

# **CUADERNOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

Vol. 41, n.º 122, enero-junio de 2020



# **CUADERNOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

Vol. 41, n.<sup>o</sup> 122, enero-junio de 2020

Universidad Santo Tomás  
Facultad de Filosofía y Letras

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana	ISSN: 0120-8462 e-ISSN: 2500-5375	Vol. 41, n. <sup>o</sup> 122	enero-junio de 2020	Bogotá, D.C. Colombia	pp. 1-264
---	--------------------------------------	---------------------------------	------------------------	--------------------------	-----------

## CONSEJO EDITORIAL

Fray José Gabriel Mesa Angulo, O. P.  
**Rector General**

Fray Eduardo González Gil, O. P.  
**Vicerrector Académico General**

Fray Wilson Fernando Mendoza Rivera, O. P.  
**Vicerrector Administrativo y Financiero  
General**

P. Javier Antonio Castellanos, O. P.  
**Decano de la División de Educación Abierta  
y a Distancia**

Olga Lucía Ostos Ortiz  
**Directora de la Unidad de Investigación**  
Esteban Giraldo González  
**Director de Ediciones USTA**

ISSN: 0120-8462  
ISSN electrónico: 2500-5375

Hecho el depósito que establece la ley  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Santo Tomás  
Ediciones USTA  
Carrera 9 n.º 51-11, Sótano 1  
Teléfono: 5878797, ext.: 2991

<http://ediciones.usta.edu.co>  
editorial@usantotomas.edu.co  
Bogotá, D. C., Colombia  
2020

**Coordinación editorial**  
Óscar A. Chacón Gómez

**Corrección de estilo**  
Nicolás Sepúlveda Perdomo (español), Roanita Dalpiaz  
(portugués), Pablo Cuartas (francés)

**Traducción**  
Pablo Román (inglés), Roanita Dalpiaz (portugués),  
Pablo Cuartas (francés)

**Diagramación**  
Myriam Enciso Fonseca

La revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* se encuentra en los siguientes sistemas de indexación y resumen: ESCI - Emerging Sources Citation Index; Redib - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico; Dialnet; Latindex (directorio) - Sistema Regional de Información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; Circ - Clasificación Integrada de Revistas Científicas; Fuente Académica Plus; Fuente Académica Premier; Philosopher's Index; Base - Bielefeld Academic Search Engine; Google Scholar; Miar - Matriz de Información para el Análisis de Revistas; Ulrich's Periodical Directory; EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek/Electronic Journals Library; Erih Plus - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences; Academic Search Complete; ProQuest Central; MLA - Modern Language Association International Bibliography; Index Copernicus; Philpapers; Academic Search Premier; Seriunam; DRJI - Directory of Research Journals Indexing; Cite Factor; Academic Resource Index; Academic Search Ultimate

*Los artículos publicados se podrán reproducir citando la fuente y respetando el derecho de autor.*

*Las opiniones y los conceptos de los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de sus autores y no comprometen a la revista ni a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás.*



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

# **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**

Es una publicación científica dirigida a investigadores, intelectuales, profesores y estudiantes interesados en el devenir filosófico en Colombia y América Latina.

## **Editor general**

Juan Carlos Moreno Ortiz, Ph. D.

## **Gestor editorial**

Robinson Andrés Rodríguez Estupiñán

## **Comité Editorial**

Jorge Aurelio Díaz, Ph. D., Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Javier Kasahara, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Jacob Buganza, Ph. D., Universidad Veracruzana, Xalapa

Jochen Dreher, Ph. D., Universidad de Constanza, Constanza

Freddy Santamaría, Ph. D., Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín

## **Comité Científico**

Germán Vargas Guillén, Ph. D., Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá

Porfirio Cardona, Ph. D., Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín

Luz Gloria Cárdenas Mejía, Ph. D., Universidad de Antioquia, Medellín

Maximiliano Prada Dussán, Ph. D., Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá

## **Asistentes de Edición**

Julieth Mayorga Vásquez

Gloria Martínez García

## **Comité de arbitraje del n.º 122**

Israel Arturo Orrego Echeverría, Universidad Minuto de Dios (Colombia)

Silvio Salej Higgins, Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)

Damián Pachón, Universidad Industrial de Santander (Colombia)

Fernando Roberto Alba, Universidad Santo Tomás (Colombia)

Sara Guzmán Ortiz, Universidad de la Salle (Colombia)

Mónica María Márquez Sánchez, Universidad del Valle (Colombia)

Manuel Alejandro Preciado, Universidad de los Andes (Colombia)

Manuel Leonardo Prada Rodríguez, Universidad Santo Tomás (Colombia)  
Jacinto H. Calderón González, Universidad Complutense de Madrid (España)

**Página web**

**Página web:** <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla>

**Correo electrónico:** espacio creado para la construcción de diálogo permanente, abiertos a las sugerencias, observaciones y comentarios que estén a bien del usuario. Las propuestas se harán llegar a los autores con el ánimo de enriquecer las publicaciones: cuadernosdefilosofiausta@usantotomas.edu.co

# Contenido

EDITORIAL	9
<i>Juan-Carlos Moreno</i>	
<b>A nova revolução copernicana: quando o Eu, o Outro e o Todo são outros</b>	17
<i>La nueva revolución copernicana: cuando el Yo, el Otro y el Todo son otros</i>	
The New Copernican Revolution: When the I, the Other, and the Whole are All Another	
<i>Luis Fellipe Garcia</i>	
<b>Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada</b>	39
Juan Carlos Scannone and the Debate with Incultured Philiosophy	
<i>Jaime Villanueva Barreto</i>	
<b>Vers une justice culturelle. Hommage a Alfredo Gómez-Muller</b>	63
<i>Hacia una justicia cultural: homenaje a Alfredo Gómez-Muller</i>	
Towards a Cultural Justice: An Hommage to Alfredo Gómez-Muller	
<i>Jean-François Petit</i>	
<b>Alfredo Gómez-Muller et la Colombie</b>	75
<i>Alfredo Gómez-Muller y Colombia</i>	
Alfredo Gómez-Muller and Colombia	
<i>Adrián García</i>	
<b>Democracias pluralistas: ¿una alternativa para el Gobierno colombiano?</b>	89
Pluralist Democracies: An Alternative for the Colombian Government?	
<i>Angélica María Rodríguez Ortiz</i>	
<b>Las categorías históricas de E. P. Thompson</b>	111
The Historical Categories of E. P. Thompson	
<i>Fernando Salazar Silva y Alba Liliana Cuaspud Cáliz</i>	

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana	ISSN: 0120-8462 e-ISSN: 2500-5375	Vol. 41, n.º 122	enero-junio de 2020	Bogotá, D.C. Colombia	pp. 1-264
--	--------------------------------------	---------------------	------------------------	--------------------------	-----------

<b>La epistemología se ocupa también de la ignorancia. Abordajes y enfoques teóricos en tensión</b>	129
Epistemology Deals with Ignorance as Well. Theoretical Approaches and Perspectives in Tension	
<i>Juan Alberto Fraiman</i>	
<b>La razón evaluadora entre temporalidades discontinuas y repartición de lo sensible. Del culto evaluacionista a una educación indisciplinada</b>	151
Evaluating Reason, between Discontinuous Temporalities and the Partition of the Sensible. From the Evaluationist Cult to an Undisciplined Education	
<i>Facundo Giuliano</i>	
<b>La expresión en las fronteras del lenguaje. Sobre el eterno retorno de Nietzsche</b>	193
Expression in the Boundaries of Language. Regarding Nietzsche's Eternal Return	
<i>Sergio Quítian Zárate</i>	
<b>El Sistema de la ciencia: la filosofía no disyuntivista de Hegel</b>	205
The System of Science: Hegel's Non-Disjunctivist Philosophy	
<i>Juan Camilo Hernández Rodríguez</i>	
<b>NOTAS DE FACULTAD</b>	
Pensar América Latina. Coloquio de Estudiantes de la Maestría en Filosofía Latinoamericana Jaime Rubio Ángulo	237
<i>Jaime Rubio Ángulo, una remembranza</i>	239
<b>RESEÑA</b>	
<i>Naturaleza biopragmática de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral</i> , de Angélica Rodríguez	245
<i>Alejandro Tomasini Bassols</i>	
Normas de publicación para los autores	249
Publication rules for authors	257

# Editorial

Este número de *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* recoge un conjunto de contribuciones diversas que se integran a la larga lista de aportes realizados por la revista a través de cuatro décadas. Específicamente, contribuciones como los análisis del pensamiento de Alfredo Gómez-Muller, del pensamiento de Juan Carlos Scannone, de las implicaciones del giro producido por la filosofía latinoamericana, y del pluralismo en la democracia. Adicionalmente, incluye varios artículos sobre cuestiones generales como el estudio del papel epistemológico de la ignorancia, el análisis de los problemas de la razón evaluadora, y la interpretación de varios aspectos del pensamiento de Marx, Nietzsche y Hegel. El número contiene textos en tres lenguas, de autores de varios países, en correspondencia con la tradición multicultural de la revista.

El primer texto, de Luis Fellipe García y titulado “A nova revolução copernicana: quando o Eu, o Outro e o Todo são outros”, emplea como recurso analógico la trasformación indicada por Kant, a través del uso de la expresión “revolución copernicana”, para explicar el sentido del giro producido por la filosofía decolonial latinoamericana. Se refiere así al desplazamiento geográfico de lo que se ha presentado como universal y necesario por el eurocentrismo epistémico, hacia el desarrollo de una nueva perspectiva en la que todas las partes del mundo sean igualmente provinciales y la posibilidad de comprender unas nuevas relaciones entre el yo, el otro y el todo.

En el segundo texto, titulado “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada” por Jaime Villanueva Barreto, se analiza el modelo de inculcación que propone Scannone y su relación con la sabiduría y la cultura popular como fundamento de la filosofía y la teología latinoamericanas. Para ello, se muestra la relación entre la sabiduría popular y el “mundo de la vida”, y la forma como se construyen los símbolos culturales que determinan el comportamiento y la historia de los pueblos.

Los dos siguientes textos provienen de un evento realizado por el grupo de investigación Réseau Philosophique de l’Intercultuel (Rephi) del Instituto Católico de París, dedicado al reconocimiento de la labor académica del profesor Alfredo Gómez-Muller, pensador que ha contribuido significativamente a la filosofía latinoamericana y colombiana.

El texto de Jean-François Petit, titulado “*Vers une justice culturelle. Hommage à Alfredo Gómez-Muller*”, realiza una semblanza del pensamiento intercultural del Gómez-Muller. Especialmente resalta sus aportes investigativos para comprender los sentidos del encuentro entre dos mundos, el latinoamericano y el europeo, y fortalecer los estudios culturales y poscoloniales. También da cuenta de las contribuciones de Gómez-Muller a la filosofía práctica, en relación con los derechos humanos y los derechos culturales, la justicia social y la justicia cultural, y con la categoría de reconocimiento.

El texto de Adrián García, titulado “*Alfredo Gómez-Muller et la Colombie*”, se concentra en los análisis de Gómez-Muller sobre los orígenes y el impacto del benthamismo en la Nueva Granada, específicamente sobre los imaginarios latinoamericanos y colombianos de nación, cultura y raza en el siglo XIX, asociados a este pensamiento. Muestra también los aportes de Gómez-Muller sobre la importancia de la memoria y la utopía en la construcción y consolidación de una paz estable y duradera en Colombia.

El texto de Angélica María Rodríguez Ortiz, titulado “*Democracias pluralistas: ¿una alternativa para el Gobierno colombiano?*”, analiza la crisis de la democracia colombiana y muestra cómo un sentido de democracia pluralista puede ser una alternativa para transitar de una forma de gobierno concentrada en el control social, a una forma de gobierno afianzada en el pluralismo político, con un mayor grado de representatividad y participación democrática. Para ello se requiere la descentralización del poder, en aras de lograr soluciones más efectivas a los problemas políticos del contexto actual.

El texto de Fernando Salazar Silva, titulado “*Las categorías históricas de E. P. Thompson*”, analiza los aportes del historiador e intelectual británico Edward Palmer Thompson (1924-1993), para pensar la concepción fundamental marxista de clase, como sujeto de la acción política y resultado de un proceso fundamentalmente histórico. Con este análisis se pretende enriquecer la concepción marxista del materialismo histórico.

El texto de Juan Alberto Fraiman, titulado “*La epistemología se ocupa también de la ignorancia. Abordajes y enfoques teóricos en tensión*”, aporta al pensamiento sobre el papel epistemológico de la ignorancia; específicamente, a partir de Popper, propone pensar la ignorancia como principio activo del desarrollo del conocimiento y del progreso en la ciencia. Y, junto a la perspectiva de Charles Mills y la teoría del

reconocimiento de Axel Honneth, propone comprender la relación de la ignorancia con el ejercicio del poder y con la subordinación social, no suficientemente tematizados por Popper.

El texto de Facundo Giuliano, titulado “La razón evaluadora entre temporalidades discontinuas y repartición de lo sensible. Del culto evaluacionista a una educación indisciplinada”, permite acercarse a diferentes análisis políticos y estéticos para criticar las formas disciplinares, temporales y evaluativas de la razón en la educación actual. Con ello, busca abrir una perspectiva crítica para problematizar el lugar de la razón en el proceso pedagógico. Propone, también, resistir a los dispositivos disciplinarios que tienen como prerrogativa la emisión de juicios y la imposición de penas y castigos en la educación, y reorientar las formas de ejercicio de la razón en los procesos pedagógicos evaluativos, fuera del sentido moderno capitalista disciplinado.

El texto de Sergio Quitián Zárate, titulado, “La expresión en las fronteras del lenguaje. Sobre el eterno retorno de Nietzsche”, se detiene en la interpretación que hace Giorgio Colli de la crítica de Friedrich Nietzsche al poder del lenguaje. Para ello, toma como base el análisis del concepto de expresión. A través de este análisis, el autor busca aportar una nueva forma de divisar las fronteras del lenguaje, más allá del mundo de la representación y más cerca de la experiencia inmediata del individuo con el mundo del fenómeno, de la apariencia y de los modos de nombrar lo que acaece.

El texto de Juan Camilo Hernández Rodríguez, titulado “El Sistema de la ciencia: la filosofía no disyuntivista de Hegel”, realiza un análisis de los principales elementos conceptuales del sistema de la ciencia hegeliana, específicamente, de los principales conceptos clave de ese sistema como: el absoluto, la determinación, la distinción entre realidad, existencia y ser, y la relación entre lo finito e infinito. A través de este análisis se plantea como tesis que es posible (y deseable) comprender el sistema de la ciencia como una estructura fundamentada en relaciones bicondicionales y no de identidad.

El número finaliza con una nota de facultad, realizada por el profesor Leonardo Tovar y titulada “Jaime Rubio Ángulo, una remembranza”. Este escrito explica el sentido de asignar el nombre del recordado profesor y exalumno de la Universidad Santo Tomás al coloquio anual de estudiantes de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, como un reconocimiento a sus importantes contribuciones para el desarrollo de la filosofía en Latinoamérica y en Colombia.

La publicación de estos textos representa un nuevo espacio académico dispuesto por la revista para el estudio, la reflexión, y la divulgación de diversas contribuciones sobre la filosofía latinoamericana y la filosofía en general.

JUAN-CARLOS MORENO  
Editor

# Editorial

This number of *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* collects a series of diverse articles that will integrate into the long list of contributions made by the journal for four decades; specifically, articles which offer an analysis of Alfredo Gómez-Muller's thought, Juan Carlos Scannone's thought, the implications of the turn produced by Latin American philosophy, and pluralism in democracy. This number includes, furthermore, several articles on general questions such as the study of the epistemological role of ignorance, the analysis of the problems of evaluative reason, and the interpretation of several aspects of the thought of Marx, Nietzsche, and Hegel. The texts are written in three languages, by authors of several countries, as befits the multicultural tradition of the journal.

The first text, written by Luis Fellipe Garcia and titled “The New Copernican Revolution: When the I, the Other, and the Whole Are All Another”, takes the transformation indicated by Kant as an analogic resource in order to explain, by way of the expression “Copernican Revolution”, the meaning of the turn produced by Latin American decolonial philosophy. This is how the paper refers to the geographical displacement of what has been presented as universal and necessary by the epistemic eurocentrism, a displacement toward the development of a new perspective within which all parts of the world are equally provincial, as well as the possibility of understanding new relations between the I, the Other, and the Whole.

The second text, titled “Juan Carlos Scannone and the Debate with Incultured Philosophy” by Jaime Villabuena Barreto, analyses the inculturation model proposed by Scannone and its relation to popular culture and wisdom as foundations of Latin American philosophy and theology. To that end, it sketches the relation between popular wisdom and the “World of Life”, and the way in which cultural symbols which determine the behavior and history of peoples are built.

The next two texts come from an event organized by the *Réseau Philosophique de l'Interculturel* (Rephi) research group of the Catholic Institut of Paris with the purpose of honoring the academic work of professor Alfredo Gómez-Muller, a thinker who has contributed much to Latin American and Colombian philosophy.

The text of Jean-François Petit, titled “Towards a Cultural Justice: An Hommage to Alfredo Gómez-Muller”, presents an portrait of the intercultural thought of Gómez-Muller. It highlights his research contributions to the understanding of the meaning of the encounter of two worlds, the Latin American and the European worlds, and to the strengthening of cultural and postcolonial studies. It also gives an account of Gómez-Muller’s contributions to practical philosophy with regard to human and cultural rights, social and cultural justice, and the category of recognition.

Adrian Garcia’s text, titled “Alfredo Gómez-Muller and Colombia”, focuses on Gómez-Muller’s analysis of the origins and impact of Benthamism in the New Granada, particularly the analysis of Latin-American and Colombian 19<sup>th</sup> century imaginaries of nation, culture, and race as linked to that form of thought. It also expounds on Gómez-Muller’s thought regarding the importance of memory and utopia in the building and consolidation of a stable and lasting peace in Colombia.

Angélica María Rodríguez-Ortiz’s text, titled “Epistemology deals with ignorance as well. Theoretical Approaches and Perspectives in Tension”, analyses the crisis of Colombian democracy and shows how a sense of pluralist democracy could be an alternative to make the transit from a form of government focused on social control to one founded on political pluralism with a greater degree of democratic participation and representation. To achieve that goal, it is necessary to decentralize power, as a way to achieve more effective solutions to the political problems of the current context.

Fernando Salazar-Silva’s text, titled “The Historical Categories of E. P. Thompson”, analyzes the contributions of British intellectual and historian Edward Palmer Thompson (1924-1993) to the understanding of the fundamental Marxist category of class as a subject of political action and the result of a fundamentally historical process. The purpose of this analysis is to enrich the Marxist concept of historical materialism.

Juan Alberto’s Fraiman’s text, titled “Pluralist Democracies: An Alternative for the Colombian Government?” reflects on the epistemological role of ignorance. More specifically, taking Popper’s ideas as a starting point, the article proposes to conceive ignorance as an active principle in the development of knowledge and the progress of science; subsequently, taking into account Charles Mills’ perspective and Axel Honneth’s theory of recognition, it proposes to understand the relation of ignorance

to the exercise of power and social subordination, which were not thematized enough by Popper.

