden a ningún otro pueblo. Es decir, iconos locales patrióticos (como la bandera, el himno nacional) o religiosos (como algún santo local), que sólo originan un nacionalismo popular.

De esta manera, la identidad se alcanzaría por abstracción, esto es, por exclusión de las notas comunes y detección de las singulares, es decir la imagen en que nos reconocemos se identifica con esas notas particulares.

Si la identidad de un pueblo puede alcanzarse al detectar sus notas peculiares, ese conjunto de notas tenderá a verse como un haber colectivo, transmitido por la educación y la tradición cultural. Así, las características en que puede reconocerse la identidad de un pueblo permanecerían a través de los cambios.

Por otro lado, lo contrario de una cultura auténtica es una cultura imitada, que corresponde a necesidades y proyectos propios de una situación ajena, distinta a la que vive un pueblo. (Como lo que se ha visto en los países colonizados o conquistados donde hay una imposición que no responde a los deseos e intereses colectivos de sus subordinados).

Un pueblo comienza a reconocerse cuando descubre las creencias, actitudes y proyectos básicos que prestan una unidad a sus diversas manifestaciones culturales y dan respuestas a sus

necesidades "colectivas" reales. Por lo tanto, evolucionan y toman diversas formas a través de los cambios.

La identidad permite así, dar una continuidad a la historia, para ello debe de ser coherente el pasado con nuestras metas actuales para proyectarnos hacia el futuro. "Llegar a ser tú mismo" es el llamado de la identidad; y aquí su búsqueda se vislumbra bajo dos vías (para Villoro):

La primera nos permite, en el sentimiento de nuestra singularidad preservarnos de los otros, distinguirnos frente a los demás (como en el caso de Zea).

La otra vía, es la representación imaginaria, de una propuesta a la comunidad, de un proyecto común acorde a sus deseos y necesidades; es decir la identidad como autenticidad.

Por tanto, la identidad de un pueblo no está dada, debe ser reconstruida a cada instante. No consiste en una singularidad que nos cree o forme, sino en un ideal en el que convengan nuestros deseos y necesidades con nuestros proyectos de vida en común. No es una herencia, sino una alternativa de convivencia "humana".

Conclusión

En mi opinión las dos interpretaciones de nuestra historia (Zea y Bartra), de la historia de México, descubren contradicciones e injusticias en nuestra nación cuyo conocimiento me parece indispensable para conocernos más a nosotros mismos y valorarnos desde nuestra propia perspectiva.

Por medio de un análisis exhaustivo y comprometido del perfil de un hombre, en este caso el mexicano, su estudio en sí es el "Hombre", acrecentando así los horizontes de lo humano. Porque ser mexicano no es tener la nacionalidad mexicana, ni corresponder a la cultura mexicana, sino que es existir de cierta manera. Es decir, una forma de ser entre todas las posibilidades que tiene el ser humano. Y esto es lo que le va a dar su singularidad y su proyección para realizarse.

Con lo anterior, no quiero minimizar de ninguna manera la gran aportación de la crítica de Bartra, pero me pregunto: ¿Zea intentó justificar alguna forma política concreta?; o ¿si lo único que intentó justificar es una identidad, la identidad del mexicano? El que algunos grupos políticos e intelectuales hayan querido justificar su propia doctrina e ideología apoyándose en Zea, es otra cuestión.

Por último sólo puedo concluir que el mexicano es un hombre, sea pues que, si se busca la esencia del mexicano se busca la esencia del hombre, si ésta no existe para uno, no existe para el otro. El mundo no debe estar creado por la imposición de unos, sino por acciones comunes entre los hombres por igual.

CAPÍTULO 5

EL LENGUAJE MULTICULTURAL EN LA NACIÓN MEXICANA:

"EL PLURALISMO COMO ALTERNATIVA DE
RACIONALIDAD EN LA NACIÓN MEXICANA"

Introducción

Son conocidos los grandes conflictos que se gestan hoy en día, que a raíz de una razón pretenciosa ha homogenizado y estandarizado al mundo bajo una sola perspectiva, trayendo consigo una gran desigualdad entre los hombres, vislumbrando así, que en las naciones existe una gran tensión ante la diversidad de grupos que son marginados por una cultura dominante. Ante este hecho es ineludible una racionalidad que dé la posibilidad de interacción y diálogo entre los miembros de las diferentes culturas e identidades en conflicto en estas naciones "multiculturales".

Para esto, en primera instancia, ubicaré de dónde proviene esta razón, basándome prácticamente del texto: *La dialéctica de la Ilustración*⁵² (De Horkheimer y Adorno); mostraré y develaré las contradicciones en las cuales ha caído el pensamiento Ilustrado por el uso indiscriminado de la razón. Para esto enunciaré la concepción usual de la Ilustración para poder entender así la concepción crítica de los autores en esta obra.

Posteriormente explicaré qué se entiende por *multiculturalismo*, cuáles son sus fuentes y sus consecuencias, y su repercusión en la nación mexicana.