Facundo Giuliano's text, titled "Evaluating Reason, between Discontinuous Temporalities and the Partition of the Sensible. From the Evaluationist Cult to an Undisciplined Education", approaches several political and aesthetic analysis to criticize the disciplinary, temporal, and evaluative forms of reason in current education, so as to open a critical perspective to problematize the place of reason in the pedagogic process. Also, it puts forth the proposal of resisting disciplinary devices that have the prerogative of issuing judgements and punishments in education, and of reorienting the exercise of reason in evaluative pedagogical processes, outside of modern capitalist disciplined sense.

Sergio Quitián Zarate's text, tiled "Expression in the Boundaries of Language. Regarding Nietzsche's Eternal Return", examines Giorgio Colli's interpretation of Friedrich Nietzsche's criticism to the power of language. To that end, it takes the analysis of the concept of expression as a starting point. The author aims at contributing a new way of looking at the boundaries of language through this analysis, going beyond the world of representation and coming closer to the individual's immediate experience of the world of phenomena, the world of appearances appearances, and the ways to name what happens.

Juan Camilo Hernández Rodríguez's text, titled "The System of Science: Hegel's Non-Disjunctivist Philosophy" analyses the main conceptual elements of the Hegelian System of Science and, specifically, of the key concepts of this system, such as the Absolute; determination; the distinction between reality, existence, and being; and the relation between the finite and the infinite. By means of this analysis, the author proposes the thesis that it is possible (and desirable) to understand the System of Science as a structure founded on biconditional relations, not identity relations.

This number ends with a note from the Faculty written by Professor Leonardo Tovar and titled "Jaime Rubio Ángulo, a Remembrance". This text explains the meaning of naming the annual symposium of the Master's Program in Latin American Philosophy after the late Professor and alumnus of the Santo Tomás University: a recognition to his important contributions to the development of philosophy in Latin America and Colombia.

The publication of these texts represents a new academic space set up by the journal for the study, reflection, and dissemination of diverse contributions about Latin American philosophy and philosophy in general.

JUAN-CARLOS MORENO  
Editor

# A nova revolução copernicana: quando o Eu, o Outro e o Todo são outros\*

*Fecha de entrega: 7 de agosto de 2019  
Fecha de evaluación: 7 de septiembre de 2019  
Fecha de aprobación: 1 de diciembre de 2019*

*Luis Fellipe Garcia\*\**

## Resumo

No prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant propõe uma revolução metodológica em Filosofia similar à revolução copernicana: ao invés de tratar o observador como um centro fixo em torno do qual os objetos gravitam, pensá-lo antes como um móvel cujos movimentos cognitivos permitiriam explicar fenômenos anteriormente inexplicáveis. Alguns filósofos contemporâneos sugerem que essa revolução deva ser realizada de um ponto de vista geográfico, pois os problemas fundamentais da Filosofia parecem gravitar todos em torno do mesmo centro fixo, o qual não é confrontado à fragilidade de sua posição geográfica contingente, o centro europeu. O objetivo deste artigo é reconstruir as linhas gerais dessa nova revolução copernicana como um procedimento de reavaliação de três vetores centrais do saber: o Eu, o Outro e o Todo.

**Palavras-chave:** eu, outro, todo, Filosofia decolonial.

---

\* Pesquisa realizada na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Citar como: Garcia, L. F. (2020). A nova revolução copernicana: quando o Eu, o Outro e o Todo são outros. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 17-38. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5524>

\*\* Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain. Pesquisador de pós-doutorado da Fundação Alexander von Humboldt na Ludwig-Maximilians-Universität München.  
E-mail: luisfellipegarcia@gmail.com

## La nueva revolución copernicana: cuando el Yo, el Otro y el Todo son otros

### **Resumen**

En el prefacio de la segunda edición de *Crítica de la razón pura*, Kant plantea una revolución metodológica en Filosofía similar a la revolución copernicana: en vez de tratar el observador como un centro fijo en torno de quien los objetos gravitan, pensarlo antes como un móvil cuyos movimientos cognitivos permitirían explicar fenómenos anteriormente inexplicables. Algunos filósofos contemporáneos sugieren que esta revolución se debería realizar desde lo geográfico, pues los problemas fundamentales de la Filosofía parecen gravitar todos en torno del mismo centro fijo, el que no se confronta a la fragilidad de su ubicación geográfica contingente: el centro europeo. El artículo tiene como propósito reconstruir las líneas generales de esta nueva revolución copernicana como un procedimiento de reevaluación de tres vectores centrales del saber: el Yo, el Otro y el Todo.

**Palabras clave:** yo, otro, todo, filosofía decolonial.

## The New Copernican Revolution: When the I, the Other, and the Whole are All Another

### **Abstract**

In the preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason*, Kant proposes a methodological revolution in philosophy similar to the Copernican Revolution: instead of treating the observer as a fixed center around which objects gravitate, it is rather conceived as a mobile whose movements would allow to explain a series of previously inexplicable phenomena. Some contemporary philosophers suggest that such a revolution should also be made from a geographic point of view, since the problems of Philosophy seem to gravitate always around the same fixed center, which is never confronted with the fragility of

its contingent geographic position: the European center. The aim of this paper is to reconstruct the general lines of this new Copernican Revolution as a procedure to reevaluate the three main vectors of knowledge: the I, the Other, the Whole.

**Keywords:** I, other, whole, decolonial philosophy

“Desaprender 8 horas por dia ensina os princípios.”

MANOEL DE BARROS

## Introdução

No prefácio da segunda edição de sua *Crítica da razão pura*, Kant propõe uma revolução metodológica em Filosofia: ao invés de tratar o observador como um centro fixo em torno do qual os objetos gravitam, pensá-lo antes como um móvel cujos movimentos cognitivos permitiriam explicar fenômenos anteriormente inexplicáveis. Essa mudança no método foi chamada por Kant de “revolução copernicana”, pois ela implica que o homem, assim como o planeta, não seja mais compreendido como o centro para o qual o universo se desvela, mas antes como algo condicionado pela imperfeição de seus movimentos (Kant, KrV, xvi). A segurança do homem aristotélico-ptolomaico, que se sabe o centro do universo, é substituída assim pela fragilidade do homem copérnico-kantiano, que experimenta os limites de sua própria finitude. Bem entendido, a segurança é logo restabelecida pela dedução transcendental que dá ao sujeito a certeza de que, ainda que ele não seja o centro do universo, ele é, ao menos, o centro dos fenômenos cognitivos, à medida que é da articulação de sua sensibilidade, externa e interna, com suas categorias, que o conhecimento — de si, das coisas e do horizonte de articulação cognitiva do todo — torna-se possível.

Alguns filósofos contemporâneos sugerem que se essa revolução tenha sido efetiva de um ponto de vista cosmológico; ela parece não ter sido realizada de um ponto de vista geográfico, pois os problemas fundamentais da Filosofia parecem gravitar todos em torno do mesmo centro fixo, o qual não é confrontado à fragilidade de sua posição

geográfica contingente: *o centro europeu*. Isso significa que o mundo cosmologicamente copernicano parece ser ainda um mundo geograficamente ptolomaico. Por conseguinte, o saber — de si, dos objetos e do todo — continua a ser estruturado em torno de um observador cujas estruturas de recepção e produção cognitiva talvez sejam mais frágeis e contingentes do que se crê. Diante desse estado de coisas, a Filosofia decolonial propõe uma nova revolução copernicana que visa deslocar geograficamente o centro epistêmico para tornar possível a apreensão e compreensão de fenômenos antes inexplicáveis<sup>1</sup>.

Antes de entrarmos nos detalhes desse deslocamento do centro epistêmico, façamos um breve esclarecimento introdutório sobre a expressão “Filosofia decolonial”. Comecemos com o termo “decolonial” ou “descolonial”. O que isso significa? A partir do fim dos anos 1970, autores de origem asiática, como Edward Said e Gayatri Spivak, passaram a empregar ferramentas epistemológicas desenvolvidas pelo pós-modernismo para explorar problemas ligados à colonização da Ásia, intensificada sobretudo a partir do fim do século XVIII. Edward Said mostra como a dominação política daquela região se desdobra na formação progressiva de uma imagem exotizante do Oriente, oriunda de diversos tipos de documentos — relatos de viagens, cartas, aventuras romanceadas — que vão aos poucos se articulando em um processo de constituição de um novo objeto a ser institucionalizado através das lentes da Academia ocidental: o Oriente. O lugar politicamente dominado se consolida aos poucos como um objeto de estudos; objeto cujas múltiplas dimensões — artística, jurídica, epistêmica, religiosa, filosófica — são exploradas não enquanto questões artísticas, jurídicas, epistêmicas, religiosas ou filosóficas, mas enquanto questões *orientais* — e as questões orientais são formuladas pelas instituições de pesquisa ocidentais (Said, 1978). Alguns anos mais tarde, Gayatri Spivak mostra como esse tipo de problema tem desdobramentos políticos graves, à medida que vai se consolidando uma distinção entre os centros formuladores de problemas (produtores de conceitos) e os espaços cuja existência se reduz à objetividade a ser estudada, espaços povoados por seres humanos que podem ser estudados, pensados, falados, mas que não podem eles mesmos formular os problemas nos seus próprios termos, pensar e falar por si próprios — o que pode ser observado no título do famoso texto de Spivak (1988): “*Can the subaltern speak?*”.

1 A ideia de associar o pensamento decolonial a uma revolução copernicana vem de Enrique Dussel, um dos grandes nomes da Filosofia latino-americana; ele associa explicitamente o seu gesto de reconstrução da chegada dos europeus ao outro lado do Atlântico a partir da visão de mundo dos indígenas a “uma revolução copernicana da chave hermenêutica” (Dussel, 1993, pp. 71-114).

A abordagem de Said e Spivak inaugura um horizonte de pesquisas que vai aos poucos encontrando eco no cenário internacional até se consolidar em torno da expressão “estudos pós-coloniais”, os quais, a exemplo da exploração pós-moderna dos efeitos políticos e epistêmicos das noções de universalidade e totalidade oriundas do modernismo, exploram os efeitos políticos e epistêmicos de um fenômeno contemporâneo ao modernismo: o colonialismo. Assim, do mesmo modo como se buscava lidar com os problemas político-epistêmicos do modernismo através de uma abordagem *pós-moderna*, busca-se, agora, lidar com os problemas político-epistêmicos do colonialismo através de uma abordagem *pós-colonial*.

Nos anos 1990, por ocasião do quinto centenário da chegada dos europeus à porção de terra que eles chamariam de “América”, autores latino-americanos como Enrique Dussel, Aníbal Quijano e, alguns anos depois, Walter Mignolo, deram início a uma exploração do significado e dos desdobramentos do acontecimento de 1492 — esse choque de cosmologias que marca o início do processo de formação da primeira imagem de um todo global, cujas partes serão articuladas não apenas nos primeiros mapas da orbe terrestre, mas ainda em um processo de articulação política, econômica e epistêmica que vai aos poucos conectando os acontecimentos de quatro continentes. As ferramentas elaboradas por Spivak e Said para analisar a articulação entre produção de conhecimento e poder imperial serão agora utilizadas para explorar o primeiro processo de globalização que vai generalizar práticas políticas — ao levar a visão europeia de *Estado* para as quatro partes do globo — e práticas epistêmicas — ao generalizar as visões europeias de *espaço, tempo e linguagem* para a orbe cujas primeiras imagens são desenhadas por cartógrafos europeus no século XVI.

O estudo dessa globalização política e epistêmica permite colocar em questão não apenas as marginalizações cognitivas oriundas da *exotização da alteridade*, mas ainda as marginalizações fundadas na *universalização de uma estrutura básica de organização do saber*, o que envolve, como mencionado, até mesmo as *concepções de tempo, espaço e linguagem*. Por isso, mesmo a abordagem em termos de pós-colonialismo é criticada por esses autores, na medida em que ela conteria ainda um aspecto de *sucessão temporal* entre a colonização e o que vem após (o colonial e o pós-colonial); ao invés disso, tais autores preferem trabalhar com o conceito de *descolonização*; uma descolonização das ferramentas conceituais básicas e, em geral, do nosso pensamento, o que permitiria, por um lado, provincializar o que se apresenta como um universal necessário e, por outro, reconstruir o poder conceitual das práticas cognitivas que foram marginalizadas

por esse processo de universalização. Não se trata simplesmente de superar o período moderno e colonial dando um passo adiante para o pós-moderno e o pós-colonial; é preciso, sobretudo, fazer uma biópsia de nossos conceitos para identificar as estruturas de marginalização que se reproduzem sistematicamente no interior de nossos modos de abordar o real, o que inclui a própria concepção de tempo. É preciso, assim, descolonizar, isto é, diagnosticar e combater os efeitos da colonização que se reproduzem no nosso modo de ver nós mesmos, os outros e o mundo (o horizonte espaço-temporal). Por isso, descolonial ou decolonial, e não pós-colonial<sup>2</sup>.

Ainda, utilizamos a expressão “Filosofia decolonial”, e não somente “estudos” ou “pensamento decolonial”, e esse emprego é proposital. Com efeito, parte do que está em questão aqui é justamente o que significa “Filosofia”; se a colonização tem um efeito duradouro sobre as estruturas mais básicas do saber e mesmo sobre as estruturas básicas da atribuição de significado (como a linguagem e as noções de espaço-tempo), e se a Filosofia é um estudo dessas estruturas mais fundamentais, então, o que está em questão aqui é também *o que é a Filosofia*. Ora, um estudo que busca: (1) mostrar que as estruturas básicas do saber e do real são particulares contingentes de um horizonte geocultural específico que se apresentam como universais necessários do todo global;

---

2 Há uma controvérsia na literatura em relação ao uso dos termos “decolonial” ou “descolonial”. Paulo Margutti (2018), em um excelente artigo, faz uma reconstrução do debate e sugere que o termo “descolonial” seja mais adequado, já que “decolonial” é um anglicismo (formado a partir do prefixo inglês *de-* ao invés de *des-*), sendo oriundo assim de uma “tradução colonizada” (p. 236). Catherine Walsh (2009), por sua vez, sugere que “decolonial” sem o “s” seja um neologismo que visa marcar a distinção com descolonizar no sentido político clássico (pp. 14–15). De nossa parte, consideramos ambos os argumentos importantes: pois reconhecemos tanto a necessidade de não reproduzir um erro na tentativa de combatê-lo (levantar a bandeira da descolonização do pensamento a partir de uma tradução anglocêntrica) quanto o imperativo de um novo conceito pelo qual se busca iluminar os efeitos da colonização sobre a estrutura básica do saber. Mesmo reconhecendo a importância da crítica de Margutti, consideramos importante ressaltar que as discussões em torno dos principais conceitos do pensamento decolonial se articulam em um cenário internacional em que múltiplas tradições culturais dialogam (o que inclui ex-colônias lusófonas, hispanófonas, anglófonas, francófonas) e criam conceitos a partir de uma mistura de línguas: assim, o termo amplamente utilizado em inglês “coloniality”, por exemplo, vem do termo cunhado por Aníbal Quijano em espanhol “colonialidad”, de modo que, no conceito “decolonialidade” (*decolonialidad* ou *decoloniality*), tem-se uma palavra construída a partir de um neologismo hispanófono (*colonialidad*) e de um prefixo anglófono (*de-*) – essa mistura de línguas não nos parece prejudicial; pelo contrário, cremos que ela é o efeito semiótico do fato de que os conceitos formulados no interior dessa tradição são fruto de uma circulação intercultural de ideias. Não evitaremos, assim, o uso do termo “decolonial” sem “s”. Estamos, contudo, abertos a reavaliações futuras.

e (2) mostrar que essas estruturas podem e devem ser repensadas em outros termos é um estudo filosófico, uma *Filosofia*<sup>3</sup>.

Pois bem, uma das estratégias fundamentais da Filosofia decolonial para diagnosticar e lidar com os efeitos da colonização sobre as estruturas básicas do ser e do saber é justamente aquilo que chamamos no início de “revolução copernicana”, isto é, um deslocamento do eixo de articulação e formulação das questões filosóficas básicas a fim de, por um lado, (a) iluminar as contingências geográficas, políticas, econômicas e culturais envolvidas na formulação das questões básicas do ser e do saber e, por outro, (b) reconstruir alternativas conceituais que nos permitam ver com outros olhos histórias, acontecimentos, pensamentos e conceitos básicos, a partir de um outro centro. Trata-se, assim, de fazer uma nova revolução copernicana, pela qual o eurocentrismo ptolomaico será substituído aos poucos por uma perspectiva em que todas as partes do globo são igualmente provincianas e, nesse sentido, têm direitos iguais, diante de um sol que está alhures. O objetivo de nossa apresentação é reconstruir as linhas gerais dessa revolução copernicana como um procedimento de reavaliação de três vetores centrais do saber: o Eu, o Outro e o Todo.

## O Eu: a invenção da identidade e sua relação com o poder

No dia 12 de outubro de 1492, Cristóvão Colombo chega a uma ilha desconhecida do outro lado do Atlântico; ele navega por outras ilhas próximas e volta para a Espanha. Ao chegar de volta no continente europeu, ele escreve uma carta para o rei Fernando II, na qual ele diz que chegou às “Índias”, onde encontrou ilhas “povoadas com gente sem número” e das quais “tomou posse”. Na sequência da carta, diz Colombo sobre as ilhas povoadas que encontrou:

À primeira que encontrei, nomeei San Salvador em comemoração a Vossa Alta Majestade, ao qual maravilhosamente tudo isto se deve; os índios a chamam de Guanahani; à segunda pus o nome de ilha de Santa Maria de Conceição; à

3 A palavra “pensamento” é certamente mais ampla e parece cobrir domínios da experiência humana mais amplos do que a palavra “filosofia”; optamos, contudo, juntamente com a tradição decolonial, por não abandonar o termo “filosofia”, a fim de explicitar que parte do que está em questão no interior dessa tradição é uma reavaliação das fronteiras do conceito de filosofia.

terceira, de Fernandina; à quarta, de Isabela; à quinta, de ilha Juana; e assim *a cada uma, um novo nome. [O grifo é nosso]* (James, 1930, p. 2)<sup>4</sup>

Assim, Colombo inicia sua carta ao rei, anunciando um acontecimento e enumerando dois atos seus que ele considera que devem ser informados ao rei. O *ato de tomar posse do território* (um ato político) e o *ato de nomear* (um ato epistêmico). Essa passagem revela, de modo paradigmático, a dimensão das transformações por vir. A primeira ilha foi nomeada San Salvador, em homenagem à Sua Alteza, e ela se chama San Salvador até hoje; no dia anterior, ela se chamava, como diz Colombo, Guanahaní. A partir daquele dia, os humanos que ali viviam não seriam mais habitantes de Guanahaní, ao menos não oficialmente; eles continuariam sendo originários de Guanahaní no seu imaginário, mas, para efeitos práticos e políticos, um novo sistema de poder estava se instalando ali, um sistema a partir do qual aqueles seres que ali moravam passariam a ser referidos como san-salvadorenhos. Ademais, os humanos de Guanahaní, doravante para propósitos oficiais san-salvadorenhos, são também identificados por um outro nome utilizado por Colombo: índios. O povo que ali habitava é o povo dos taínos, uma tribo pacífica da região, hoje quase completamente extinta. Eles não eram índios ou indianos. Mesmo assim: os taínos são apreendidos por Colombo como habitantes do lugar em que ele pensava estar, ele pensava estar nas Índias, portanto eles são índios; na carta de Colombo assim, em menos de três linhas, os *taínos de Guanahaní* são transformados nos *índios de San Salvador*. Uma nova entidade que, no dia 11 de outubro de 1492, não existia, mas passa a existir a partir do ato colombino de nomear.