Finalmente, dilucidaré qué se entiende por *pluralismo*, así como los diferentes sentidos que se le dan a éste y su diferencia con el concepto de tolerancia, para poder establecerlo desde la perspectiva de Villoro como una respuesta de racionalidad

⁵² Adorno y Horkheimer, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, España, Ed. Trota, 1994.

alternativa ante las injusticias ocasionadas por la *razón universal* en la nación mexicana.

5.1 Concepción usual de la Ilustración

Este término se aplica a un conjunto sistemático de ideas filosóficas y políticas que se extiende por países de Europa (Inglaterra, Francia, y Alemania principalmente), desde mediados del siglo XVII al XVIII; se considera como uno de los períodos más intelectualmente revolucionarios de la historia. Se caracteriza fundamentalmente:

- Por una confianza plena en la razón, la ciencia y la educación, para mejorar la vida humana.
- Una visión optimista de la vida, la naturaleza y la historia, contempladas dentro de una perspectiva de progreso de la humanidad.
- La difusión de posturas de tolerancia ética y religiosa.
- La defensa de la libertad individual del hombre y de sus derechos como ciudadano.

Se trata de la importancia de la razón crítica, de pensar con libertad, y que ha de ser como la luz de la humanidad. Todo cuanto se oponga, como rincón oscuro y escondido, a la iluminación de la luz de la razón; las supersticiones, las religiones reveladas y la intolerancia, son rechazadas como irracionales e indignas del hombre ilustrado, que es un ser cabal y alejado del oscurantismo de la ignorancia. Así, las ideas ilustradas constituyen el depósito conceptual sobre el que se funda la manera moderna de pensar.

En el aspecto político y en el filosófico, la Ilustración no se fundamenta en la revelación trascendente o de alguna otra cosa que no contenga a la razón, sino en los resultados de las ciencias, y no busca sacralizar lo que es natural y profano.

5.2 Concepto de Ilustración en Horkheimer y Adorno

La *dialéctica de la Ilustración* se escribe durante la guerra, y ya desde el mismo título nos acarrea un conflicto que incuba grandes tensiones: ¿cómo este periodo netamente formal, fundado en el principio de la no-contradicción nos arroja una dialéctica? Esto se debe al sentido pesimista de los autores a esta época, nunca se había visto el sentido de contradicción que envuelve este periodo; el propio uso de la razón, la ciencia y la tecnología, en vez de una superación humana o un carácter exclusivamente racional del hombre, dan como resultado su propia irracionalidad. Por ejemplo: la construcción gracias a la ciencia y tecnología, de armas de fuego, acarreando así sistemas totalitarios, campos de concentración y muerte de millones de personas.

La propia ciencia hecha para mejorar las condiciones de vida mediante el progreso, queda atrapada en su propio discurso, en el sentido de que ha hecho más práctica la vida del ser humano pero ha creado más problemas; por ejemplo, por citar alguno: la tecnología a través de la ciencia resuelve el problema de tener suficientes medios de transportes más avanzados para satisfacer las necesidades del hombre de trasladarse de un lugar a otro, pero origina hallar la forma de acabar con la contaminación creada por estos inventos. De esta manera, Horkheimer y Adorno se sitúan en una crítica a la razón instrumental, es decir: a una crítica, originada en una interpretación pesimista de la Ilustración, a la civilización técnica y a la cultura del sistema capitalista, o la sociedad de mercado, que no persigue otro fin que el progreso técnico. La actual civilización técnica, surgida del espíritu de la Ilustración y de su

concepto de razón, no representa más que un dominio racional sobre la naturaleza, que implica paralelamente un dominio (irracional) sobre el hombre; los diversos fenómenos de barbarie moderna (fascismo y nazismo) no serían sino muestras, y a la vez las peores manifestaciones de esta actitud autoritaria de dominio.

De esta manera, la libertad del hombre y sus derechos ciudadanos son una farsa, ya que tal libertad es en sí la libertad de estar sujeto a escoger cualquier trabajo, es decir, supone que se puede explotar al obrero, pues es libre de estar en este o aquel trabajo, pero presionado por la propia necesidad de supervivencia a cambio de un salario de miseria.

Por otra parte, surge una ideología que es determinada e impuesta por la clase dominante para preservar su hegemonía, que trae como consecuencia que todos los organismos sociales estén a su favor, tiempo para realizar actividades creadoras para sus fines, la total manipulación de los medios de información, un déficit de la democracia, y el uso indiscriminado de la ciencia y la tecnología.

Por último, esta razón ilustrada se opone a cualquier tipo de "oscurantismo", como la religión y los mitos, que de alguna forma son parte de la cultura de los pueblos, y a partir de éstos se podrían hacer deducciones racionales de cómo vivían, que hacían, y que al final de cuentas son valiosos aportes de la historia humana; en este sentido, la Ilustración hasta cierto punto supone una ahistoricidad, porque cancela la historia por esta vía de "razonamiento", ya que no responde a sus intereses (de homogenización y dominación).

Queda claro en Adorno y Horkheimer que en la tradición filosófica occidental, la razón como pilar y eje fundamental, no ha podido responder a los problemas planteados como en un momento se pensó. Y sin embargo, ha acarreado otros. En la actual civilización se ha hecho cuestionable no sólo la organización, sino el sentido mismo de la ciencia, ya que está al servicio de la forma de producción dominante.

Esta "razón instrumental", salvadora, rescatadora, liberadora, ha originado hoy en día la destrucción ecológica del planeta, y por ende la destrucción misma de la humanidad; además, ha conducido a una gran desigualdad social, racismo y exclusión. Esta razón sólo ha sido un instrumento para preservar la hegemonía de la clase gobernante y justificar así todos sus atropellos y dominación del hombre y la naturaleza.

Por tanto, es necesaria una reforma de la razón, una propuesta o proyecto de racionalidad alternativa encaminada a que todos podamos sobrevivir y vivir con dignidad, susceptible de ser compartida por todos; con el fin de liberarla del lastre de dominio autoritario sobre las cosas y los hombres, que arrastra desde que es "razón ilustrada".

5.3 Multiculturalismo

(Su repercusión en la nación mexicana)

El multiculturalismo (normativo), es una reacción frente a la homogenización de una cultura dominante reivindicando el derecho a la diferencia; es decir, es una reacción de resistencia ante la amenaza de perder la identidad. La razón instrumental ha traído como consecuencia un mundo homogéneo, globalizado, por medio del mercado económico común, un orden jurídico único, enmarcado por una razón "universal" que cancela la pluralidad de los pueblos y naciones, respondiendo a intereses de la cultura dominante, incrementando así el reclamo del reconocimiento de los diversos.

Esto nos trae como consecuencia otro problema, que las sociedades aparentemente homogéneas se fragmenten debido a la crisis del consenso interno en el Estado-nación. Es decir, en las sociedades donde se albergan culturas diferentes (como la nuestra) por medio de un lenguaje común y una educación nacional, hay una cultura hegemónica que estandariza sus puntos de vista sobre las demás.

Así, ante el reclamo de la diversidad con relación a la homogenización, Kymlicka, nos presenta dos modelos para explicar el fenómeno del multiculturalismo:⁵³

Uno, relativo a las minorías nacionales (Multiculturalismo multinacional): la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de

⁵³ J. Alejandro, Salcedo Aquino, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, UNAM, ENEP Acatlán/Plaza Valdés, 2001, pp. 32-38.

autogobierno y estaban territorialmente concentradas en un Estado-mayor. Es decir, "las minorías nacionales" desean seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura dominante o mayoritaria de la que forman parte; por tanto exigen autogobierno y autonomía. Así, un país que tiene más de una nación no es, por tanto, una nación-Estado, sino un Estado multinacional, donde las culturas conforman "minorías nacionales". Un ejemplo de esto puede ser E.U.A, donde existen varias minorías, como los puertorriqueños, los chicanos, los indios americanos etc.

La incorporación de varias naciones en un solo Estado puede ser involuntaria como se ha visto a través de la historia, como la conquista y la invasión de una cultura sobre otra, o como consenso general y mutuo acuerdo de dos culturas para formar una federación.

Otro, relativo al fenómeno de inmigración (Multiculturalismo poliétnico): la diversidad cultural surge de la inmigración individual o familiar que buscan integrarse en la sociedad de la que forman parte y se les acepte como miembros con pleno derecho de la misma, no desean ser una nación separada, sino sólo pretenden un mayor reconocimiento de su identidad étnica. Australia, E.U.A, y Canadá, son ejemplos de este modelo, ya que poseen los tres mayores índices de inmigración en el mundo.

Queda claro pues, que el multiculturalismo es la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias), como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas, o nacionales; pero este fenómeno, ¿dónde nos coloca?, o más bien ¿cómo nos situamos como nación mexicana ante este hecho? Siguiendo a

Olivé,⁵⁴ primero hay que situarnos en el tipo de país que somos ante este fenómeno (multiculturalismo), del cual distingue tres tipos de países, que son los siguientes:

1) Las comunidades que cuentan con territorio propio y viven en zonas geográficas claramente separadas, como los quebequenses en Canadá, o los escoceses en Gran Bretaña.

2) Las comunidades que comparten espacios públicos y servicios con el resto de la sociedad y no hay elemento de separación geográfica, tal es el caso de las comunidades de chicanos, hispanos y negros en Estados Unidos.

3) Se trata de países, sobre todo latinoamericanos, en donde la mayoría de las comunidades indígenas no viven en un territorio propio, sino que más bien conviven en amplias zonas con otros grupos, por lo general otros grupos indígenas y de mestizos.