Os taínos de Guanahaní, a partir daquele momento, ainda que eles não o soubessem, seriam progressivamente transformados nos habitantes de um novo mundo, de uma nova totalidade de sentido que estava sendo engendrada, um mundo no qual todo o seu entorno vai, aos poucos, se transformar; com efeito, além de terem sido transformados em índios, eles serão doravante habitantes de um mundo (1) apreendido no interior de um tempo linear segundo o qual aquele momento passará a ser referido como 1492 depois do nascimento de Jesus Cristo, ainda que eles desconhecessem completamente essa tradição; um mundo (2) no qual os taínos passarão a ser habitantes das Índias Ocidentais, ainda que eles estejam a leste, a oriente, da maior parte dos povos por eles conhecidos. Assim, a partir daquele momento, os taínos mudam de nome, mudam de tempo, mudam de espaço, mudam de sentido. Se o ato colombino de tomar posse

<sup>4</sup> Carta de 15 de fevereiro de 1493. O original desta carta foi perdido, mas há várias versões conservadas em latim, espanhol e italiano. O texto aqui traduzido segue a edição de James (1930, vol. i, p. 2).

daquelas terras seria eventualmente contestado e teria uma história de múltiplos conflitos cujo desfecho seria a independência política 300 anos mais tarde, resta que o ato colombino de nomear se consolidou — e os taínos de Guanahaní que viviam a leste e apreendiam o tempo de modo circular de acordo com suas próprias divindades são até hoje os *índios de San Salvador que habitam no Ocidente no ano de 2020 depois de Jesus Cristo*: um novo mundo estava sendo criado a partir do sistema semântico do qual Colombo era o vetor.

Mas isso não é tudo: no dia 23 de novembro de 1492, Colombo registra no seu diário o seguinte:

O Almirante navegou todo o dia para a terra, sempre para o sul. Sobre esse cabo se sobrepõe outra terra ou cabo, que também vai para o leste e que aqueles índios chamaram de Bohio. Diziam que era muito grande, que lá havia uma gente que tinha um olho na testa e outras [gentes] que eles chamavam de *canibais*, de quem demonstravam ter muito medo. (Colombo, 2001, p. 79)

Temos aqui a primeira ocorrência do termo “canibal” na tradição ocidental. Essa palavra não tem origem europeia e era usada pelos taínos para se referir a seus inimigos caribes. A palavra “canibal”, como sublinha Yobenj Chicangana-Bayona, vem de uma corruptela desse termo: caribe, caraíba, cariba, caniba, canibal (Chicangana-Bayona, 2009, p. 15). Essa palavra anteriormente utilizada para designar um povo habitante de um espaço geográfico, os caribes, passa a ser utilizada progressivamente para designar uma prática específica, a antropofagia.

Quando a primeira coletânea de ilustrações daquelas terras surgiu em 1505, inspirada em uma carta apócrifa de Américo Vespúcio, ela foi intitulada *Mundus novus*; nela foi incluída a primeira imagem de canibalismo nesse espaço que, dali em diante, seria consistentemente chamado de “Novo mundo”. Na imagem, vê-se um grupo de índios reunidos em torno de uma cabana; no centro da ilustração, há um corpo parcialmente desmembrado pendurado de uma corda e pendendo sobre uma fogueira; à esquerda desta, há um caldeirão, em torno do qual três mulheres estão reunidas, uma delas degusta um braço amputado, a outra segura uma perna desmembrada. Essa imagem teve um impacto fundamental sobre a apreensão dos habitantes daquelas terras no imaginário ocidental. A associação entre os habitantes do assim chamado “*Mundus novus*” e a prática do canibalismo será, a partir de então, uma constante.

O nome artificial “índios” passa a ser assim associado à imagem do canibalismo em função das ilustrações do *Mundus novus*: um *nome-imagem* (índios-antropófagos) ao qual se atribuía uma *posição geográfica* (Novo mundo)<sup>5</sup>.

Ironicamente, a consequência dessa associação entre nome-imagem-posição (índios-antropofagia-Novo mundo) é que os taínos, inimigos dos caribes de quem eles temiam as práticas antropofágicas, seriam doravante associados ao nome *índio*, o qual é ele mesmo associado à imagem dos canibais do Novo mundo, de modo que os taínos, que não eram antropófagos, seriam eles mesmos associados à prática que eles temiam. Essa *arapuca lógica* que fez dos taínos praticantes de algo que eles temiam logo fará com que todos os habitantes daquelas terras fossem associados em bloco a essa mesma prática. Taínos, mapuches, astecas, incas, apaches, guaranis, maias, pouco importa que eles não sejam praticantes de antropofagia; eles (1) foram reunidos dentro de um mesmo “pacote identitário”: *índios*; (2) esse pacote foi associado a uma imagem, a imagem de canibais, e (3) esta foi associada a uma posição no globo, a posição do assim chamado “Novo mundo”, de agora em diante, todos eles são, em bloco, associados à mesma imagem. *Uma falácia lógica começa a fazer história, uma falácia lógica começa a se converter em história*<sup>6</sup>.

Quando, a partir de 1540, multiplicam-se as discussões sobre a legitimidade da conquista e a ocupação do novo território, essa falácia com seu nome, imagem e posição geográfica já estava consolidada e não se perguntava mais sobre a legitimidade de chamar todos aqueles habitantes daquela região pelo mesmo nome e associá-los em

5 Para uma rica reconstrução desse processo de gênese de uma imagem dos habitantes do novo mundo, ver a excelente obra de Chicangana-Bayona citada acima (2009). O autor faz uma reconstrução detalhada da consolidação progressiva de uma iconografia dos habitantes dessas terras a que os europeus chegaram em 1492 (pp. 19-94).

6 Cabe notar que não se trata de localizar o centro do problema na mera lógica, no sentido da lógica aristotélica ou da lógica proposicional. Ao contrário, o ponto é mostrar contingências históricas ligadas a transformações de relações sociais e de poder, as quais conduziram às navegações e fizeram com que um grupo de exploradores recém-chegados a terras anteriormente desconhecidas tivesse o poder de atribuir um nome aos habitantes daquelas regiões, associar a eles uma imagem e uma posição geográfica – essa capacidade de atribuir nome-imagem-posição se funda em uma posição de força; as consequências, contudo, desses mecanismos de generalização reproduzem o problema num nível epistêmico a tal ponto que ela oblitera as raízes contingentes do mecanismo lógico-semântico que ela põe em movimento. Em outras palavras, a posição de força da perspectiva europeia faz com que a associação índio-canibal-Novo mundo se consolide; uma vez consolidada essa associação, ela se reproduz por si mesma como silogismo lógico falacioso: (1) x é um taino; (2) todo taino é índio; (3) todo índio é canibal; (4) logo x é canibal. As premissas ii e iii são falsas, mas elas se consolidam em função da posição de força do enunciador; uma vez tais premissas consolidadas, a falácia se reproduz por si mesma.

bloco à mesma prática; a questão agora era outra, a saber: haveria legitimidade a invasão e conquista de um território chamado de “Novo mundo”, povoado por habitantes chamados “índios”, cujas práticas são marcadas pela antropofagia? A arapuca lógica estava estabelecida, e os taínos seriam dali em diante antropófagos do Novo mundo cujo destino seria julgado do outro lado do globo em função de uma prática que eles mesmos temiam.

Assim, quando em 1544, o sacerdote, filósofo e jurista espanhol Juan Ginés de Sepúlveda publica o diálogo *Demócrates Segundo ou das causas da guerra justa contra os índios*, o nome “índios” já tinha se firmado como o modo de designação de toda uma grande quantidade de povos associados à prática da antropofagia, e é contra esses povos reunidos sob esse conceito ficcional que ele pretende demonstrar que se poderia legitimamente fazer a guerra. Valendo-se da autoridade de Aristóteles, Sepúlveda argumenta que haveria uma diferença entre homens naturalmente aptos para mandar e homens que nasceram para servir, e que seria *natural* que estes últimos obedecessem aos primeiros para o bem de todos, pois “o perfeito deve dominar o imperfeito; o excelente, o seu contrário”, e acrescenta que, se o imperfeito rejeita essa dominação, é legítimo submetê-lo *pela força*. Para provar que aqueles povos reunidos sob o pacote identitário “índios” deveriam ser *submetidos à força*, Sepúlveda afirma que dominá-los permitiria erradicar “as torpezas nefandas e o deplorável hábito de comer carne humana”, além de abrir espaço para a pregação do Evangelho. O frei da ordem dos Dominicanos, Bartolomé de las Casas, ao tomar conhecimento da obra de Sepúlveda, tenta evitar que o rei conceda à obra o selo real, o que lhe conferiria legitimidade e um maior raio de circulação. As múltiplas discussões em torno da publicação do texto de Sepúlveda encontram seu desfecho na famosa discussão pública entre Sepúlveda e Las Casas convocada pelo Rei em 1550, e que entrou para a história como a “Controvérsia de Valladolid”<sup>7</sup>.

Na discussão, Sepúlveda retoma seus argumentos do livro: a guerra contra os índios é justa, pois (1) eles são bárbaros por natureza como o atesta a injúria da antropofagia e (2) a guerra facilitaria a pregação da fé cristã, a qual os libertaria da idolatria de suas crenças. Em sua resposta, Las Casas avança uma distinção entre diferentes tipos de barbárie: (1) povos de hábitos e costumes estranhos aos nossos; (2) ausência de escrita e (3) falta de capacidade de autogoverno. O bispo faz então uma descrição dos povos

7 Para uma boa reconstrução filosófica da controvérsia de Valladolid, ver Gutierrez (2007).

indígenas (os quais ele conheceu bem por ter habitado muitos anos nas Américas) para mostrar que eles não são bárbaros no sentido 3, mas apenas no sentido 2, de modo que não era legítimo fazer-lhes a guerra.

Em nenhum momento Las Casas coloca a barbárie do conceito fictício “índios” *em questão*, mas ele busca deslegitimar a associação entre barbárie e “escravidão por natureza”, feita por Sepúlveda ao mostrar que os assim chamados “índios” seriam apenas bárbaros iletrados. Nós temos aqui uma espécie de estrutura antinômica, no sentido kantiano, em que ambos os lados da oposição podem se revelar falsos quando se lhes expõe o pressuposto comum, a saber: o pressuposto de que todos os habitantes daquela região podem ser reunidos sob o mesmo pacote identitário e associados univocamente à mesma prática.

Os quatro lados da falácia identitária estão assim constituídos: (1) um nome fictício associado à (2) imagem de uma determinada prática e, a (3) uma posição geográfica, é atribuída (4) uma escala de valores hierárquica — são inferiores (bárbaros). A explicação da inferioridade vai certamente variar: a ausência de letras; a falta de capacidade de autogoverno; posteriormente, ela será associada ao clima, à cor da pele, à estrutura óssea — seja qual for a explicação buscada, a falácia está formada: um pacote identitário é associado a uma imagem, a uma posição geográfica e a uma hierarquia de valores. O mundo ptolomaico tem suas arapucas lógicas. Quando a colonização se intensificou, um novo grupo de seres humanos passou a ser transportado à força para as novas terras; ele foi igualmente associado a um nome (*negros*), a uma imagem e a uma escala de valores. Dentro desse mundo em formação em que o pacote identitário “índios” é associado à barbárie, o pacote identitário “negros” será associado à escravidão, ao passo que os recém-chegados ibéricos se estabelecerão como produtores de poder e de identidades. Consolida-se, assim, aos poucos, uma estrutura de distribuição de poder que se articula em torno das falácias identitárias do mundo de Colombo: tal articulação entre identidade e poder é o que Aníbal Quijano chamou de “colonialidade do poder”<sup>8</sup>.

8 A expressão “colonialidade do poder” é empregada por Quijano pela primeira vez em 1992 (Quijano, 1992) e, desde então, desenvolvida em um verdadeiro conceito em textos como “*Colonialidad del poder: cultura y conocimiento en América Latina*” (1998). A colonialidade do poder é uma articulação entre essas novas categorias identitárias surgidas no processo colonizador e a legitimação do exercício do poder.

## O Outro: o problema do encobrimento

O acontecimento de 1492 marca, como vimos, o início de um processo de globalização não apenas de modos de exercício do poder como também de *modos de produção de significados*. Se existe uma economia política por trás da exportação institucional iniciada em 1492, existe igualmente uma economia semântica por trás de uma *exportação de modos de significar*. Aqueles que vão aos poucos monopolizar a produção de instituições e de riquezas vão monopolizar igualmente a produção de sentido.

Os efeitos dessa globalização de um modo de produção de significado são analisados por Enrique Dussel em uma série de conferências ministradas em Frankfurt em 1992 por ocasião do quinto centenário da chegada dos europeus ao Novo mundo. O nome dessas conferências é simbólico: *1492: O encobrimento do Outro* (1993). A tese central defendida por Dussel, como o nome já o indica, é que os povos que viviam nas terras alcançadas por Colombo em 1492 nunca foram descobertos, mas sim apreendidos sob um conjunto de conceitos do mundo dos colonizadores e, por conseguinte, encobertos na sua verdadeira alteridade. O Outro que ali estava foi encoberto por conceitos do mundo que ali chegavam com as caravelas: pensemos nos taínos de Guanahaní, encobertos sob a máscara “índios de San Salvador”.

A fim de compreender verdadeiramente o que foi esse processo de encobrimento, é preciso colocar em questão esse mundo ptolomaico em que toda a produção de sentido, significado, identidades, diferenças, totalidades, se faz a partir do mesmo centro; é preciso desestabilizar esse centro, evidenciar sua contingência, sua fragilidade, suas limitações, mostrar como a pressuposição desse centro distorce fenômenos, torna-os dificilmente explicáveis; é preciso desconstruir o mundo ptolomaico, remetendo-o à sua própria contingência; é preciso uma *revolução copernicana*. Mas o que seria uma revolução copernicana nesse caso? Para Dussel, seria reconstruir o processo do choque entre o mundo de Colombo e o mundo dos locais, tanto da perspectiva de um como da perspectiva do outro. Trata-se, assim, de repensar o processo deslocando o centro produtor de significados de um mundo para outro, o que evidenciaría as múltiplas distorções oriundas da submissão semiótica de um mundo pelo outro.

Como vimos na primeira parte de nosso argumento, o mundo de Colombo opera como um centro produtor de significados que apreende os territórios explorados como um novo espaço no interior do qual ele atribui nomes, identidades, papéis, os quais se

remetem uns aos outros dentro de um horizonte de significação que vai aos poucos surgindo como um Novo mundo composto por índios canibais; esse mundo é um mundo inventado como um anexo do centro de produção de significado do mundo ptolomaico de Colombo. Para os indígenas que ali estavam, esse processo é apreendido de outro modo, e o que a revolução copernicana busca fazer é justamente apreender esse outro modo ao inverter as posições do Eu e do Outro.

Se o primeiro momento da história que se inicia em 1492 ocorre no mundo de Colombo como um processo de construção de uma nova totalidade de sentido e, assim, de *invenção de um novo mundo*, esse processo é apreendido por algumas coletividades locais, como os astecas, por exemplo, como uma parusia, isto é, como o momento que marca a chegada de novos deuses<sup>9</sup>. Como se sabe a partir de diferentes fontes, muitas coletividades indígenas apreenderam os recém-chegados como deuses que, transportados em suas casas flutuantes (os navios), anunciam o advento de uma nova era. Uma anedota de Lévi-Strauss ilustra bem esse ponto de Dussel: o antropólogo que viveu no Brasil por muitos anos conta que, se a grande dúvida dos ibéricos no seu primeiro contato com o indígena era examinar se eles tinham alma, uma pergunta oriunda da estrutura fundamental de atribuição de sentido do mundo medieval, a grande dúvida dos indígenas em relação aos recém-chegados era se eles tinham corpo, pois os recém-chegados foram apreendidos como deuses, de modo que não estava claro se eles eram ou não perecíveis (Lévi-Strauss, 1952) — além disso, como argumenta Eduardo Viveiros de Castro (2015), dentro da estrutura fundamental de atribuição de sentido daqueles povos, a alma é onipresente, de modo que não faria sentido perguntar se os recém-chegados tinham alma (pp. 25-26). Essa apreensão distinta explica por que, de um lado, o outro (do Eu ibérico) foi apreendido como um inferior cujo valor estava em xeque; ao passo que, do outro lado, o outro (do Eu indígena) foi apreendido como um divino cujo valor nunca esteve em questão. Duas estruturas de significação distintas, dois modos de apreensão da alteridade distintos.

A esse primeiro momento do desencontro de 1492, sucede o momento em que o mundo de Colombo se apreende como descobridor de um Novo mundo, o momento do *descubrimiento*. O que o mundo de Colombo não percebe é que aquilo que está sendo descoberto como novo — o continente americano povoado por índios

9 Essa apreensão dos europeus no registro da parusia é reconstruída por Dussel (1993, pp. 119-131) a partir de uma análise das relações entre o governante da cidade de Tenochtitlán, Montezuma, e o conquistador espanhol Hernán de Cortés.

canibais — é um mundo inventado; *aquilo que o mundo de Colombo descobre é, na verdade, o modo como o próprio mundo de Colombo produziu uma totalidade de sentido que ele apreende como nova*, e esse movimento de apreensão do produzido como novo marginaliza o previamente existente. O mundo de Colombo atua como uma espécie de idealismo berkeleyano *avant la lettre*, o que não era percebido antes de 1492 não existia, ao ser percebido em 1492 passa a existir como novo, como o inexistente que passou a existir, como um novo mundo a ser descoberto: *em uma palavra, ser é ser percebido, percebido pelo mundo de Colombo, percebido pelo mundo ptolomaico*. Quando se inverte o centro a partir do qual a experiência se constrói, essa suposta descoberta é apreendida por diversos grupos locais como uma verdadeira *invasão*. Com efeito, os locais, ao perceberem que os recém-chegados não eram deuses e não tinham nenhum interesse por suas oferendas e cerimônias de boas-vindas, mas que buscavam antes escravizá-los e explorar suas terras, perceberam que os deuses das casas flutuantes eram humanos de armas fumegantes, e que a *parusia divina* era, na verdade, uma *invasão humana*.

A partir desse momento de revelação, ocorre uma *guerra de conquista* pela qual o mundo de Colombo vai entrar em conflito com os povos indígenas e buscar fazer valer a força material daquilo de que os indígenas não dispunham: ferro e cavalos. Os conflitos multiplicam-se, e os indígenas respondem à guerra de conquista pela organização de movimentos de resistência que se multiplicam entre povos como os incas, os astecas, os caribes, os taínos, os tupinambás e tantos outros. Ao tomarem consciência do processo de conquista, os povos locais organizaram a *resistência* com os meios de que dispunham.