Por tanto nuestra nación, es decir la nación mexicana, es un país que tiene más de una nación, donde todas nuestras culturas conforman minorías nacionales. ¿Pero cómo se ha dado esto a través de nuestra historia? En principio de cuentas, siguiendo a Villoro, se entiende por "Nación" el que no siempre estuvo ligada a "Estado", pues su noción, anterior a la época moderna, no implicaba soberanía política. Tiene que haber cuatro condiciones necesarias para aplicar el concepto de nación, a una asociación humana:⁵⁵

1) *Comunidad que comparte una cultura*: las culturas comparten su ver, sentir, sus creencias valorativas por medio de la

⁵⁴ Cfr; *ibid*; pp. 51-52.

⁵⁵ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998, pp. 13-28.

lengua, objetos de uso, tecnologías, ritos, religión, saberes científicos. Así, cada nación tiene una manera de narrar su historia. Ya sea que recurra a relatos o mitos sobre su origen, o bien a acontecimientos históricos fundacionales. La nación tiene continuidad en el tiempo, en la cual se integra el individuo.

2) *Conciencia de pertenencia*: con ella se comparte y se asume una forma de vida; hacer suya esa historia colectiva, es decir, integrarse a esa identidad cultural. De esta manera, la pertenencia de un individuo a una nación tiene un aspecto subjetivo, ya que implica una actitud en la persona que considera como elemento de identidad ser parte de un sujeto colectivo. Porque en la nación se autoidentifican un conjunto de personas, aunque ellas tengan características diferentes, ya sea en lo individual o en lo colectivo.

3) *Proyecto común (proyectarse a lo que se quiere ser)*: elección de fines y valores que den sentido a la acción colectiva. Se conserva el peso de los acontecimientos pasados en el presente (tradicición); por tanto, la nación involucra la voluntad pues se constituye por un grupo humano que decide perdurar como comunidad. Aceptarse, en lo individual, como parte de un destino común.

4) *Relación con un territorio*: la nación tiene continuidad temporal y espacial, es decir: un origen y un proyecto futuro y algún lugar en la tierra, donde se asienta un pueblo o el espacio en el que se desarrolla su cultura. Pero también se puede tratar de un espacio simbólico, es decir, un lugar sagrado o un espacio fundador o una "tierra prometida", ya sea por conquista o por elección (como en el caso de Israel).

Así pues, se pueden distinguir dos clases de naciones según Villoro:⁵⁶ a) *históricas*, en donde el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional. Con estos dos elementos se mide la pertenencia a ella.

La nación deriva de un pasado, donde herencia es destino. Hay una tradición histórica que constituye la identidad de la comunidad, se trata pues, de las "naciones tradicionales"; en donde el reconocimiento de la nación está basado en las costumbres y creencias colectivas establecidas históricamente y legitimadas por la aceptación común.

b) *proyectadas*: la pertenencia a la nación se mide por la adhesión a un proyecto hacia el futuro decidido en común. La nación proyectada puede rechazar una nación histórica de la que proviene e intentar forjar sobre sus ruinas una nueva entidad colectiva y por ende, construir su identidad reconstruyendo el pasado para volverlo conforme a su proyecto. Se trata por consiguiente, del "Estado-nación".

Por consiguiente, la nación "histórica" a través del transcurso del tiempo da cabida a su origen e identidad, y de la historia nace el proyecto nacional; por su parte, la "proyectada" se construye por una decisión voluntaria y el proyecto nacional se funda en la interpretación de la historia.

Pero si bien, hoy en día resulta complicado pensar la noción de nación sin un vínculo político con "Estado", la cuestión sería qué se entiende por éste. Siguiendo a Villoro, es pues, un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un

⁵⁶ Cfr; *ibid*; pp. 16-18.

territorio específico que se reserva el derecho de dominio. Por tanto, la pertenencia a un Estado es por sumisión a una autoridad política y al sistema normativo que establece. El Estado así, satisface la necesidad de la "seguridad y el orden". Difiere de la pertenencia a una "nación", pues ésta satisface la necesidad de todo hombre de pertenecer a una comunidad y de afirmar su identidad con ella; por que pertenecer a una nación es parte de la identidad de un sujeto, en la que están involucrados algunos rasgos de su ser.

Así pues, el Estado-nación descansa en dos principios: integrar y unificar, es decir homogeniza a una sociedad heterogénea, sacrificando la diferencia y la diversidad sometiendo a los individuos a una regulación.

En el caso de México, en la construcción del Estado-nación el individuo debe hacer a un lado sus peculiaridades, rasgos biológicos, étnicos, sociales o regionales, para convertirse en un simple "ciudadano", igual que todos los demás; negando así su identidad. La construcción de ésta no ha sido fácil en la historia de la nación mexicana, ha formado parte de un largo proceso, en muchos casos impositivo y autoritario, donde los excluidos han regateado⁵⁷ su humanidad para que se les reconozca. Esta imposición ha devenido de instituciones nacionales que han sido responsables de construir ese imaginario de identificación y pertenencia para todos los habitantes del territorio considerado nacional. Dicha construcción se ha hecho sobre la base de un proyecto político y cultural del grupo dominante, que si bien se propuso construir una patria homogénea lingüística y culturalmente, con

⁵⁷ Véase Cáp. 4, "La tesis de Leopoldo Zea" en *Conciencia y posibilidad del mexicanos y otros ensayos*, México, Ed. Porrúa, 1982.

el paso del tiempo ha tenido que ser adaptado, entre otras cosas, a las demandas de la población con sus propias ideas de lo que ha sido y debe ser la nación mexicana.⁵⁸

Así bien, el indígena en el proyecto nacional de México siempre ha sido relegado, en la conquista se le negó con toda su riqueza cultural; en la Independencia fué la carne de cañón de los criollos para recuperar los puestos importantes y el mando del territorio; finalmente, después de la Revolución donde fueron avasallados miles de ellos, se pusieron los ojos en el mestizo como fundamento de la nacionalidad, negando de nueva cuenta la gloria del pasado indígena y a éste.

Es claro, por tanto que la pertenencia a México y su integración a una sola identidad nacional hegemónica por parte del indígena, ha sido a través de la destrucción de sus identidades locales y culturales (tradición, lenguaje, saberes, etc.), donde el proyecto nacional se les ha sido impuesto. Pero, en un Estado donde es sabido que conviven 60 grupos étnicos en la actualidad ¿cómo es posible está exclusión?, ante este hecho es necesaria una propuesta alternativa que respete el pluralismo de las diferentes sociedades y culturas que conviven en un Estado-nación, basado en principios racionales de corresponsabilidad, solidaridad e igualdad; que permita la participación de todos los individuos y grupos de las sociedades, reivindicando así el derecho a la diferencia y la autonomía. Esta propuesta es de lo que versa el siguiente apartado.

⁵⁸ Maya Lorena, Pérez Ruiz, “La identidad nacional entre los mayas. Una ventana al cambio generacional”, en Béjar N. y Rosales H. (coords), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*, UNAM/CRIM, México, 2005, p. 112.

5.4 Pluralismo

(Una alternativa para la nación mexicana)

El pluralismo emerge como un intento de evitar el relativismo, sin caer en el universalismo o monismo, que origina homogenización y por ende exclusión. Para plantear una noción sobre éste, porque es un término complicado que se usa con diversos significados, me daré a la tarea de diferenciar tolerancia y pluralismo, que si bien son conceptos distintos, por lo regular están estrechamente ligados. La diferencia consiste en que la tolerancia respeta valores ajenos, mientras que el pluralismo afirma un valor propio. Es decir, el pluralismo afirma la diversidad y el disenso de los valores que aportan al individuo y también a su ciudad política. Algunos de los sentidos que se le dan al pluralismo según Salcedo,⁵⁹ son los siguientes:

Como creencia: como un ideal a seguir ante la pluralidad secularizando la cultura, porque de otra manera no habría tal diversidad, basándose así, en sus antecedentes históricos y, por tanto, en el principio de tolerancia para asegurar la paz intercultural, no fomentando la hostilidad entre las culturas.

Pluralismo social: reconoce la diversidad en las sociedades, puesto que no existen sociedades de iguales porque éstas se diferencian de muchas maneras (lenguaje, cultura, tradición, etc.).

Pluralismo político: diversificación del poder basado en una pluralidad de grupos que son, a la vez, independientes y no

⁵⁹ J. Alejandro, Salcedo Aquino, *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo*, México, FES Acatlán UNAM/Plaza y Valdés, 2007, pp. 52-60.

exclusivos. Este pluralismo convierte las partes en partidos, que es un cuerpo de personas unidas para promover los intereses nacionales en consenso.

Pluralismo posesivo: regulación de la vida social por parte del Estado con tendencias elitistas y neocorporativistas (perspectiva economicista).

Pluralismo asociativo: multiplicidad de colectividades, asociaciones o redes de ciudadanía que aportan una democracia con una visión más humana, participativa, solidaria y equitativa en las sociedades (un ejemplo de esto son las ONG en las sociedades capitalistas).

Pluralismo cultural: reivindicación de los derechos de las minorías étnicas o religiosas, es decir, el reconocimiento de las identidades colectivas que demandan justicia e igualdad a través de distintos dispositivos políticos e incluso, constitucionales para proteger sus derechos.

Queda claro por tanto, que los conflictos característicos del pluralismo serían sobre todo los del poder y los ideológicos, mientras que los de las sociedades multiculturales (como la mexicana), serían sobre todo los de reconocimiento e identidad.

Así pues, el "Pluralismo" se refiere a intereses de tipo social donde la diversidad de intereses está en conflicto por la cultura oficial o hegemónica; para esto es necesaria una solución política racional que reconozca tales diferencias, dando así una visión del mundo que valore positivamente la diversidad, aunque no sea creadora de éstas.