Dada a superioridade material de um lado sobre o outro, o resultado do conflito era inevitável. E é a partir desse desfecho que se inicia o processo de colonização. Mas o que é a colonização? “Colonização” é um termo que deriva da palavra latina “*colere*”, que significa cultivar, semear, lavrar; por isso, o lavrador é também chamado de colono, aquele que cultiva a terra, que semeia, que lavra, que *coloniza*. Ora, aquilo que foi colonizado a partir da vitória de um mundo sobre o outro não foram simplesmente as terras que ali estavam, foram também os humanos, seus modos de organização social, de preservação da vida, de produção de sentido, seus modos de existir — *o seu mundo da vida*. Dussel emprega a expressão “mundo da vida” no sentido que foi usada por Edmund Husserl e que significa, *grosso modo*, o mundo pré-teórico no interior do qual as atribuições de sentido mais básicas são realizadas.

Pensemos assim: todos nós nascemos e nos constituímos no interior de um espaço básico de atribuição de sentido; em casa, tomamos consciência aos poucos de um espaço composto por itens ligados aos alimentos (panelas, talheres, pratos, geladeira), itens ligados à limpeza (panos, rodo, vassoura, torneiras, chuveiro), itens ligados à imagem dos pais (lápis, papéis, canetas, instrumentos de trabalho); do mesmo modo, fora de casa, na escola, entra-se em contato com itens que adquirem sentido em função de outras atividades (salas de aula, cantinas, bibliotecas, locais de lazer). Esse espaço básico de atribuição de sentido diz respeito igualmente ao modo como tomamos consciência de nós mesmos, pois aprendemos a pensar em quem somos em função dos modos de existência que estão disponíveis no interior do nosso espaço de atribuição de sentido — ser trabalhador, ser estudante, ser ferreiro, carpinteiro, biólogo, engenheiro, mas também ser irmão, irmã, filha, filho, esposa, marido; todos esses são os modos de ser no interior do qual nós vamos aos poucos negociando a apreensão e determinação de quem somos.

Esse mundo de panelas, pratos, canetas, papéis, livros, cantinas, biólogos, carpinteiros, esposas, maridos, esse mundo é um mundo pré-teórico e é completamente distinto do mundo pré-teórico indígena — o mundo de panelas, livros, cantinas, esposas e engenheiros simplesmente não faz sentido no mundo pré-teórico indígena. No interior do mundo pré-teórico indígena, a consciência se constitui dentro de um espaço básico de atribuição de sentido constituído por rios, florestas, peixes, pássaros, animais ferozes, deuses, espíritos da floresta; espaço no interior do qual a própria subjetividade se constitui em função dos modos de existência disponíveis: ser guerreiro, ser xamã, ser caçador, ser cacique, ser cunhado, ser do mesmo clã; trata-se de um outro modo básico de atribuição de sentido. Pois bem, a colonização é um processo pelo qual um mundo pré-teórico vai sendo aos poucos controlado, dominado e, eventualmente, substituído pelo outro. O que se planta e se cultiva nesse processo não são apenas itens a serem consumidos, o que se planta ali são novos modos de ser, novos modos de viver e de reproduzir a existência. O que a colonização coloniza não é simplesmente a terra, mas o mundo da vida; e o que ela cultiva não são alimentos, mas subjetividades. Ela planta e colhe novos modos de ser sujeito, novos modos de ser.

Nesse quarto momento, a revolução copernicana nos permite ver que esse processo de cultivo de subjetividades pelo qual um novo mundo da vida se estabelece é igualmente um processo de destruição do mundo da vida precedente e, portanto, um processo que é apreendido da perspectiva de muitos dos povos locais como um *processo apocalíptico*,

um processo pelo qual o mundo como totalização pré-teórica do sentido que existia ali anteriormente vai sendo desintegrado e destruído em função da marginalização dos locais de suas posições de produção de significado<sup>10</sup>. A vida, o mundo pré-teórico da vida, vai aos poucos perdendo sentido; não é uma surpresa que o suicídio coletivo seja até hoje uma prática comum entre os indígenas diante dos colonizadores do mundo da vida: colonização essa que nem sempre se percebe como tal, pois a contraparte da invenção da identidade é o *encobrimento da alteridade*.

## O Todo: a questão do lado oculto

O processo de globalização do mundo pré-teórico é igualmente um processo de globalização do mundo teórico; a universalização de um modo de produção de sentido é, aliás, precisamente o que torna possível a universalização de um modo de compreensão do saber. Essa globalização de um modo de produção do saber é reconstruída por Walter Mignolo em seu livro *O lado mais escuro do Renascimento*, que explora justamente o lado oculto da primeira modernidade (1995). A tese fundamental de Mignolo é: (1) que o século XVI é o momento em que um modo paradigmático de apreensão dos três vetores fundamentais do conhecimento — a linguagem, o tempo e o espaço — é estabelecido e universalizado; e (2) que essa universalização faz com que compreensões alternativas desses três vetores e, portanto, compreensões alternativas do saber, sejam aos poucos obliteradas em um espaço de invisibilidade, em um *lado oculto*.

O lado oculto da primeira globalização é algo que, mais uma vez, só pode ser apreendido através de um movimento similar ao que Dussel chamou de revolução copernicana, pois é apenas quando se adota o ponto de vista dos povos que não ocupam a posição de centro produtor de sentido que se apreende a dimensão dos efeitos dessa globalização de uma compreensão determinada da linguagem, do tempo e do espaço. E essa é precisamente a estratégia de Mignolo, que, ao invés de examinar as diferentes concepções de linguagem no interior do espaço europeu no século XVI (abordagem ptolomaica), vai explorar o uso que foi feito das *gramáticas* (e assim de uma concepção da linguagem) no processo colonizador (deslocamento do centro de análise).

10 Pode-se falar aqui em uma espécie de expropriação das posições de produção de sentido, o que sublinha simultaneamente o débito e a originalidade de Dussel em relação aos trabalhos de Karl Marx. Por um lado, trata-se de compreender um mecanismo de totalização que gera sistematicamente exclusões como faz o autor alemão em sua análise da gênese do *Capital*; por outro lado, esse mecanismo de totalização operante no nível econômico opera igualmente no nível semântico, pois, no caso da colonização, não se trata apenas de uma exclusão econômica, mas também de uma exclusão epistêmica.

Esse deslocamento é o que permite a Mignolo identificar, nas primeiras gramáticas vernáculas de língua espanhola publicadas no fim do século xv e no início do século xvi, a clara consciência de que a língua escrita é o veículo de expressão da lei, e que o ensino da gramática é o ensino do instrumento pelo qual os novos povos conquistados podem entender a lei a ser instaurada. Em outras palavras, existe uma relação constitutiva entre a linguagem escrita e o estabelecimento da lei. A partir dessa constatação, o autor argentino argumenta que o século xvi foi, em função da intensificação do processo colonizador, um período marcado pela exportação de instituições jurídicas através da palavra escrita; esse processo foi acompanhado por um processo de exportação da religião do Livro (Bíblia), na qual a palavra escrita funciona igualmente como o vetor da lei divina. Esse movimento, que faz da palavra escrita o vetor de exportação da lei humana e da lei divina, é o motor do estabelecimento progressivo de uma Filosofia da linguagem que prioriza a escrita sobre a fala.

Tal processo conduz a uma canonização do livro, que passa a ser compreendido como o depositário por excelência da verdade, o que conduz à consolidação de uma determinada concepção de escritura que prioriza a escrita alfabetica, em detrimento de outras compreensões alternativas (como os ideogramas, a pintura, os quipus incas — um conjunto de cordas de algodão cuja disposição permite a preservação e transmissão de histórias). Do mesmo modo, isso faz com que a leitura seja apreendida como uma decifração de palavras por oposição a compreensões alternativas da leitura, como a decodificação de imagens ou de acontecimentos no mundo (ler um acontecimento, ler as estrelas etc.). Em função desse processo, consolida-se aos poucos uma imagem do conhecimento e da verdade que é intrinsecamente conectada ao livro e à letra escrita. Essa concepção da linguagem tem, por efeito colateral, a formação de hierarquias cognitivas em que o saber de um povo vai ser avaliado por sua capacidade de manejar o sistema de signos priorizados pelo mundo de Colombo. Assim, a globalização de um modelo de concepção da linguagem oriundo do mundo judaico-cristão tem efeitos sobre o modo como outros povos são vistos e apreendidos do ponto de vista cognitivo<sup>11</sup>.

Essa priorização da escrita sobre a fala tem por consequência a compreensão da preservação e registro da memória como algo constitutivamente ligado à letra escrita. A associação entre registro da memória e escrita conduz à consolidação progressiva de

11 Essa reconstrução da consolidação de uma Filosofia da linguagem no interior da qual a escrita adquire uma prioridade sobre a fala é feita por Mignolo na primeira parte de seu livro, intitulado "A colonização das línguas".

uma imagem da história como algo que depende fundamentalmente da escrita. Isso faz com que o relato aceito como relato fidedigno dos povos sem escrita alfabetica seja um relato que deve necessariamente ser produzido por povos com escrita alfabetica. Em outras palavras, a memória e história desses povos será doravante registrada e contada por aqueles que dispõem do sistema alfabetico, e que se tornarão assim os porta-vozes da história e do sentido dos acontecimentos e das memórias de outros povos.

Isso significa que as memórias dos povos sem escrita alfabetica se converterão em um acontecimento no imaginário de outro povo, de modo que eles mesmos serão aos poucos convertidos em personagens de uma outra memória. Os dados mnemônicos daquilo que foi chamado de “Novo mundo” serão doravante apreendidos e organizados dentro do sistema mnemônico do mundo que produziu aquele espaço como um horizonte de significação *novo*. Esses dados mnemônicos do Novo mundo só adquirem sua consistência epistêmica, suas múltiplas remissões de sentido que fazem com que aquele espaço seja semanticamente consistente e possa produzir seus discursos com pretensão de verdade, a partir do espaço epistemológico do colonizador. A expropriação do sentido conduz, naturalmente, à expropriação das possibilidades de dizer a verdade; a verdade do mundo indígena passará a ser apreendida como algo que só se desvela no interior do modo europeu de apreensão e organização dos dados mnemônicos. A globalização de um modo de lidar com a memória gera, assim, a marginalização de outros modos de produção da história e da verdade<sup>12</sup>.

Finalmente, consolida-se, igualmente no século XVI, um modo determinado de apreensão do espaço em relação direta com o modo como o mundo de Colombo vai construir os primeiros mapas. A construção dos mapas envolve um aprimoramento do instrumental geométrico de representação do globo. Esse processo vai conduzir, segundo Mignolo, a uma priorização progressiva do espaço geométrico sobre algo que poderia ser designado como espaço existencial — isto é, não um espaço apreendido como a forma da exterioridade estudada pela geometria, mas o espaço cujos traços fundamentais são o *lugar* e suas múltiplas relações com a *proximidade* e a *distância*.

Essa concepção do espaço como um lugar a partir do qual o perto e o longe são concebidos é o que permite compreender, sugere Mignolo, as múltiplas incompreensões entre o missionário cristão Matteo Ricci e os mandarins chineses a quem ele apresentou

12 Esses efeitos da colonização das línguas sobre os modos de apreensão do tempo são reconstruídos por Mignolo na segunda parte de seu livro intitulado “A colonização da memória”.

em 1570, em sua expedição à China, um dos primeiros mapas do globo terrestre<sup>13</sup>. Os mandarins chineses não podiam aceitar aquele mapa que marginalizava a China no canto superior direito do globo, afastada do centro que é onde ela deveria estar. Se Ricci toma essa resistência como um sinal do etnocentrismo chinês, o que ele não percebe é que o seu próprio mapa é igualmente um exemplo de um mapa cujo centro é estabelecido em função das contingências históricas e culturais do povo que produziu aquele mapa — o povo que pôs o mundo de Colombo no centro<sup>14</sup>.

A priorização do espaço geométrico sobre o espaço existencial contribui para a obliteração do conjunto de decisões políticas, históricas e culturais que estão por trás da construção do espaço a partir daquele centro específico, em relação ao qual todos os demais espaços serão posicionados. Esse processo de obliteração das contingências por trás da representação do espaço contribui igualmente para a naturalização de outras contingências, como, por exemplo, a associação das terras exploradas por Colombo à imagem do Novo mundo, apreendido, desde as primeiras cartas cosmográficas da orbe, como *quarta parte* do globo. Essas designações temporais “novo” e “quarta parte” (quarta parte a ser “descoberta”) manifestam, aliás, algo que já estava latente na construção de uma narrativa mnemônica unificada a partir do mesmo sistema de organização da memória oriundo do mesmo centro de produção de sentido: a apreensão dos diferentes espaços como distintas manifestações temporais. Com efeito, o que torna possível a apreensão daquele espaço explorado por Colombo como o espaço do Novo mundo, ou da quarta parte do globo, é o sistema referencial no interior do qual diferentes dados espaciais são organizados no interior de um mesmo sistema temporal, sistema esse que é apreendido, em função da tradição judaico-cristã como um sistema linear (que conduz da criação ao juízo final); a partir desse sistema, as diferenças espaciais serão apreendidas como manifestações do atraso ou do avanço, como *manifestações espaciais do tempo linear*.

Assim, uma Filosofia da linguagem que eleva a grafia acima da oralidade tem um efeito fundamental sobre a compreensão da escrita do tempo (historiografia) e da escrita do espaço (cosmografia) — o que impacta, por sua vez, a formação progressiva de um processo de totalização espacial, temporal e semântico; processo pelo qual surge, aos

13 Para uma reconstrução completa desse episódio, ver Mignolo (1995, pp. 219-226).

14 Os desdobramentos da nova concepção de linguagem em relação ao espaço são explorados por Mignolo na terceira e última parte do livro intitulada “A colonização do espaço”.

poucos, um lado oculto oriundo dos múltiplos efeitos de marginalização cognitiva pelos quais o espaço, o tempo e o sentido de tantos mundos vai sendo ocultado. *A nova revolução copernicana é uma estratégia para tentar recuperar esses sentidos e, em geral, para tentar recuperar nosso sentido.*

## Conclusão

A revolução copernicana proposta pela Filosofia decolonial permite, assim, iluminar o processo de globalização da produção do significado, a globalização de um mundo pré-teórico, em que (1) se articulam identidade e poder (colonialidade do poder) e cuja contraparte é um (2) uma obliteração progressiva da alteridade (encobrimento do outro); essa globalização do mundo pré-teórico (1 + 2) torna possível (3) a globalização de um mundo teórico fundado em uma compreensão específica dos vetores fundamentais do saber cuja universalização engendra uma dimensão oculta da totalidade espacial, temporal e semântica visível (lado oculto). A revolução copernicana nos permite ver os mundos em que o eu produtor de significados, o outro instigador da produção e o todo engendrado são outros. Seu objetivo é permitir que adotemos perspectivas capazes de deslocar o centro produtor de significados e explorar os efeitos de tais deslocamentos sobre o horizonte de constituição de sentido. Tal deslocamento permite colocar em questão não apenas generalizações falaciosas como “índios”, “canibais” ou “bárbaros”, como ainda questionar todo o sistema de produção de sentidos, o que inclui as noções de espaço, tempo e mesmo as categorias mais básicas do saber, como mostrou recentemente Eduardo Viveiros de Castro em suas *Metafísicas canibais*. A contribuição da nova revolução copernicana é mostrar que assim como o homem não é o centro cosmológico do universo, tampouco o Ocidente é o centro epistêmico do saber, pois, diante do sol que está alhures, somos todos igualmente pequenos e igualmente grandes.

## Referências

- Chicangana-Bayona, Y. (2009). *Imagens de canibais e selvagens do novo mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)* (Marcia Aguilar Coelho, trad.). Campinas, Brasil: Editora Unicamp.
- Colombo, C. (2001). *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM.

- Dussel, E. (1993). *1492: O encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade* (Jaime Classen, trad.). São Paulo, Brasil: Vozes.
- Gutierrez, J. L. (2007). *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie.
- James, L. C. (1930). *Selected Documents Illustrating the four Voyages of Columbus*. England: The Hakluyt Society.
- Kant, I. (2001). *Critica da razão pura* (Manuela dos Santos e Alexandre Morujão, trads.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lévi-Strauss, C. (1987 [1952]). *Race et histoire*. Paris: Editions Gallimard, Folio Essais.
- Margutti, P. (2018). Filosofia e pensamento descolonial. *Sapere Aude*, 9(18), 223-239.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: University of Michigan Press.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Peru Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (1998). Colonialidad del poder: cultura y conocimiento en América Latina. *Ecuador Debate*, 44, 227-238.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? Em C. Nelson e L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture Urbana* (pp. 271-313). Illinois: University of Illinois Press.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo: N-1 edições.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.



# Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada\*

*Fecha de entrega: 9 de octubre de 2019  
Fecha de evaluación: 30 de noviembre de 2019  
Fecha de aprobación: 1 de diciembre de 2019*

*Jaime Villanueva Barreto\*\**

## Resumen

Al plantear la necesidad de renovar la filosofía latinoamericana, el P. Juan Carlos Scannone (1931-20019) destacó la importancia de la noción de inculturación. Tal concepto refiere a la integración que se produce entre las múltiples culturas en términos de igualdad y respeto. Para que se produzca la inculturación se requiere que las características propias de la cultura sean recogidas por una nueva filosofía. El modelo de inculturación que propone Scannone emerge de las propias experiencias culturales de los pueblos y es aplicable a la filosofía y la teología latinoamericanas para que puedan tener rasgos característicos de las culturas a las que pertenecen. La categoría fundamental de la filosofía inculturada propuesta por Scannone es la de la sabiduría popular que media entre la cultura, la religiosidad, los símbolos y las

---

\* Para el P. Juan Carlos Scannone, In Memoriam. Texto de investigación personal sobre P. Juan Carlos Scannone y sus principales ideas filosóficas. En esta ocasión profundiza sobre la noción de inculturación.

Citar como: Villanueva Barreto, J. (2020). Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 39-62. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5525>

\*\* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor asociado del Departamento Académico de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro de la Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Intercultural y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Autor del libro *La fenomenología como Afirmación de un Nuevo Humanismo* (Lima, 2014). Correo electrónico: jvillanuevabarreto@gmail.com

narrativas populares, por un lado, y el pensamiento filosófico, por el otro. El objetivo de este artículo es mostrar la imbricación entre la sabiduría popular y su raigambre en el mundo de la vida, ya que con ella se construyen los símbolos culturales que determinan el comportamiento e historia de los pueblos. Para esto procederemos en cinco tiempos: primero, a modo de introducción, expondremos el papel que juega la inculturación en la filosofía latinoamericana. En segundo lugar, veremos la aplicación de esta en la teología, en la que ya se empieza a esbozar la relación de la sabiduría popular con el mundo de la vida en la producción de símbolos. En tercer lugar, examinaremos la crítica de Scannone a la noción misma de inculturación y su propuesta de un “nosotros”, un “estar” y la “mediación simbólica”. En un cuarto momento, veremos cómo en la dimensión ética e histórica de la filosofía confluye la imbricación entre estas nociones y el mundo de la vida popular del que nos habla Scannone. Finalmente, a partir de una aproximación descriptiva, primero, y reconstructiva, después, de la propuesta scannonianas de la inculturación, proponemos una suerte de teoría del reconocimiento que hunde sus raíces en el mundo de la vida o “nosotros inclusivo”.

**Palabras clave:** inculturación, Scannone, filosofía latinoamericana, filosofía intercultural, mundo de la vida.

### Juan Carlos Scannone and the Debate with Incultured Philiosophy

## Abstract

In raising the need for the renewal of Latin American philosophy, Fr. Juan Carlos Scannone (1931-2019) highlights the importance of the notion of inculturation. This concept refers to the integration that occurs between multiple cultures in terms of equality and respect. In order for inculturation to take place, it is necessary for the characteristics of culture to be gathered together by a new philosophy. The inculturation model proposed by Scannone emerges from the peoples' own cultural

experiences, and is applicable to Latin American philosophy and theology so that they can have characteristic features of the cultures to which they belong. The fundamental category of inculturated philosophy proposed by Scannone is that of the popular wisdom that mediates between popular culture, religiosity, symbols, and popular narratives, on the one hand, and philosophical thinking on the other. The objective of this article is to show the overlap between popular wisdom and its roots in the World of Life, since it is with popular wisdom that the cultural symbols which determine the behavior and history of the peoples are constructed. We will proceed in five stages: first, by way of introduction, we will expound on the role that inculturation plays in Latin American philosophy. In the second place, we will see its applicability to theology, in which the relationship of popular wisdom with the world of life in the production of symbols is already being outlined. Third, we will examine Scannone's criticism of the very notion of inculturation and its proposal of a "we", a "being", and "symbolic mediation." In a fourth moment, we will see how it is that in the ethical and historical dimension of philosophy the overlap between these notions and the popular World of Life of which Scannone speaks comes together. Finally, based on a first descriptive and reconstructive approach after the scannonian proposal of inculturation, we propose a kind of theory of recognition that has its roots in the World of Life or the "inclusive we".

**Keywords:** inculturation, Scannone, latin american philosophy, intercultural philosophy, World of Life.

## Introducción

La filosofía inculturada surgió en Argentina de la mano del P. Juan Carlos Scannone como una aproximación crítica a la filosofía de la liberación latinoamericana. Precisamente, al plantear la necesidad de renovar tal filosofía, Scannone destaca la importancia de la noción de inculturación. Tal concepto refiere a la integración que se produce entre las múltiples culturas en términos de igualdad y respeto. Para que se produzca la inculturación se requiere que las características propias de la cultura sean recogidas por una nueva filosofía.

El modelo de inculcación que propone Scannone emerge de las propias experiencias culturales de los pueblos, y es aplicable a la filosofía y la teología latinoamericanas para que puedan tener rasgos característicos de las culturas a las que pertenecen. Para Scannone, la filosofía debe tener un carácter universal, pero es necesario que se forme desde cada particularidad; así, por ejemplo, nos dice que en América Latina debemos hablar de filosofía en perspectiva latinoamericana para que se puedan entender los conflictos y problemas de esta parte del globo.

Para esto, es necesario considerar la importancia que tiene la sabiduría popular y su raigambre en el mundo de la vida, ya que desde ella se construyen los símbolos culturales que determinan el comportamiento e historia de los pueblos. Del mismo modo, el sujeto de la sabiduría popular, de la cultura y, por ende, de la filosofía inculcada, es el pueblo. Es en este donde se constituye toda la realidad histórica de una cultura y donde debe surgir la transformación de la filosofía latinoamericana.

En este trabajo se intentará mostrar cómo nuestro filósofo planteó ciertos métodos que no son adecuados para llegar a una filosofía inculcada y, al considerar lo que se requiere, propone un método que es el adecuado para esto. Luego, se explicará la dimensión ético-histórica de la filosofía, en donde se señala que la filosofía está situada en una determinada realidad histórica, entonces va a poder contribuir al cambio de la situación. Esto debe tener en una especial consideración a la filosofía de la liberación, puesto que es necesario que el filósofo latinoamericano esté comprometido con erradicar la opresión y alcanzar la liberación. Por último, se encuentra el reconocimiento del otro, ya que al hablar de la multiplicidad de culturas que se encuentran en el continente latinoamericano se debe también desarrollar la importancia que tiene la existencia de un diálogo intercultural que fomente el enriquecimiento de estas culturas. Asimismo, tiene importancia en este punto la globalización, puesto que es un fenómeno que tiene un gran impacto en lo que refiere a las particularidades propias de cada cultura. Scannone considera de gran importancia que se produzca una constante comunicación entre las diversas culturas para que, de este modo, puedan contribuir a su enriquecimiento mutuo.

Según Scannone, se debe presentar en la filosofía y la teología un nuevo pensamiento filosófico que esté marcado por la inculcación, esto se refiere a que se tomen las características culturales propias de un pueblo para la correcta realización de una filosofía y una teología latinoamericanas. Para Scannone, este es el modelo que se debe

seguir para que se produzca la renovación que se requiere tanto en la filosofía como en la teología del continente.

Desde las épocas coloniales, la filosofía latinoamericana ha estado sesgada y producida de acuerdo a Europa occidental. La inculturación permite que la filosofía tenga las características propias de la cultura latinoamericana, pues debe ser a partir de ella que se produzca la misma. Implica el reconocimiento de la especificidad de los modos de vida y de la cultura latinoamericana en el debate filosófico, de ahí que nuestro autor hable no tanto de la filosofía latinoamericana, sino de la filosofía en perspectiva latinoamericana. Esta formulación le permite reconocer la especificidad propia de Latinoamérica sin que por esto se caiga en un particularismo relativista. Es decir, para Scannone la filosofía sigue siendo universal en tanto se reconozcan las diferentes perspectivas o voces que la integran. En suma, podemos entender a la inculturación como la integración de lo otro desde lo mismo.

## **Filosofía latinoamericana e inculturación**

El sujeto de la sabiduría popular, de la cultura y, por ende, de la filosofía inculturada, es el pueblo. Es en el pueblo donde se constituye toda la realidad histórica de una cultura y desde donde debe surgir la transformación de la filosofía latinoamericana. Juan Carlos Scanonne plantea ciertos métodos que no son adecuados para llegar a una filosofía inculturada y, al considerar lo que se requiere, propone un método que es el adecuado para esto. Luego se explicará la dimensión ético-histórica de la filosofía, en donde se señala que ésta en la medida que se encuentre situada en una determinada realidad histórica, entonces podrá contribuir al cambio de la situación de aparente subordinación en la que encuentra. Esto debe tener en una especial consideración a la filosofía de la liberación, puesto que es necesario que el filósofo latinoamericano esté comprometido con erradicar la opresión y alcanzar la liberación. Por último, se encuentra el reconocimiento del otro, ya que al hablar de la multiplicidad de culturas que se encuentran en el continente latinoamericano, se debe también desarrollar la importancia que tiene la existencia de un diálogo intercultural que fomente el enriquecimiento de estas culturas. Asimismo, tiene importancia en este punto la globalización, puesto que es un fenómeno que tiene un gran impacto en lo que refiere a las particularidades propias de cada cultura. Scannone considera de gran importancia que se produzca una constante comunicación entre las diversas culturas para que, de este modo, puedan contribuir a su enriquecimiento mutuo.

Según Scannone, se debe presentar en la filosofía y la teología un nuevo pensamiento filosófico que esté marcado por la inculturación. Esto significa que se tomen las características culturales propias de un pueblo para la correcta realización de una filosofía y una teología latinoamericana. Para Scannone, este es el modelo que se debe seguir para que se produzca la renovación que se requiere, tanto en la filosofía como en la teología del continente.

Desde las épocas coloniales la filosofía latinoamericana ha estado sesgada y producida de acuerdo a Europa occidental. La inculturación permite que la filosofía tenga las características propias de la cultura latinoamericana, pues debe ser a partir de ella que se produzca la misma. Implica el reconocimiento de la especificidad de los modos de vida y la cultura latinoamericana en el debate filosófico, de ahí que nuestro autor hable no tanto de la filosofía latinoamericana, sino de la filosofía en perspectiva latinoamericana. Esta formulación le permite reconocer la especificidad propia de Latinoamérica sin que por esto se caiga en un particularismo relativista. Es decir, para Scannone la filosofía sigue siendo universal en tanto se reconozcan las diferentes perspectivas o voces que la integran. En suma, podemos entender a la inculturación como la integración de lo otro desde lo mismo.

Lo que se busca, según Scannone, es una filosofía inculturada que tenga validez universal pero que esté pensada desde América Latina, teniendo en cuenta su historia, situación social y cultura para poder resolver los problemas teóricos y prácticos que surgen en el continente. Scannone, para poder desarrollar lo que debe ser la filosofía latinoamericana, se centra en la compresión de la sabiduría de los pueblos, es decir, la sabiduría popular<sup>1</sup>. Para esto, es necesario comprender que para él la categoría de pueblo refiere a un

[...] sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura, y de esperanzas y proyectos históricos comunes [...] sobre todo, los llamados “sectores populares” (pobres, trabajadores y no privilegiados) quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia

1 “La filosofía puede y debe explicitar y articular conceptualmente dicha sapiencialidad, en servicio del aporte filosófico universal de América Latina [...] la sabiduría popular [...] no se encuentra ante todo en la filosofía académica elaborada, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar [...] los llamados sectores populares [...] guardan mejor los valores básicos de nuestra propia cultura y la memoria de nuestra historia” (Scannone, 1990c, p.18).

y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto. (Scannone, 1990c, p. 18)

Scannone dice que el sujeto de la sabiduría popular es un “nosotros”, un sujeto comunitario denominado como pueblo; viene a ser una comunidad orgánica donde cada miembro tiene una función y tarea específica distinta. Debido a que es una comunidad no hay un privilegio exclusivo y excluyente, sino que se da una participación de todos los integrantes, se debe resaltar que el pertenecer a un pueblo no les quita a los individuos su especificidad<sup>2</sup>. Con esto, Scannone plantea el nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana de acuerdo a la múltiple oposición:

Entre la filosofía como ciencia y sabiduría popular; entre la universalidad propia del filosofar y la peculiaridad histórico-cultural latinoamericana; entre la noción filosófica de “punto de partida” y el arraigo histórico en una cultura; entre el sujeto aparentemente obvio del filosofar y el de la sabiduría, que es un “nosotros”: el pueblo. (1990c, p. 9)

No se pretende alcanzar una síntesis estática o dialéctica, por el contrario, el autor busca que se mantenga una tensión dinámica que esté siempre abierta a la circularidad<sup>3</sup>. De este modo, la sabiduría popular, como dice Scannone, constituye la mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, pensar filosófico y todo lo que forma parte de una cultura; implica, además, el sentido último de la vida de acuerdo a lo propio de la sabiduría del pueblo latinoamericano. La sabiduría popular no está limitada al ámbito académico, sino que su relación es fundamentalmente con la simbología cotidiana<sup>4</sup>, como el espacio de lo

2 Véase "Sabiduría popular y teología inculturada" (Scannone, 1979).

3 "Recuperando el concepto de analogía, y aplicándolo a la filosofía y teología de la liberación, Scannone logra comprender la analogicidad en forma de analéctica. Mauricio Beuchot afirma que este pasaje se dio porque: 'la dialéctica hegeliana se encerraba a sí misma, haciendo del sistema un todo, fuera del cual no podía haber nada (cuando en realidad negaba y destruía lo que no estuviera dentro de él)'. A partir de la superación de la dialéctica, Scannone encuentra (tomando el ejemplo de Levinas) la posibilidad de romper la cerrazón inmanente del sistema dialéctico y abrirlo a algo más, a algo exterior que irrumpre de modo trascendente no dialectizable. El método analéctico abre tanto a la trascendencia vertical como horizontal, permitiendo el aparecer de la alteridad del otro y de las culturas" [énfasis, fuera del original] (Zielinski, 2014, p.183).

4 Sobre los símbolos en Scannone: "otro concepto importante es el de símbolo, que constituye el elemento en el que se mueven el nosotros, la sabiduría popular y su lógica sapiencial. Desde la perspectiva fenomenológica, el símbolo, según lo entiende Scannone, es el correlato intencional de la conciencia sapiencial del nosotros. Esta mediación simbólica 'permite pensar tanto la experiencia del

religioso, político y poético. Los símbolos cobran importancia ya que son los que estructuran al pueblo junto a su cultura y modos de vida, los actualiza en su praxis histórica:

La sabiduría popular latinoamericana, más allá de posibles alienaciones de las que no está a priori preservada, implica un sentido de la vida (del mundo, del hombre, de Dios) y una racionalidad sapiencial que la filosofía puede y debe explicitar y articular conceptualmente, en servicio del aporte filosófico universal de América Latina. (Scannone 1980, p. 26)

Es así que la sabiduría popular es necesaria para la elaboración de una filosofía latinoamericana inculturada, ya que esta sabiduría es la que constituye a las culturas de América Latina<sup>5</sup>. Según Scannone: “condensan la memoria histórica, la experiencia de la vida y del sentido, las esperanzas y aspiraciones de un pueblo. Allí se dan en uno lo que es humano-universal y lo que es propio y originario —aunque no necesariamente exclusivo— de ese pueblo” (Scannone, 1979, p. 7). Por otra parte, para Scannone también tiene relevancia el horizonte del ser y acontecer. Del “nosotros estamos” dice que

Es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconsciente, y por ello le es irreducible. Para comprenderse a sí mismo, el filosofar que de ahí parte contrapone el “nosotros estamos” al “ego cogito”, pero también al “ser-en-el-mundo”. Esa necesidad de contradistinguirse le viene desde su situación ambivalente: por un lado, intenta arraigarse

---

acuerdo fundante del interjuego o *perichóresis* que en y por el símbolo se da en las tres dimensiones: religiosa, ético-histórica y lógica". La mediación simbólica permite pensar la unidad en la justicia y el respeto a las diferencias" (Ocaño, 2010, p. 44). Por cierto, Scannone se relaciona con la fenomenología hermenéutica desarrollada por Ricoeur y específicamente en sus estudios sobre el valor de los símbolos; para mayor información véase "Sabiduría popular y pensamiento especulativo" (Scannone, 1984).

5 Al respecto Tubino (2016, p. 50-ss.) hace referencia a la comparación que se encuentra en la parte segunda de la *Scienza Nuova* de Vico (1744) entre la sabiduría reflexiva de los filósofos y la sabiduría poética de los pueblos en vista que la segunda tiende a pensar simbólicamente a través de "tropos o figuras retóricas" y la primera "[...] se halla estructurada desde una racionalidad argumentativa, básicamente deductiva, que se concebe como válida universalmente" y por ello "[...] los filósofos suelen ser reacios a admitir la existencia de una pluralidad de racionalidades (p. 51). Para Tubino, Vico estaría haciendo un llamado de atención a "aquellos filósofos que se autoconciben como sabios salidos de la caverna platónica y se vanaglorian de poseer un saber superior al vulgo". En concordancia con esta crítica, Tubino la traspasa "aquellos intelectuales que sacralizan a tal punto el saber académico que terminan despreciando, sin conocimiento de causa, toda forma de saber que no se ajuste a las reglas y a la disciplina del primero. Desconocen que la sabiduría humana es siempre finita e imperfecta, y por lo mismo fragmentaria y múltiple" (Tubino, 2015, p. 51).

en la “América profunda”, pero al mismo tiempo, desde allí busca asimilar su memoria filosófica occidental, en cuanto y puesto que se trata de un filosofar, y de un filosofar latino-americano. (Scannone, 1990, p. 23)

Toda la experiencia histórico-cultural de los pueblos se encuentra arraigada en su sapiencialidad mediante múltiples símbolos, esta experiencia y sapiencialidad tiene como sujeto de producción al “nosotros”, quien es el sujeto comunitario del ser y de la historia<sup>6</sup>. Lo que dice Scannone es que “el ‘nosotros’ no es la universalización del ‘yo’ ni el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica, además del ‘yo’, también el ‘tu’ y los ‘él’, que no son reductibles al ‘yo’ ni siquiera comprendidos trascendentalmente” (1990, p. 25). Además, Scannone afirma que

El fondo (o trasfondo) semántico del “nosotros estamos” implica una reserva inagotable de sentido, porque es simbólico [...] la ambigüedad propia de los símbolos es determinable [...] pero su determinación no es de ciencia absoluta, sino pobre y contingente, porque no sólo es lógica, sino también ética y poética, y está centrada no en sí misma, sino en el Absoluto. (1990, p. 30)

En síntesis, la experiencia del “nosotros” en tanto pueblo son momentos de lo humano universal que caracterizan a la cultura latinoamericana y la filosofía debe pensar y articular las relaciones entre la cultura de América Latina con sus producciones filosóficas.

Por último, Scannone considera que el filósofo latinoamericano tiene ciertos deberes, puesto que debe tomar partido por los sujetos que participan en el proceso de liberación<sup>7</sup>. Con esto, el filósofo latinoamericano logra “ponerse, manteniendo especificidad y autonomía, al servicio del proyecto histórico global de la liberación del continente”

6 “El ‘nosotros’ es sujeto comunitario del estar, del ser y de la historia, así como del pensar sapiencial articulado simbólicamente. El ‘nosotros estamos’ supone, constitutivamente, una interrelación ético-religiosa [...]. De esta manera, la universalización del lenguaje simbólico-sapiencial debe comprenderse como ‘universal situado’ en la relación ética (entre los hombres) y religiosa (con Dios)” (Scannone, 1984, p. 272). Como indica Zielinski (2014), el pensamiento de Scannone critica los modelos modernos de unión (del yo al nosotros o la síntesis entre sujeto y objeto) al considerarlas reduccionistas; por el contrario, y a través de Levinas y Ricoeur, propone la alteridad irreducible del otro y la experiencia del símbolo, irreductible al concepto lógico, además de la inspiración teológica bajo la noción de religión entendida como *religare* (p. 200).

7 En Husserl, no menos presente, se haya este sentido de liberación, pero no en términos individualistas sino comunitarios. En efecto, desde la comunidad del amor se supera la relación amo-servidor. Véase “La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schutz” (Beldevere, 2011).

(Ellacuría y Scannone, 1992, p. 39). En base a esto, es que se desprenden ciertos deberes que tiene la filosofía latinoamericana y, por ende, el filósofo latinoamericano.

En primer lugar, debe estar abierto al “horror o la esperanza, el escándalo frente al rostro del oprimido, o la explotación, o la violencia, o la miseria” (Ellacuría y Scannone, 1992, p. 25) con una actitud de “horror, protesta y enfrentamiento activo, no desprovistos de luz y esperanza” (1992, p. 37). En segundo lugar, el filósofo debe ser consciente de la posición dentro del conflicto, puesto que él tiene una función, una clase social, responsabilidades y tiene un efecto sobre los procesos de liberación ya sea como impedimento o apoyo. En tercer lugar, se tienen ciertas tareas específicas como

[...] 1) la crítica de las ideologías y las realizaciones históricas; 2) la creación del sentido de todo lo real y la recuperación de la identidad, memoria y conciencia de las comunidades; 3) la prescripción de opciones y conductas humanizadoras.  
(Ponce León, 2013, p. 352)

Por último, el filósofo latinoamericano debe tener una participación en la praxis de la liberación. Esto tiene mucha importancia debido a que en la filosofía la praxis y teoría están relacionadas, por lo que el filósofo debe reflexionar sobre la praxis en la que participa y participar en la praxis de la cual reflexiona; es de este modo que podrá realmente contribuir a que se acabe la relación opresora en Latinoamérica.