Me parece importante aquí, la alusión de Villoro⁶⁰ respecto a la formación de un Estado plural; esta transición según él, se basa en la aceptación de una diversidad en la unidad. Por tanto, un Estado plural no podría buscar la adhesión colectiva a valores que todos compartieran, porque se extendería sobre pueblos y minorías que se rigen por valores diferentes. De tal manera estaría obligado a propiciar una unidad a través de un proyecto común que trascienda los valores propios de cada grupo cultural.

No puede presentarse como una comunidad histórica, cuya identidad se hubiera fraguado desde siglos, sino como una asociación voluntaria nacida de una elección común. Pero el nuevo proyecto no conduciría ya a la imposición, sobre la realidad disímbola, de un modelo homogéneo imaginado por un grupo; trataría de expresar las necesidades diferenciadas del país real. El vínculo entre las diversas entidades que lo componen no sería una misma visión de un pasado o de una vida colectiva, sino una decisión: la de cooperar en un destino común.⁶¹

Esto significa mantener la cooperación equitativa entre todos los individuos y asociaciones que coexisten en un mismo territorio. Así, de acuerdo con esta interpretación del Estado plural, la principal meta de éste es propiciar la igualdad de oportunidades y la cooperación en todas las culturas, comunidades e individuos que conforman un país. Para Villoro, esa es la equidad, y la equidad es el signo de la justicia.

Por tanto, el objetivo de una sociedad pluralista, como la propuesta por Villoro, no puede ser otro que avanzar hacia formas culturales que permitan el progreso en la realización de

⁶⁰ Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit. pp. 60-61.

⁶¹ Cfr; *ibid*; p. 61.

una vida humana más valiosa y con mayor poder sobre su entorno y afirmen, a la vez, lo más que se pueda, autonomía y autenticidad en la vida comunitaria, sin resguardar aparentes identidades nacionales; así como originar el arribo de una cultura asentada en la comunicación de las diversas culturas, sin aceptar una universalidad que oculta un nuevo modo de supremacía y dominación, como se ha venido haciendo hasta hoy en la nación mexicana.

La reciente rebelión del movimiento indígena de Chiapas, en México;⁶² es el cobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, que se organizan y reclaman su autonomía y el respeto a sus derechos. Este movimiento propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, que contrarresta o por lo menos combate un tipo de racionalidad instrumental dominante y homogenizante.

Así, esta democracia debe estar basada en el consenso entre las autoridades de los pueblos es decir, una democracia motivada por el interés común, no por el beneficio propio de un grupo en particular. Un ejemplo de esto, es el concepto de la propuesta del movimiento zapatista. "Mandar obedeciendo",⁶³ propone una nueva relación política, donde escuchar para poder dialogar con el otro, poniéndose de acuerdo en los intereses que les competen. Es por tanto una manera novedosa de concebir el ejercicio del poder, donde ese "otro" con todas sus posibilidades y todas sus diferencias escucha, consolidando los lazos de la comunidad.

⁶² J. Alejandro, Salcedo Aquino, "La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión", en Raúl Alcalá, *Reconocimiento y exclusión*, México, FES Acatlán/Cultura Campeche, 2006, pp. 152-154.

⁶³ Cfr; *ibid.* p. 157.

Por tanto, un nuevo proyecto de nación debe promulgar, de acuerdo con la visión de Villoro, la unión de dos ideas regulativas claves para orientar la construcción de una sociedad renovada: libertad de realización para todos y entre todos, donde esos acuerdos racionales de cada participante resuelvan problemas comunes, e incluso resuelvan conflictos.

Para esto es necesario establecer políticas diferenciales en la asignación de recursos a favor de las culturas con más desventajas y garantizar la participación efectiva de los pueblos indígenas en las tomas de decisiones sobre el acceso y explotación de los recursos naturales de sus territorios, así como la canalización de sus beneficios; con instancias de vigilancia para permitir esto.⁶⁴ Además de una educación que promueva la diversidad y combata la intolerancia.

⁶⁴ León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004, pp. 132-135.

Conclusión

La razón instrumental ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia plural ante la diversidad, sino exclusivamente etnocéntrica con pretensión de "universalidad".

Ante este hecho, en la nación mexicana (y el mundo), es clara la gran barbarie, injusticia y explotación que han sufrido los excluidos, los dominados. En este caso, el "indígena" ha padecido anomalías y despojamientos a través de la historia. Desde la Conquista, donde fueron arrasados; en la guerra de Independencia, donde es evidente que esta sólo fue la guerra de los españoles que habitan en suelo mexicano (criollos), que en su desesperación y ambición por no ocupar los cargos más importantes y estar restringidos en lo que concierne al poder en tierras mexicanas, luchan por apropiarse de la hegemonía y derrocar al grupo de poder existente; para eso toman importantes símbolos⁶⁵ de los indígenas de ese momento y así utilizarlos como pretexto para sus propósitos. Posteriormente, al terminar la Revolución donde también fueron utilizados, y hasta hoy, los indígenas siguen relegados en la sociedad, a través de un proyecto de nación que no contempla su riqueza cultural, trayendo así para ellos un mundo de miseria y desolación sin oportunidad alguna de participación en el sistema actual.