Con todo lo mencionado anteriormente, la filosofía inculturada en América Latina requiere del “nosotros” con respecto a la sabiduría popular. Una vez que se tienen en cuenta los símbolos, la realidad histórica del continente y la cultura de cada pueblo se puede formular una filosofía que posea las características propias de Latinoamérica, que sea desde este continente en pro de resolver los conflictos que se presenten.

## **Teología latinoamericana e inculturación**

Al igual que con su modelo filosófico, Scannone plantea una teología inculturada en Latinoamérica a partir de la sabiduría popular<sup>8</sup>. Lo que dice con respecto a ello en

<sup>8</sup> La teología de Scannone bebe de la influencia de Levinas, pero es importante también recordar que Husserl vincula sus últimas preocupaciones sobre la ética y la historia con el problema de Dios como *telos* kantiano, en el sentido de una personalidad moral no sustancialista. Véase Roberto Walton “Teleología y teología en Edmund Husserl” (2011).

un tono bastante fenomenológico es que “la sabiduría popular puede ser mediación para la teología inculturada porque implica un ‘lógos’ o inteligencia pre-reflexiva del sentido del mundo, del hombre y de Dios, que puede cumplir para la inteligencia de la fe una función mediadora” (Scannone, 1990, p. 220). Con esto, Scannone considera que el núcleo ético-mítico del pueblo latinoamericano ya ha sido evangelizado, por lo que el logos sapiencial es tanto pre-filosófico como pre-teológico. Los pueblos latinoamericanos tienen una íntima relación con la religiosidad, puesto que muchos de sus símbolos, al igual que su cultura en general, están caracterizados por una sabiduría cristiana. Por tal motivo es que la religión en el pueblo cobra importancia en relación con la teología.

Debido a que la sabiduría popular vuelve a tener relevancia con respecto a la teología inculturada en América Latina, Scannone formula de otro modo su noción de “pueblo”:

“Pueblo” designa al sujeto comunitario de una experiencia histórica común, un estilo de vida, es decir, una cultura y un destino común (proyecto histórico, al menos implícito, de bien común). Designa, por tanto, a un sujeto colectivo histórico cultura y ético político, concibiéndolo como comunidad orgánica. (1990, p. 221)

Scannone sostiene que en la sabiduría popular se encuentran las tradiciones, los valores culturales básicos y fundamentales originarios de los pueblos, por esto son fundamentales para una teología inculturada. Cuando la cultura de un pueblo ha sido evangelizada, es la sabiduría cristiana la que constituye la respuesta a las interrogantes existenciales y empieza a estructurar con características cristianas a la sabiduría popular<sup>9</sup>. La sabiduría popular ha sido relacionada por los obispos con la evangelización de la cultura latinoamericana debido a que desde sus orígenes la sabiduría popular latinoamericana ha estado conectada con la cercanía a Dios y con la religión del pueblo.

El estilo de vida, la memoria histórica y los valores del proyecto histórico comunes, es decir, la cultura propiamente latinoamericana, han sido mejor mantenido por los pobres. Pues el pueblo [...] no fue fundamentalmente alienado por la pobreza y la opresión, sino que, por el contrario, le opuso a ésta una resistencia cultural que conservó los valores básicos del pueblo como

9 Véase “Sabiduría popular y teología inculturada” (Scannone, 1979).

nación (fruto del mestizaje cultural), valores humanos y cristianos centrados por la solidaridad y la justicia. (Scannone, 1990a, p. 222)

Es así como en los pobres y sencillos se encuentra el núcleo del pueblo, en lo que refiere a su acontecer histórico y cultural. Ellos son quienes resguardan, en lo teológico, los valores evangélicos y la religiosidad popular. Lo que dice Scannone es que “de la religiosidad popular se afirma que es cultivada preferentemente por los pobres y sencillos, aunque abarca a todos los sectores sociales, siendo uno de los pocos vínculos que reúne a hombres políticamente muy divididos” (Scannone, 1979, p. 5).

Según Scannone, otra característica que la teología comparte con su planteamiento filosófico es el de la universalidad situada. Con ello implica que la sabiduría popular “en cuanto la Revelación que ella estudia trasciende toda determinada situación histórica y geocultural y se dirige a todos los hombres, pueblos y épocas” (1979, p. 6). Sin importar que sea propia de un pueblo determinado, es sabiduría humana y sentido de la vida, por lo que tiene una validez universal situada histórica, geocultural y socioculturalmente; además de ser en los pobres en donde más se puede apreciar lo humano universal<sup>10</sup>. Sin embargo, cuando Scannone habla de los pobres, no se refiere solo a la pobreza material, sino también a la ontológica: la pobreza ontológica muestra la no autosuficiencia y la contingencia que constituye al ser humano. (Zielinski, 2014)

Scannone, al hacer su planteamiento de la teología inculturada, sostiene que el sujeto de esta es, sin lugar a dudas, el “nosotros” colectivo popular:

El sujeto de la sabiduría popular es un nosotros, un sujeto comunitario: el pueblo, ya sea que hablemos de un pueblo histórico determinado, ya sea que hablemos del pueblo de Dios inculturado en una determinada cultura, que

---

10 “El inicio del filosofar a partir de la experiencia límite del pobre [...] constituye un nuevo lugar hermenéutico para el pensamiento. Así llamamos al ‘desde donde’ que da la perspectiva fundamental, al mismo tiempo universal e histórica, de la pregunta (y las preguntas) filosófica/s. Tal lugar no es indiferente, porque el pensar, a pesar de su universalidad, está situado tanto éticamente como históricamente. Éticamente lo está por la apertura (libre, pero racional) a dicha interpellación (o por la cerrazón libre a ella). Históricamente está situado por la ‘encarnación’ socio-histórica de la interpellación ética en los pobres. La opción ética por la vida, la dignidad y la libertad del hombre, es, por razones históricas, preferencial por los pobres, más amenazados por la muerte, la degradación de su dignidad humana y la opresión” (Scannone, 1993b, p. 123).

en su sabiduría cristiana “sabe” de Dios y de las verdades de la fe y de la vida.  
(Scannone, 1990a, p. 229)

Es importante, por lo tanto, que la relación entre la sabiduría popular y la religiosidad sea coherente, debido a que la sabiduría cristiana tiene una fuerte relación con la creación y constitución de símbolos dentro de la cultura de un pueblo. El teólogo debe tener en consideración la sabiduría popular y los símbolos que la acompañan. Con esto, para Scannone

El teólogo de oficio deberá prolongar metódica, sistemática y críticamente en el nivel propiamente científico esas líneas estructurantes del discurso de fe que parten del sentir inculturado del pueblo de Dios; pero lo hará sin quebrarlas ni torcerlas sino por el contrario respetándolas [...]. El servicio metódico, científico y teórico que presta el teólogo debe respetar por tanto no sólo la Palabra misma de Dios sino también el modo inculturado como ella es comprendida por el sentido de la fe del pueblo fiel, aunque –claro está– es parte de ese servicio la crítica a seudo-inculturaciones que puedan deformar el mensaje evangélico. (1990a, pp. 230-231)

Además, según Scannone es necesario que

El teólogo no sólo conviva la fe del pueblo, sino que conviva con su cultura, su religiosidad y su sentir sapiencial, de modo que su servicio teológico se haga “desde dentro” del “nosotros” eclesial inculturado, en el cual sobre todo los pobres y sencillos han sabido encarnar la fe en la cultura popular. Por ello es que para muchos teólogos será necesaria una conversión cultural. (Scannone, 1979, p. 11)

Por esto mismo, la teología tiene un carácter comunitario, pues el sujeto de su inculturación es el mismo sujeto de la cultura, es decir, el pueblo. La teología tiene a una comunidad creyente donde el teólogo debe ser el intérprete de la sabiduría popular e incluso debe hacer desde dentro su servicio. Para que el teólogo pueda mantener una relación adecuada con el pueblo, se requiere que comparta con ellos la misma cultura y sabiduría popular. Se revalorizan, por lo tanto, los conocimientos prácticos religiosos, así como sus interpretaciones con relación a la importancia que tienen para una teología inculturada.

## Crítica de Scannone a la inculturación

Raúl Fornet-Betancourt en su libro *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (2004), evalúa distintas corrientes de la filosofía latinoamericana y constata si tales corrientes tienen en consideración la pluralidad cultural de América Latina. Es decir, Fornet-Betancourt toma en consideración si estas corrientes utilizan la riqueza que ofrecen las diversas culturas y si a partir de ellas se da la posibilidad de un diálogo intercultural o si, por el contrario, han buscado la homogeneización cultural haciendo prevalecer a una cultura sobre las otras<sup>11</sup>.

A partir de esto, Fornet-Betancourt realiza una evaluación crítica, desde su posición intercultural, de la noción de inculturación que planteó el filósofo Scannone. La crítica realizada por Fornet-Betancourt no refiere a la destrucción de los esfuerzos teóricos y prácticos realizados para la compresión del fenómeno cultural latinoamericano, sino que busca evaluar si los planteamientos de Scannone son los correctos para describir la realidad de la filosofía latinoamericana. Incluso, cuando habla de inculturación, el filósofo cubano reconoce que debe ser considerado como

Un paso importante en la toma de conciencia del desafío de la interculturalidad, ya que su programática del desarrollo supone el tener en cuenta muchos de los complejos momentos de transformación intercultural y/o transcultural que caracterizan lo que bastante impropriamente llamamos historia y cultura latinoamericana sin más. (Fornet-Betancourt, 2004, p. 21)

Sin embargo, también reconoce que hay aspectos que requieren un mayor desarrollo teórico en la obra de Scannone al igual que en otros autores y filósofos que tienen programas comunes para la transformación intercultural de la filosofía en América Latina. Expresa que muchas veces ni la filosofía ni la teología se encuentran con la riqueza que ofrece la cultura latinoamericana, sino que sólo la tienen en cuenta de forma reducida y seleccionada. Para él, es fundamental que se tengan en cuenta las diversas culturas del continente y que se vea el aporte que cada una puede hacer para el diálogo intercultural y en entendimiento entre los distintos pueblos. En su crítica, Fornet-Betancourt expresa lo siguiente:

11 Fornet-Betancourt critica la ausencia intercultural en la filosofía latinoamericana: "no se encuentran con la realidad cultural latinoamericana como expresión de una rica y viva diversidad de culturas, sino que la encuentra en forma reducida y 'seleccionada'" (Fornet-Betancourt, 2004, p. 22).

Juan Carlos Scannone, inspirándose precisamente en el planteamiento de Luis Villoro acerca de los principios éticos que deben orientar las relaciones entre culturas, busca también desarrollar una ética para el diálogo intercultural, para que éste sea realmente un lugar de mediación entre la universalidad humana (es decir, entre valores universales como la verdad, la bondad o la belleza) y la pluralidad cultural. De este modo se salvaría tanto lo universal humano como las diferencias contextuales o particulares y se avanzaría en el proyecto de una universalidad situada, analógica, que se manifestaría, si no entiendo mal, en lo que Juan Carlos Scannone, decía, puede ser objeto de una crítica parecida a la que le he hecho al planteamiento de Luis Villoro [...]. Y es que el planteamiento de Juan Carlos Scannone me parece más problemático que el de Luis Villoro, porque su trasfondo es el paradigma (teológico-cristiano) de la inculturación. O sea, que la cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad. (2004, p. 73)

Scannone responde a la crítica realizada por Fornet-Betancourt aclarando cuál es el sentido que él le da a la inculturación y a la filosofía inculturada. Asimismo, considera que no es correcta la interpretación realizada por el filósofo cubano de su obra, pues afirma que él no piensa que la cultura universal dentro de las culturas tiene una médula informada por una herencia occidental y cristiana, ya que aquella es ya una cultura particular y no podría identificarse con “la” cultura<sup>12</sup>.

En forma analógica hablo de “filosofía inculturada” refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente —en el orden del concepto— las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. Pero hay que tener en cuenta que nunca se da un filosofar “en el aire” sino siempre en formas históricas y culturales. (Scannone, 1993b, p. 55)

12 “Además, y como afirma (Scannone) en la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, considera que nunca la cultura se da en estado puro en su universalidad sino, sólo y únicamente, en las culturas plurales, concretas e históricamente desarrolladas” (Zielinski, 2014, p. 197).

Con ello es que Scannone afirma que no considera que la cultura occidental y cristiana constituya una cultura universal o deba predominar sobre las otras<sup>13</sup>. Para él, toda universalidad es situada, es decir que posee una validez universal que está situada histórica, geocultural y socioculturalmente<sup>14</sup>. De este modo, el término “transcultural”, usado en múltiples ocasiones por Scannone, se realizaría siempre particularizado en una cultura histórica concreta<sup>15</sup>. Es por esto que lo transcultural no se podría adaptar a la identidad de una cultura como la occidental o cristiana. A pesar de ello, según Fornet-Betancourt, Scannone sí reconoce un déficit intercultural en su planteamiento:

Reconozco un importante déficit en mi pensamiento. Pues, por un lado, he reflexionado sobre las relaciones interculturales hacia fuera, ya sea entre culturas diferentes —como la latinoamericana y la europea—, ya sea hacia dentro del “mestizaje cultural” latinoamericano [...] ya sea, finalmente, marcando los conflictos entre las culturas “mestizadas” así como la dependencia cultural de unas con respecto a otra [...]. Pero, por otro lado, reconozco mi déficit por no haber reflexionado suficientemente sobre la relación, conflicto y diálogo entre las diferentes culturas de nuestro subcontinente como se dan en la actualidad. Pues privilegié una supuesta unidad plural analógica entre las distintas culturas vigentes en nuestra América, con respecto a la diferencia

- 
- 13 Para la FL la praxis de liberación es el “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e incultrada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja, sin embargo, de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada (Scannone, 2011, p. 5).
- 14 Por ello declara Scannone en la “Introducción” de *Para una filosofía desde América Latina*: “contribuir a la elaboración de una filosofía que, con validez universal, en continuidad con lo perenne de la tradición filosófica y en diálogo con el pensamiento contemporáneo, esté pensada desde América Latina, su historia, su situación social y su cultura, para responder —en el nivel propio de la filosofía— a los acuciantes problemas teóricos y prácticos del continente” (Ellacuría y Scannone, 1992, p. 17).
- 15 “Es de fundamental relevancia comprender que para Scannone toda universalidad es situada. La universalidad situada daría cuentas de una universalidad analógicamente comprendida que se desarrolla concretamente en la historia y en las culturas. Como tal, la analogía, en tanto que equivocidad ordenada, si bien afirma una unidad de orden también prioriza la irreducible diferencia de cada construcción histórico-cultural. De este modo, el problemático término —utilizado reiteradas veces por Scannone— de transcultural no sería, algo, que se da en un espacio formal ideal, sino que se daría siempre particularizado en una cultura histórica concreta. Por tanto, lo transcultural no se adecuaría ni a la identidad de una cultura (por ejemplo, la occidental y cristiana) como tampoco a una mera idea regulativa que no sea propia de todas las distintas culturas en su particularidad” (Scannone, 1992, p. 197).

entre ellas. De ese modo, de hecho puse un mayor acento en la cultura popular mestiza tomándolo como *analogatum princeps* de las culturas latinoamericanas, indígenas, afroamericanas, occidental, etc. Todavía hoy pienso que se da dicha unidad analógica, basándose en nuestra historia, y que el analogado principal es un mestizaje cultural no entendido esencialística o ideológicamente, sino como una especie de “síntesis vital” [...] histórica. Pero reconozco que esos acentos hicieron que tuviera más en cuenta la fusión que se dio entre la cultura occidental, especialmente la ibérica (de raíces greco-latina y judeo-cristiana), y las culturas indígenas, que la diversidad entre éstas y de cada una de éstas con aquella, y, además, sin una adecuada consideración de las afroamericanas.

(Fornet-Betancourt, 2004, p. 181)

De este modo, Scannone reconoce que, en su planteamiento, al centrarse en una sola cultura latinoamericana considerada como la más predominante, obvió la importancia que tienen todas las culturas que se encuentran en América Latina en lo que refiere a su relación, conflicto y diálogo. Sería necesario reconsiderar a todas las culturas del continente para poder formular una reestructuración de la filosofía que sea más inclusiva.

## La filosofía y su dimensión ético-histórica

Scannone dice que la filosofía se caracteriza por tener una dimensión ético-histórica y con ello posibilita la filosofía de la liberación. La dimensión ética, o también llamada eticidad, refiere que el filosofar viene a ser un acto humano y por ello debe ser un acto responsable. En relación a esto, el filósofo peruano Salomón Lerner Febres repara en el hecho de que: “Ningún acto humano es neutral. No hay decisión ni acción deliberada que escape al territorio de la moral, y por ello siempre es susceptible de juicio” (Lerner, 2004, p. 29). Si se considera a la filosofía como la “búsqueda de la sabiduría desde una situación histórica determinada” (Scannone, 1992, p. 24) será entonces guiada por valores hacia la humanización, la verdad y la búsqueda de sentido, por lo que el filósofo debe contribuir a que ello suceda.

Por otro lado, la dimensión histórica refiere que la filosofía siempre ocurre bajo determinadas condiciones políticas, sociales y culturales en las que la humanidad de las personas está en peligro. La historia es “la producción u obturación de las posibilidades concretas de ser hombre; es decir, el proceso de creación del mundo con significación y sentido humanos” (Ellacuría y Scannone, 1992, p. 60).

Lo que Scannone plantea de la dimensión ético-histórica de la filosofía es que, si esta se da en un espacio y tiempo determinado, entonces va a poder tener un efecto sobre la transformación de tales condiciones. Dicho de otro modo, la filosofía debe conducir y contribuir a la liberación de Latino América:

La responsabilidad ética del filosofar y la situación inhumana en que ha de realizarse el quehacer filosófico hoy en América Latina nos imponen como tema central de nuestro tiempo la liberación integral, estructural y global [...] de las grandes mayorías. (1992, p. 38)

Scannone, por lo tanto, considera una labor fundamental el que el filósofo contribuya a la filosofía de la liberación. La liberación implica directamente a los sujetos y beneficiarios, es decir, quienes son las víctimas de cualquier modo de opresión tanto como a los protagonistas de estrategias de liberación. Lo que se busca es que los filósofos estén tan comprometidos con la liberación que estén dispuestos a “dar la vida en y contra esa situación globalmente mortífera” (1992, p. 32), como lo es la opresión.

Para que se rompa la situación de opresión, Scannone dice que debe haber un tercero:

[...] el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, en cuanto se deja de cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Y es también el opresor en cuanto que, dejándose de cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido. (Scannone, 1972, p. 123)

Es así que él entiende por tercero a la persona que, en su relación opresora, tanto como opresor u oprimido, toma conciencia y busca superar tal situación para llegar a una relación ético-política donde prime la igualdad y el respeto. Con ello se puede evidenciar que para Scannone la relación fundamental que conforma la vida es la relación hombre-hombre, la cual está mediada por la naturaleza y donde el espacio social y político tiene un rol fundamental<sup>16</sup>.