Así bien, esta elite excluyente y elitista que se ha erguido a través del tiempo en la nación mexicana, sigue cancelando la

⁶⁵ Me refiero aquí, entre otros al estandarte de la virgen de Guadalupe, que utilizó Hidalgo en su llamado a la guerra de Independencia.

pluralidad y la cultura indígena; porque según ellos, son un retraso para el progreso y el sistema vigente (liberalismo). Con esta argumentación racista, dogmática, y sectorial no se puede avanzar ni haber progreso para una nación que alberga culturas diferentes donde la imposición de una cultura hegemónica sobre las demás imposibilita una igualdad.

El Pluralismo se vislumbra como una racionalidad alternativa para el libre desarrollo y convivencia de las diferentes culturas e identidades en la nación mexicana. Se trata de reintegrar en sus políticas a todos los sectores que participan en la sociedad, sin descalificación de ninguna índole y dándole su lugar y reconocimiento a cada grupo social a través del dialogo entre las diferentes culturas. Esta fusión de horizontes de la aportación de puntos de vista traerá como consecuencia una mejor comprensión del mundo y de convivencia humana y por ende la liberación de los excluidos.

Pues la razón no tiene que devenir del fruto de la dominación sino de la unificación y reintegración, buscando no la libertad para el bien personal sino para el bien de todos.

CONCLUSIONES GENERALES

El objetivo del presente trabajo ha sido analizar e interpretar los aspectos más significativos de las manifestaciones culturales y sus fenómenos a partir del lenguaje, orientando finalmente las reflexiones en la problemática del multiculturalismo en la nación mexicana. Así, considerando las reflexiones más relevantes de cada apartado podemos inferir, a manera de conclusión general los siguientes aspectos.

En primera instancia, Gadamer critica las tesis tradicionales acerca del lenguaje, ya que para él éste no es un conjunto de signos que designan el mundo prelingüísticamente conocido, ni un instrumento al servicio del hombre. Nos dejó claro que el lenguaje es un fenómeno humano originario, ya que toda forma de comunidad humana es una comunidad lingüística en tanto el lenguaje se realiza a través del "diálogo", de la comunicación y el ejercicio de entenderse. El lenguaje, nunca puede ser dado como objeto de experiencia, porque toda afirmación cae dentro de él. No hay ningún punto de vista exterior a la experiencia lingüística del mundo. Es decir, el mundo es mundo en cuanto se expresa en el lenguaje, y en el lenguaje existe en cuanto en él se presenta en el mundo. Así, el lenguaje es la totalidad del yo y del mundo, es recíproco; pertenece a ambos, lo que la tradición metafísica ha entendido como ser (Heidegger).

En el lenguaje como crítica social, observamos que Foucault y Sartori hacen un análisis de la sociedad capitalista; donde nos describen y explican la sociedad actual con toda su crudeza haciendo señalizaciones de ésta. Tanto Sartori como Foucault denuncian una legitimación del poder por medio de la imagen en

el primero y del discurso en el segundo, para patentar una dominación y un control entre los individuos, creando así un contra discurso, a raíz del discurso imperante para describir muy certeramente a la sociedad. Así, la posibilidad de transformación de ésta, a partir de la interacción entre diferentes disciplinas (filosofía y política), nos coloca en una posición más benévola para comprender mejor nuestras interrelaciones.

En el apartado sobre los límites del lenguaje, resumimos que no hay un concepto homogéneo ni mucho menos unívoco que defina lo inefable, que la reflexión sobre éste acompaña y orienta toda reflexión sobre el lenguaje a lo largo de la historia en toda manifestación humana. Las ideas que esbozamos sobre lo inefable provocan una doble tendencia: como una deficiencia del lenguaje que origina soledad e incomunicación, y como aquello que lo permite. En lo que respecta a Nietzsche, apreciamos que los conceptos son sospechosos porque se han generado a partir de un único modelo que otorga preeminencia a la razón y por tanto disminuye el valor de lo sensible. Por lo cual, éste propone el empleo de la metáfora como respuesta a la imposibilidad de acceder al ser de las cosas.

En el lenguaje como discurso de identidad, convenimos por medio de un análisis exhaustivo y comprometido del perfil de un hombre, en este caso el mexicano, que su estudio en sí es el "Hombre", acrecentando así los horizontes de lo humano. Porque ser mexicano no es sólo tener la nacionalidad mexicana, ni corresponder a la cultura mexicana, sino que es existir de cierta manera. Es decir, una forma de ser entre todas las posibilidades que tiene el ser humano. Y esto es lo que le va a dar su singularidad y su proyección para realizarse en un ideal

en el que convengan nuestros deseos y necesidades con nuestros proyectos de vida en común, para una mejor avenencia humana entre los hombres.

Finalmente en el último capítulo, valoramos al *Pluralismo* como una racionalidad alternativa para el libre desarrollo y convivencia de las diferentes culturas e identidades en la nación mexicana. Ya que se trata de reintegrar en sus políticas a todos los sectores que participan en la sociedad, sin descalificación de ninguna índole y dándole su lugar y reconocimiento a cada grupo social a través del "diálogo" entre las diferentes culturas. Esta fusión de horizontes de la aportación de puntos de vista traerá como consecuencia una mejor comprensión del mundo y de convivencia humana y por ende la liberación de los excluidos. En contra de la razón instrumental que ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. Porque no ha intentado ser la expresión de una experiencia plural ante la diversidad, sino exclusivamente etnocéntrica con pretensión de universalidad.

Así, gracias al lenguaje se puede expresar nuestra identidad o la de un pueblo o nación, el descontento e inconformidad con la sociedad actual a través de su reflexión y crítica; los límites y alcances de éste (del lenguaje), o la apertura al diálogo intracultural (entre diferentes culturas); dando así, "esperanza" para una mejor condición humana.

Por tanto, en general concluimos por lo anterior que las relaciones humanas así como las relaciones entre el hombre y la interpretación del mundo se revelan a través del lenguaje, con todo el plexo de sentido que éste tiene para su comprensión

(tomando como fundamento la argumentación comunicativa, pública y deliberativa).

GLOSARIO

Cultura: conjunto de las realizaciones genéricas del espíritu humano (arte, filosofía, ciencia, política religión etc.).

Devenir: proceso de cambio a que está sujeto todo ente en virtud del dinamismo que lo constituye.

Esencia: el constitutivo fundamental de un ente. Lo que es una cosa o persona.

Existencia: la participación del ser. Es el acto ejecutado por una esencia.

Hermenéutica: arte de interpretar un texto.

Heurística: arte de inventar, de buscar, de indagar, de investigar.

Identidad: construcción social dependiendo del contexto, permitiendo así, reconocernos de todos los demás.

Lengua: sistema de signos. Habla colectiva (Inglés, Francés, Chino etc.).

Lenguaje: medio por el cual el hombre elabora, expresa y comunica sus pensamientos.

Metáfora: posibilidad de sentidos en el universo de discursos, que se presta a miles de interpretaciones.

Multiculturalismo (normativo): reacción de resistencia ante la amenaza de perder la identidad.

Ontológico: plano mental referente al ser.

Pluralismo: solución política racional que reconoce las diferencias en un país o comunidad, valorando así, su diversidad.

Ser: horizonte ilimitado que da sentido a los entes. Lo que da fundamento e inteligibilidad a todo cuanto existe.

Tropos: procedimiento consistente en el empleo de las palabras en sentido que no es el que propiamente les corresponde, pero que tiene con éste alguna conexión, correspondencia o semejanza.

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA:

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México, ED. Grijalbo, 1984.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, Vol. I, México, ED. Siglo XXI, 1993.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, España, ED. La piqueta, 1980.

Gadamer, Hans G., *Verdad y Método I*, Salamanca, España, ED. Sígueme, 1993.

Hofmannsthal, Hugo von, *La carta a Lord Chandos y algunos poemas*, México, ED. FCE., Col. Cuadernos de la gaceta no. 66, 1990.

Horkheimer y Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, España ED. Trota, 1994.

Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, ED. Alianza, 2000.

Olivé y Salmerón, *La identidad personal y colectiva*, México, UNAM, 1994.

Salcedo Aquino, José Alejandro, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación filosófica*, México, ED. Plaza y Valdés-ENEP Acatlán, 2001.

Salcedo Aquino, J. Alejandro, *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo*, México, FES Acatlán UNAM/Plaza y Valdés, 2007.

Sartori, Giovanni, *Homo Videns*, México, ED. Punto de lectura, 2006.

Sartori, Giovanni, *La Política. Lógica y Método en las Ciencias Sociales*, México, ED. FCE., 2002.

Turbert, Silvia, *"La cultura vienesa" en Malestar en la palabra*, España, ED. Biblioteca nueva, 1999.

Villoro, Luis, *Estado plural, Pluralidad de culturas*, México, ED. Paidós, 1998.

Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano y otros ensayos*, México, ED. Porrúa, 1990.

COMPLEMENTARIA:

Alcalá Raúl, *Reconocimiento y exclusión*, México, FES Acatlán/Cultura Campeche, 2006.

Bejár N. y Rosales H. (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*, México UNAM/CRIM, 2005.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, México, ED. Tecnos, 1993.

Gadamer, Hans G., *El giro lingüístico*, España, ED. Cátedra, 1995.

Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, ED. El Caballito, 1972.

Kymlicka, will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, ED. Paidós, 1996.

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/UNAM, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, México, ED. Filosófica, 1956.

Olive, león, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004.

Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, México, FCE, 2001.

Schaff, Adam, *Lenguaje y conocimiento*, México, ED. Grijalbo, 1975.

Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe, 1966.

Velasco Gómez, Ambrosio, *La Hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea*, México, ED. UNAM. FCE. 1995.