16 Sobre la importancia del “tercero” en Scannone: “El tercero realiza la función de *mediador*. Pero no cumple tal función desde fuera, sino desde dentro, cuestionado por la relación opresora, y, desde la opción por el oprimido, lucha por la liberación de *todos*, del oprimido y del opresor. Por tanto, los diversos terceros que van tomando conciencia y pasando a la acción liberadora, forman, según Scannone, como un ‘resto’ (resonancia bíblica), que se convierte en la avanzadilla práctica de la liberación. Y de ese modo representan ‘el ente que se da entre quien pretende serlo todo (el opresor) y aquél a quien

La función que tiene el tercero del que habla Scannone es la de mediar y no lo hace desde afuera del escenario, sino desde dentro; hay una lucha por la liberación de todos, ya sea desde la situación del opresor o del oprimido. El tercero es

[...] el ente que se da entre aquél que intenta que el pasado absorba al futuro, para que no haya cambio del *status quo* ni novedad, y aquél que pretende que el futuro que él proyecta e imagina absorba al pasado, invirtiendo meramente la relación. (1972, p. 125)

Por lo tanto, el tercero es aquel sujeto que construye un mejor futuro donde hay espacio para la novedad auténtica y radical<sup>17</sup>. Según Scannone, la liberación ocurre mediante un proceso con pasos determinados, su propuesta abarca tres momentos específicos.

En primer lugar, se encuentra la primera relación dialéctica, aquí se puede observar la relación del tercero-oprimido, oprimido-tercero. El tercero se deja cuestionar por la situación de oprimido y ello provoca una respuesta comprometida y eficaz para alcanzar un futuro abierto. En segundo lugar, otra relación dialéctica es la del tercero-opresor, opresor-tercero. El tercero en esta relación es el sujeto que denuncia los actos de opresión que se están realizando junto a la voluntad de lucro y poderío que lo mantiene a él mismo alienado<sup>18</sup>. Sin embargo, lo más probable es que el opresor quiera mantener sus privilegios e intente reprimir cualquier acción liberadora que beneficie al oprimido. Por último, la tercera relación dialéctica es entre el oprimido-opresor, opresor-oprimido. En este momento el oprimido ya no es pasivo, ha adquirido conciencia y es actor en su liberación con ayuda del tercero. La lucha no es solo del oprimido, sino que busca la emancipación de todos. En este proceso no se busca que la liberación sea únicamente del oprimido, sino que el opresor también deje de

---

se intenta reducir a *nada* (el oprimido), a saber, *entre el ente en y como totalidad (todo ente) y la nada*" [énfasis, en el original] (Beorlegui, 2010, p. 715).

17 "O dicho en categorías temporales: el tercero es 'el ente que se da entre aquél que intenta que el pasado absorba al futuro, para que no haya cambio del *status quo* ni novedad, y aquél que pretende que el futuro que él proyecta e imagina absorba al pasado, invirtiendo meramente la relación'" (p. 716).

18 "Por tanto, para Scannone la figura del tercero es el instrumento clave de mediación en la lucha liberadora de hombres y pueblos. El tercero, tras dejarse interpelar por el dolor de su pueblo, tiene que promover, a continuación, el proceso de educación liberadora conducente al logro de la liberación total" (Beorlegui, 2010, p. 717).

formar parte de la relación opresora y tome conciencia de sus acciones para que pueda asistir al proceso de liberación.

Si bien la propuesta de Scannone formula un ideal que no siempre ocurre, es el modelo para que los hombres y pueblos puedan obtener su liberación y llegar a su auténtica condición. Por el proceso de liberación “irá surgiendo del pueblo mismo latinoamericano el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad histórica y a la alteridad de su ser, señalándole su misión propia en la historia” (Scannone, 1972, p. 150). Es claro que Scannone tiene al pueblo de Latino América como el sujeto de la liberación, el tercero solo será el mediador que educará al pueblo en su misión.

## Teoría del reconocimiento del otro

El reconocimiento del otro siempre ha sido una cuestión importante en la filosofía latinoamericana, especialmente por la colonización, opresión y violencia que se produjo a raíz del descubrimiento de América. Lo que dice Scannone es que “el descubrimiento de América significó no sólo para ellos [los europeos] sino también para los indoamericanos un verdadero des-cubrimiento del otro, hasta entonces desconocido” (Scannone, 1992, p. 287).

La actitud que tomaron los europeos al encontrarse con los aborígenes de Latinoamérica, aquel *otro*, mostró sus expectativas y deseos, lo cual se convirtió en la posterior asimilación a los valores propios. Al no poder comprender al otro, surgió un desprecio comparativo junto con la instrumentación de su conocimiento para la explotación. El desconocimiento de la alteridad ética y cultural de los aborígenes llevó a los europeos a emplear una actitud paternalista o de dominación esclavista al formar una relación con el otro<sup>19</sup>. Se buscó que el otro cambiara y adoptara las características propias, utilizando modos de opresión para lograr aquellos objetivos. No hubo un adecuado encuentro con el otro ni un diálogo que permitiera un acercamiento con respeto cultural. No hubo un dialogo que, en palabras de Tubino, contará con “apertura emocional” como “fundamento y condición necesaria de la apertura intelectual a la otredad” (2015, p. 61).

19 Véase “¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina” (Scannone, 1992).

Por otra parte, la globalización según Scannone tiene un impacto no sólo sobre la economía y política, sino también sobre los paradigmas culturales: “[h]oy se está dando la contraposición entre ‘cultura mundial’ y ‘mundos culturales’ y cómo a veces los conflictos de poder entre culturas se esconden ideológicamente tras las máscaras de la universalidad humana o de la propia idiosincrasia cultural” (Scannone, 1996, p. 21).

Es por esto que existe una gran tensión entre “la cultura “mundial”, que viene a ser la de Occidente, y el querer revalorizar todas las culturas y etnias que vivieron por cientos de años oprimidas. Ahora estos pueblos están buscando su propia identidad y contextualidad para poder dejar de lado aquella cultura que se ha considerado a sí misma como *universal*<sup>20</sup>. El error está en que, si se tiene a una cultura como modelo universal, prevalece una interpretación de vida con su correspondiente estilo de vida como el verdadero, cuando en realidad hay múltiples interpretaciones del mundo.

Un problema que surge es que los mundos culturales particulares, al oponerse a la falsa universalización de una única cultura, no buscan entablar un diálogo con otros mundos culturales y se cierran en sí mismos. Se corre el peligro de que se produzca una universalidad abstracta o una particularidad abstracta, toda cultura debe evitar inclinarse hacia uno de aquellos extremos, buscando un equilibrio que fomente el respeto por otras culturas y la libertad de entablar un diálogo donde cada pueblo pueda mantener su idiosincrasia. Al respecto, Fidel Tubino plantea que la episteme moderna tiene carencias propias, por lo que deberían ser replanteados sus supuestos si se pretende equilibrar la pugna entre racionalidades:

El imperio de la visión matemática de la vida significó y significa la reducción de la lógica del pensamiento al orden formal analítico-sintético. Es una lógica logocéntrica porque conlleva la exclusión epistemológica de toda otra posible forma válida de ordenar el pensamiento. En este sentido es válido afirmar que la episteme moderna surgió con el signo de la alterofobia: no reconoce alteridad epistémica. Por ello, ni la lógica ni la representación del mundo de la Modernidad occidental tienen capacidad para generar un consenso traslapado intercultural. Hay que inventar dialógicamente la lógica del diálogo intercultural. ¿Cómo hacerlo en un medio tan hostil como el actual? ¿Cómo hacer para

20 Véase “Cultura mundial y mundos culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas” (Scannone, 1996).

que el diálogo intercultural tenga sentido y razón de ser? ¿En qué condiciones es posible? (Tubino, 2015, p. 60)

Por ahora seguimos siendo testigos de cómo la relación histórica entre culturas se ha reducido a la imposición y dominación, donde una cultura ha instituido sus tradiciones y costumbres sobre el *otro*. Ello se evidencia también en que

Los distintos tipos actuales de neo-colonialismo [...] tampoco respetan la autonomía ni la autenticidad de las otras culturas. Pues se las considera como encontrándose en un estadio cuantitativamente más atrasado del “ideal” universal unívoco de superdesarrollo en que las potencias noratlánticas ahora se hallan. (1996, p. 26)

Scannone dice que es necesario un verdadero diálogo intercultural que no se reduzca a los conflictos entre los pueblos, sino que rescate la comunicación entre hombres, grupos humanos y diferentes culturas. Cuando este diálogo se realiza, se reconocen y transforman los aportes universalizables de la otra cultura. Según Scannone, se trata de que las culturas se puedan comunicar y contribuir al enriquecimiento de la cultura ajena, además que no sólo se asumen los diferentes aportes, también se crea una indeducible novedad histórica. Debido a que cada cultura abarca la totalidad de lo humano desde su perspectiva y contexto particular, esta no es absoluta y requiere del otro. Se necesita que las culturas mantengan el respeto entre sí, incluso cuando hay grandes diferencias, para que cada una se pueda abrir a una mayor autenticidad.

## Referencias

- Beldevere, C. (2011). La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schutz. *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, 75-86.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Blanco, J. (2009). *Horizontes de la Filosofía Intercultural*. Aportes de Raúl Fornet-Betancourt. *A Parte Rei*, 64, 1-38.
- Ellacuría, I. y Scannone, J. C. (1992). *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Galafassi, G. P. (2001). *Las preocupaciones por la relación naturaleza-sociedad. Ideas y teorías en los siglos XIX y XX*. Una primera aproximación. *Theomai*, 3. Recuperado de <http://www.uacm.kirj.redalyc.redalyc.org/articulo.oa?id=12400311>
- Lerner Febres, S. (2004). *La rebelión de la memoria*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos.
- Ocaño, E. F. (2010). Lo popular en América Latina Una reflexión filosófico-social en clave liberadora. *Reflexiones Teológicas*, 6, 35-56.
- Ponce León, F. (2013). Los afectos y el modo de hacer filosofía inculturada. *Escritos*, 21(47), 343-367.
- Scannone, J. C. (1972). La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, 28(1/2), 107-150.
- Scannone, J. C. (1979). Sabiduría popular y teología inculturada. *Stromata*, 35(1/2), 3-18.
- Scannone, J. C. (1980). Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. *Stromata*, 36(1/2), 25-47.
- Scannone, J. C. (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Scannone, J. C. (1990a). *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Scannone, J. C. (1990b). La cuestión del método de una filosofía latinoamericana. *Stromata*, 46(1/2), 75-81.
- Scannone, J. C. (1990c). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Scannone, J. C. (1992). ¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina. *Stromata*, 48(3/4), 287-302.

- Scannone, J. C. (1993a). Hacia una filosofía inculturada en América Latina. *Humanitas*, 28, 51-73.
- Scannone, J. C. (1993b). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Scannone, J. C. (1996). Cultura mundial y mundos culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas. *Stromata*, 52(1/2), 19-35.
- Tubino, F. (2016). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Walton, R. (2011). Teleología y teología en Edmund Husserl. *Estudios de Filosofía*, 45, 81-103.
- Walton, R. (2016). Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 99-120.
- Zielinski, J. (2014). De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 2014, 180-208.



# Vers une justice culturelle. Hommage a Alfredo Gómez-Muller\*

*Fecha de entrega: 18 de febrero de 2019  
Fecha de evaluación: 7 de septiembre de 2019  
Fecha de aprobación: 30 de noviembre de 2019*

*Jean-François Petit\*\**

## Résumé

Philosophe et spécialiste de l'Amérique Latine, Alfredo Gómez-Muller a développé entre France et Colombie une œuvre singulière pour penser la rencontre entre deux mondes. Son « universalisme de la coexistence dialogique » porte singulièrement, à travers divers remaniements théoriques et pratiques, le souci d'une justice culturelle sans cesse affinée. Inspirée par Aristote, Sartre et Marx, elle déjoue tout enfermement dans un supposé inévitable « choc des civilisations ».

**Mots-clés :** culture, interculturalité, justice culturelle, reconnaissance, rencontre, Amérique Latine.

---

\* Este artículo parte de las investigaciones que ha desarrollado el profesor Petit en torno al pensamiento del filósofo latinoamericano Gómez-Muller. Su intención es resaltar el reencuentro de dos mundos, Colombia y Francia.

Citar como: Petit, J.-F. (2020). Vers une justice culturelle. Hommage a Alfredo Gómez-Muller. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 63-74. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5528>

\*\* Jean-François PETIT, Institut catholique de Paris, UR « religion, culture, société. Diplômé en sciences politiques de l'Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux en 1988 (Bordeaux), Diplôme d'Etudes Approfondies en philosophie en 1999 (Université Paris-IV Sorbonne), Capacité doctorale en théologie en 2000 (Institut Catholique de Paris), Docteur en philosophie. Thèse soutenue en 2003 (Institut Catholique de Paris, direction : Ph. Capelle) en cotutelle Université Paris-IV Sorbonne, direction : Alain Renaut. jfpetit@netcourrier.com

## Hacia una justicia cultural: homenaje a Alfredo Gómez-Muller

### Resumen

El filósofo y especialista en estudios latinoamericanos Alfredo Gómez Muller desarrolló, entre Francia y Colombia, una obra singular para abordar el encuentro entre dos mundos. A través de diversos reajustes teóricos y prácticos, su “universalismo de la coexistencia dialógica” implica, sobre todo, la preocupación por una justicia cultural que se perfecciona constantemente. Inspirada en Aristóteles, Sartre y Marx, aquella impide cualquier forma de aislamiento bajo un, supuestamente inevitable, “choque de civilizaciones”.

**Palabras clave:** cultura, interculturalidad, justicia cultural, reconocimiento, encuentro, América Latina.

## Towards a Cultural Justice: An Hommage to Alfredo Gómez-Muller

### Abstract

The philosopher and Latin American studies specialist Alfredo Gómez-Muller developed, between France and Colombia, a singular work with which to think the encounter between two worlds. Above all else, his “universalism of dialogic coexistence” entails, through diverse theoretic and practical reworkings, a concern for a cultural justice that is under continuous refinement. Inspired in Aristotle, Sartre, and Marx, such a justice precludes any type of seclusion under a supposedly inevitable “clash of civilizations”.

**Keywords:** culture, interculturality, cultural justice, acknowledgment, encounter, Latin America.

On ne saurait trop dire le sympathique embarras qui doit légitimement s'emparer de tous ceux qui s'intéresseraient de près à l'œuvre d'Alfredo Gómez-Muller. Déjà, combien ses titres académiques brouillent d'entrée de jeu les pistes ! Docteur en philosophie scolaistique, habilité par l'université de Strasbourg, licencié en sciences de l'éducation, diplômé des hautes études de l'Amérique Latine de l'Université de Paris III... Ainsi, faut-il le chercher du côté des études hispaniques, c'est-à-dire commencer par la fin, ou par le début en plongeant dans son mémoire de master à l'Institut Catholique de Paris sous la direction de Pierre-Jean Labarrière sur l'amitié dans le chemin de l'anarchie chez Aristote, ou bien du côté de sa thèse sur Heidegger soutenue sous la direction de Jean Greisch (Gómez-Muller, 1986, p. 1). Faut-il le comprendre comme l'artisan de la rencontre entre deux mondes, latino-américain et européen, pour reprendre le titre des quatre leçons publiques de 1992 sur la découverte de l'Amérique (Gómez-Muller, 1993, p. 1) ou le « traquer » à travers ses nombreuses contributions à des dictionnaires comme le *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, des ouvrages collectifs, ou les ouvrages de la collection « Philosophie » de l'Institut Catholique de Paris, qui marquent aussi son goût prononcé du travail en commun ? Faut-il être d'abord attentif à ses langues de travail (l'espagnol, le français, l'anglais) ou à certaines de ses responsabilités à l'Institut Catholique de Paris (le Laboratoire de philosophie pratique et d'anthropologie philosophique à partir de 1999 ou le Groupe interdisciplinaire de recherches en éthique) ? Faut-il le chercher du côté des maîtres qu'il a interviewé pour la revue « Concordia » de 1979 à 1999 avec son complice Raul Fornet-Betancourt (Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Michel Foucault, Karl-Otto Apel, Raimundo Panikkar, Mario Bugne, Julia Kristeva... excusez du peu !) (Fornet-Betancourt, 2005, p. 377) ou du côté des travaux qu'il a dirigés, en particulier la thèse de Serge Gougbeomon, notre invité ici présent ? (Gougbeomon, 2006, pp. 476-489).

On pourrait en conséquence faire d'Alfredo Gómez-Muller un inclassable, tentant, sans succès, d'en trouver une explication du côté de l'anarcho-syndicalisme ou du marxisme, de la Colombie, d'une quête d'un impossible bonheur, d'une critique sans concession d'un universalisme abstrait, d'une réhabilitation des cultures non-occidentales chassées par la colonisation ou maintenue dans une secondarité par la postcolonialité. Mais bien malin qui serait capable d'aller plus loin que ces éléments de finalement cette « anthropologie de la contextualité » qui, pour peu qu'on la comprenne bien, n'a jamais cédé à la facilité ! Et il y a quelques paradoxes à voir les thèses d'Alfredo Gómez-Muller, souvent assez radicales, énoncées avec une apparente délicatesse et un souci pédagogique unanimement salué.

Cette persévérance dans cette orientation pratique et théorique est sans doute à la mesure des défis, pour ne pas dire des impasses ou des questions encore impensées des champs investigués. Un seul exemple pour me faire comprendre, dans le domaine qui servira ici de fil rouge principal à cette intervention : en 1985, l'Association des théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) organise son colloque annuel. Celui-ci s'intitule « Vers une société interculturelle ? ». Le Père Valadier, avec la rigueur qu'on lui connaît, conclue par une mise en garde qu'il faut citer ici intégralement : « il faut être vigilant : que le pluriculturalisme ne signifie point l'éradication de toutes les traditions, l'uniformisation artificielle, la relativisation de toutes les valeurs, la perte de substance qu'une société qui aurait dilapidé son vouloir vivre en même temps que son identité » (Valadier, 1986, p. 102).

Cependant, en 2011, le point d'exclamation a remplacé le point d'interrogation : « Une société interculturelle est possible ! » titre le numéro des *Cahiers de l'Atelier* consacré aux premières Assises de l'interculturel, organisées au Centre Sèvres par une vingtaine d'associations et relayé par l'hebdomadaire *Témoignage chrétien*. Pourtant, sans jouer les Cassandre, Fred Poché, autre intervenant de l'Université catholique de l'Ouest ici présent, y fait quand même remarquer que toutes les formes de reconnaissance, telle que la différence, l'altérité, la diversité, ne sont pas forcément positives et que faire vivre la dimension interculturelle en essayant d'articuler le respect des personnes et le souci du vivre-ensemble reste encore un défi à relever (Poche, 2012, p. 110).

Dès lors, on peut se demander si la tentative d'Alfredo Gómez-Muller de mise en place « d'un universalisme de la coexistence dialogique » (selon ses propres termes) (Gómez-Muller, 1993, p. 377) ne relève pas du « souci d'un passage » (pour reprendre le titre du livre d'hommages adressés à Jean Greisch) (Gómez-Muller, 2004, p. 482) qui n'est pas encore totalement réalisé. On pourrait même faire l'hypothèse qu'Alfredo Gómez-Muller en voit encore plus les difficultés extrêmes. En effet, en 2002, il n'hésite pas à comparer la situation du doyen honoraire de la faculté de philosophie à celle de Descartes, se tenant « un pied dans un pays et l'autre en un autre », trouvant ainsi « sa condition très heureuse, en ce qu'elle est libre » parce que se déployant toujours dans un va et vient entre un « ici » et un « ailleurs »<sup>1</sup>.

---

1 Lettre de Descartes de 1648 à Elizabeth, cité par A. Gómez-Muller, « Le souci du passage au Nord ».

L'analyse serait presque de l'ordre de la propre confidence autobiographique heureuse et tranquille si ses derniers ouvrages, en particulier *Nihilisme et capitalisme*, ne montraient pas l'obstruction grandissante d'un capitalisme contemporain en train de détruire les capacités humaines, de conduire à la mort du sens par la création d'un mode de vie, d'un système de croyances, d'un type de subjectivité individualiste et possessive corrélé à l'appropriation privée et accumulative pensée comme la seule possible et légitime (Gómez-Muller, 2017, p 50).

En fait, cette critique culturelle du capitalisme, pour peu qu'on la comprenne bien, n'a d'autre ambition que de restituer la légitimité de la diversité des cultures. Bien des figures étudiées par Alfredo Gómez-Muller, à commencer par Bartolomé de las Casas, concourent au projet de renforcement des études culturelles, postcoloniales et subalternes, tout autant que la restauration pratique de la mémoire culturelle et de l'imaginaire politique de peuples ou groupes sociaux marginalisés, dans un accent très « pape François ».

On pourrait dire ici que le nouage symbolique autour de la question de la médiation interculturelle est au service d'une ambition philosophique, à savoir l'établissement d'une justice culturelle. Et tel n'est pas le moindre mérite d'Alfredo Gómez-Muller d'avoir constamment encouragé ses étudiants à investir ces champs de recherche, en les rendant notamment attentifs à la transformation de l'idée des droits de l'homme, en passant des droits libertés aux droits culturels (Bron, 2007, p. 56). Mais là aussi, on se tromperait si l'on dénouait cette question théorique d'un enjeu plus pratique, à savoir l'approfondissement attendu lors de la célébration à l'époque du 60<sup>e</sup> anniversaire de l'adoption par l'ONU de la Déclaration universelle des droits de l'homme, alors que le 70<sup>e</sup> anniversaire est bien pâle. (Aurenche, 2018).

De son côté, tout en retracant la généalogie des textes qui établissent ces droits (La convention de l'UNESCO pour la protection du patrimoine mondial culturel et naturel en 1972, la Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire de 1989, la Déclaration universelle sur la diversité culturelle de 2001 et celle de Téhéran sur les droits de l'homme et la diversité culturelle de 2007), Hubert Faës, dans la lignée du « Groupe de Fribourg », né à la suite du colloque « les droits culturels, une catégorie sous-développée des droits de l'homme » organisé par l'Institut Interdisciplinaire d'éthique et de droits de l'homme de Fribourg, aura marqué à juste titre de réelles préventions vis-à-vis d'une perspective qui tendrait peu ou prou à

« folkloriser, archiver, muséographier les cultures, les figer dans un état d'elle-même » (Faes, 2008, p. 98).

C'est pourquoi on peut considérer la perspective d'Alfredo Gómez-Muller comme un antidote à toute juridisation mal calibrée des droits culturels. Une approche en effet trop abstraite, conjuguant à la hâte égalité et diversité n'est en effet que peu opératoire. Il ne faudrait pas tomber « de Charybde en Scylla » car, de fait, les droits humains dans leur définition courante, sont encore en grande partie une expression de l'individualisme occidental et s'accordent parfois difficilement avec les valeurs culturelles traditionnelles africaines, asiatiques et, dans le cas présent, surtout latino-américaines. Mais si cette assertion cache souvent des stratégies politiques qu'il convient de démasquer, il est vrai que les droits humains et les valeurs culturelles sont partout en tension dans le monde. (Legutke, 2018, p. 218). C'est pourquoi Alfredo Gómez-Muller a constamment cherché des ressources pour favoriser une opérativité de la question interculturelle. Il est indéniable qu'il les a notamment plutôt trouvées du côté principalement de la théorie critique, de la pensée communautarienne et de la philosophie de Sartre.

Cette référence majeure à Sartre est attestée par des biens des travaux qu'on ne peut naturellement ici tous résumer. Cette expérience de l'universel singulier que le directeur des « Temps modernes » a mis en avant à partir d'une herméneutique existentielle, mobilisant à la fois les ressources du récit, de l'anthropologie phénoménologique, de la dialectique et des sciences humaines, explique le geste (Fornet-Betancourt, 2006) philosophique produit par Alfredo Gómez-Muller. En effet, à part Tzvetan Todorov, qui plus que lui a été attentif aux récits de conquête de l'Amérique Latine ? Comment expliquer cet attrait pour la phénoménologie sartrienne si ce n'est pour voir dans la critique du colonialisme de ce dernier non seulement un pourfendeur de l'universalité abstraite mais un précurseur des études postcoloniales. La communication au colloque « Sartre et la culture de l'autre » montre en effet cette orientation : elle porte sur le statut de la culture dans la compréhension sartrienne de la subjectivité, pendant la guerre et dans l'après-guerre, essentiellement dans la *Question juive* et les *Cahiers pour une morale*. Mais elle analyse aussi l'expression éthique de la compréhension subjectivement située de l'universalisme abstrait de la pratique libérale individualiste en restant orientée par le projet d'une culture qui se recréé sans cesse dans les formes de la *praxis*. Dès lors sont bien posés les jalons d'un universel concret conçu en tant que « *création interculturelle de l'éthique comme noyau transculturel des cultures* » (Gómez-Muller, 2017, p. 123-124).

Cette perspective de recherche n'aura pas échappé à Raul Fornet-Betancourt, autre ténon de la philosophie interculturelle. Non seulement elle fait justice à Sartre en tant que philosophe, en dépassant l'horizon de compréhension eurocentriste qui marque de fait la pratique philosophique de son temps, en ouvrant ainsi des voies pour le dialogue interculturel mais, en même temps, elle fait justice à son engagement pour les droits culturels de l'autre (Fornet-Betancourt, 2005, p. 146). De même qu'il y a un « Bergson postcolonial », il n'est pas inadéquat de dire qu'il y a un « Sartre postcolonial » (Diagne, 2011, p. 27) qui aura été marqué par un souci constant à l'égard des questions relatives à la diversité culturelle, que Raul Fornet Betancourt, de façon transversale, fait aller des textes sur le « problème noir » aux Etats-Unis jusqu'aux entretiens avec Benny Levy. (Sartre, 199, p. 87).

Cette compréhension d'un nécessaire approfondissement des conditions de rencontres interculturelles est étroitement corrélée à la mobilisation d'une compréhension latino-américaine de l'existence, faisant du droit à la vie une dimension pratique de l'agir éthico-pratique plus que la réaffirmation d'un principe formel intangible. Alfredo Gómez-Muller donne ici la priorité à des hommes et des femmes concrets aux raisonnements éthiques, qui plus est, se situent, en position concurrentielle. Bien souvent, les éthiciens font l'impasse sur les registres de précompréhensions morales et politiques qui fondent les prises de position. Ainsi, ils oublient de préciser que nos conceptions éthiques contemporaines se forgent dans la culture morale et politique de la modernité libérale du XVII<sup>e</sup> siècle. De ce fait, celles-ci ne sont pas si neutres qu'elles veulent bien le dire.

C'est pourquoi la recherche d'une justice interculturelle ne peut pas se dissocier de l'étude de la constitution de la mémoire éthique. A ce stade, à une compréhension individualiste de l'éthique comme finalité sans fin, Alfredo Gómez-Muller préfère et trouve plus juste d'interroger la constitution de l'émergence du sens, la possibilité de fins pratiques dans les déterminations sociales et l'intersubjectivité historique qui les a constitués. C'est pourquoi, à plusieurs endroits, son travail est attentif aux traditions pratiques des communautés historiques. Il ne peut donc y avoir de justice interculturelle sans mémoire interculturelle. Or, celle-ci fait souvent défaut, comme dans le cas de la politique républicaine française concernant l'esclavage. De cette mémoire expurgée ne peut émerger qu'une conception déficiente de la prise en charge réflexive de l'exigence humaine de sens (Gruzinski, 1988, p. 99). A bien des égards, ce positionnement se rapproche de l'analyse historique et systématique du concept

de vertu par Alasdair MacIntyre – Alfredo Gómez-Muller étant un bon connaisseur du débat entre « libéraux » et « communautariens » (Gómez-Muller, 2001, p. 675) – contestant en cela un individualisme libéral négligeant les conditions culturelles mais aussi sociales et économiques qui déterminent les conceptions éthiques. C'est dans un processus plus général de refus d'une uniformisation du symbolique que cette critique prend place. L'expurgation de la mémoire des traditions pratiques conduit à la détermination de finalités sociales exclusives ou d'acquiescement à des situations de coexistence culturelle, parfois bancales, à un moment donné.

On peut donc dire que la recherche d'une justice interculturelle est tout entière une protestation contre ce que Charles Taylor a pu qualifier « d'aplatissement » ou de « rétrécissement » de la vie des sociétés. Alfredo Gómez-Muller se trouve ici en droit de mettre en question une démocratie qui, « *portée par le souci ‘d'égalité’ apparaît comme un ‘énorme balai’ qui fait disparaître les mémoires éthico-symboliques* » (Gómez-Muller, 1999, p. 32). On pourrait croire en une filiation tocquevillienne. En fait, l'auteur se situe plus dans le sillage du second Sartre en cherchant à montrer comment la théorie dialectique, l'herméneutique et la phénoménologie, ont contribué au développement d'une anthropologie comprenant la subjectivité d'abord comme intersubjectivité. On aurait pu aussi rapprocher cette perspective de la conception de la mémoire de Ricœur, à cette époque en cours d'élaboration (Ricœur, 2000) à ceci près qu'Alfredo Gómez-Muller me semble avoir été avant tout soucieux d'un dépassement du conflit entre mémoire et liberté. La culture, de ce point de vue, ne se situe pas forcément du côté, de l'histoire, de la mémoire, de la tradition, si on veut bien la considérer comme vivante, déploiement social historique, toujours en quête de réélaboration de ses contenus. Dès lors, on mesure ici la lourde tâche de ceux qui voudraient participer à la re-constitution intersubjective d'une mémoire interculturelle. Cette orientation reviendrait à accepter « l'acte de perpétuelle re-création intersubjective, aux niveaux narratif, théorique et pratique, du sens, des fins et des valeurs de l'agir et de la (co) existence » (Gómez-Muller, 1999, p. 34).

Cette communication n'entendant pas faire nombre avec celle du Père Adrián García sur la partie colombienne, je me contenterai de souligner l'attention constante d'Alfredo Gómez-Muller au cri des pauvres d'Amérique Latine, qui « *exprime l'inconditionné universel qui précède toute argumentation et fonde la possibilité de toute argumentation* » (Gómez- Muller, 1988, p. 488). Il faudrait mesurer ici l'ampleur de la référence lévinasienne plus que sartrienne dans cette approche cherchant à faire

droit aussi bien au son, au regard, au geste, à l'image, à l'écriture, qui sont toujours adressés à quelqu'un. On pourrait compléter ici Lévinas en se demandant si le visage d'autrui n'est pas le commencement même de la philosophie interculturelle. Comment ne pas voir que la relation interhumaine est au fondement même de la rencontre interculturelle et que la responsabilité éthique qui s'exerce vis-à-vis d'autrui, de l'autre homme, du prochain, inclut nécessairement ses origines et ses orientations culturelles, y compris quand il appartient à un peuple. La constitution d'une anthropologie de l'universalité des cultures, où aucune d'elle ne sera retranchée et qui ne se résume pas à sa version occidentale, pour ne pas dire européenne, passe bien par ce niveau premier d'appréhension. Les pièges des théories évolutionnistes, culturalistes, ethnocentriques, essentialistes de la culture peuvent sans doute être partiellement déjoués si nous restons « à hauteur de visage ». Des « chocs culturels » pourraient être évités à condition d'adopter sans naïveté une posture de reconnaissance, amicale et attentionnée des autres cultures, sans naïveté, c'est-à-dire notamment aussi sans ethnocentrisme inversé.

Ce n'est donc pas un hasard qu'Alfredo Gómez-Muller ait porté une attention soutenue aux problématiques de la reconnaissance. Il n'est pas surprenant que le volume collectif dédié à cette question de Laboratoire d'anthropologie et de philosophie pratique (LANPRAT) s'ouvre précisément sur cette interrogation : « Avec le développement de l'exigence de justice culturelle, dans le monde contemporain, la notion de reconnaissance est en train d'acquérir une importance nouvelle dans la vie des personnes, des groupes et des sociétés » (Gómez-Muller, 2009, p. 12). Certes, une meilleure prise en compte de catégorie de reconnaissance du point de vue des conditions d'auto-réalisation de la subjectivité, explicitant ainsi sa fonction critique dans le cadre de la philosophie sociale y est pour beaucoup (Honneth, 2000). Par contre, le couplage avec la question interculturelle est le fait des auteurs de ce collectif. Alors qu'Hubert Faës y traite de la dimension anthropologique de la reconnaissance ; dialectique pour Raul Fornet Betancourt et de cette « voie moyenne » entre diversité culturelle et universalisme éthique, Alfred Gómez-Muller y prend en charge une problématique alliant « reconnaissance, culture et idéologie ». Ce dernier texte, assez synthétique, me semble comme résumer les axes majeurs de cette recherche étalée sur plus d'une trentaine d'années : la revendication de justice culturelle a d'abord un fond anthropologique, car celle-ci permet la reconnaissance et la promotion de l'identité de la personne. Ce fut le cas depuis les travaux pionniers d'Edward Sapir depuis 1916 jusqu'à la recherche plus contemporaine de Charles Taylor, Will Kymlicka et Michael

Walzer d'une citoyenneté multiculturelle<sup>2</sup>. Mais l'effort ne doit pas être moindre du côté éthique, la justice culturelle contribuant à une « vie bonne » individuelle et collective, l'évacuation de cette dimension participant au maintien d'une domination instituée. Et en dernier ressort, c'est au sein de l'ensemble de la société que cette question de la justice culturelle prend sens, la culture apparaissant à maints égards comme le rempart symbolique où chacun s'abrite pour défendre la signification de son existence. Dès lors, il n'y a qu'un pas à franchir pour affirmer que la crise de la culture est une crise de la symbolisation. Clifford Geertz estime à cet égard que la modernité achève la transformation de la culture en idéologie ou en simple valeur d'échange, récapitulation accumulative d'un perpétuel présent. C'est pourquoi, dans bien des cas, la revendication de justice culturelle compte en elle une exigence de justice sociale.

Au final, on ne saurait sous-estimer la radicalité des positions obtenues ici par la transformation d'un regard quelque peu irénique sur l'interculturalité. On le voit bien, il ne s'agit pas seulement d'un ton en philosophie ou de la recherche de critères argumentatifs adaptés à la situation latino-américaine. Sans faire un inventaire complet des espaces d'interculturalité ni des disciplines requises, la perspective d'Alfredo Gómez Muller, qui se situe très efficacement dans l'esprit « *Laudato Si* », revient aussi à répondre concrètement à l'interpellation : « *qu'as-tu fait de ton frère ?* ».

## Bibliographie

- Aurenche, G. (2018). *Droits humains, n'oublions pas notre idéal commun*. Paris : Ed. Temps présent.
- Bron, A. (2007). *Transformations de l'idée des droits de l'homme : des droits libertés aux droits culturels, Mémoire de Master sous la direction d'Alfredo Gómez Muller*. Paris : Institut catholique de Paris/Université de Poitiers.
- Diagne, B. (2011). *Bergson postcolonial*. CNRS Editions.
- Faes, H. (2008). Droits de l'homme et droits culturels. *Transversalités*, 108, 85-99.

---

<sup>2</sup> Cf. E. Sapir, *Anthropologie*, Minuit, 1967, t 1. Culture et personnalité ; C. Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, 1994 ; W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, La Découverte, 2001.

- Fornet-betancourt, R. (2006). L'humanisme solidaire de Sartre : anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles. Dans A. Gómez-Muller, *Sartre et la culture de l'autre*, *L'Harmattan* (pp. 99-124). Paris : Editions L'Harmattan.
- Fornet-Betancourt, R., & Gómez-Muller, A. (2005). *L'éthique en dialogue*. Paris : Pleins feux.
- Fornet-Betancourt, R., & Gómez-Muller, A. (2005). *L'éthique en dialogue*. Paris : Ed. Pleins feux.
- Gómez-Muller, A. (1986). *L'aliénation comme inauthenticité chez Martin Heidegger, thèse de doctorat canonique en philosophie sous la direction de Jean Greisch*. Paris : Institut Catholique de París.
- Gómez-Muller, A. (1988). Le droit à la vie, valeur politique. *Etudes*, 369, 484.
- Gómez-Muller, A. (1993). Coexistence des sens et sens de la coexistence. Dans : *Comprendre et interpréter, le paradigme herméneutique de la raison*. *Philosophie*(15), 377.
- Gómez-Muller, A. (1993). *Penser la rencontre entre deux mondes* 1993. Paris : PUF.
- Gómez-Muller, A. (1999). Mémoire, liberté, pluralisme. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 210, 21-36.
- Gómez-Muller, A. (2001). Les communautariens et la critique de l'individualisme libéral : Alasdair Mac Intyre, Charles Taylor, Michael Walzer. En A. Caille, C. Lazzeri, & M. Senellart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* (pp. 672-681). Paris : La Découverte.
- Gómez-Muller, A. (2004). Le souci du passage au Nord. Dans P. Capelle, G. Hebert, & M.-D. Popelard, *Le souci du passage, Mélanges offerts à Jean Greisch* (pp. 476-489). Paris : Cerf.
- Gómez-Muller, A. (2006). *Sartre et la culture de l'autre*. Paris : L'Harmattan.
- Gómez-Muller, A. (2009) (Dir.). *La reconnaissance : réponse à quels problèmes ?* Paris : L'Harmattan.
- Gómez-Muller, A. (2017). *Nihilisme et capitalisme*. Paris : Kimé.

- Gougbeomon, S. (2006). *Problématique et éthique dans la pensée de Sartre : vers la constitution d'une éthique concrète, thèse de doctorat de philosophie*. Paris : Institut Catholique de Paris.
- Gruzinski, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard.
- Honneth, H. (2006). *La lutte pour la reconnaissance*. La Découverte : La société du mépris.
- Legutke, D. (2018). Droits humains et traditions culturelles. *Spiritus*, 231, 213-224.
- Poche, F. (2012). Interculturalité, un équilibre à trouver entre le commun et la différence. *Cahiers de l'atelier*, 535, 110.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (16 juin et 30 juillet de 1945). Retour des Etats Unis. Ce que j'ai appris du problème noir. *Le Figaro littéraire*.
- Sartre, J.-P., & Levy, B. (1991). *L'espoir maintenant*. Paris : Verdier.
- Todorov, T. (1982-1983). *La conquête de l'Amérique ; Récits aztèques de conquête*. Seuil : Nous et les autres.
- ValadieR, P. (avril de 1986). Vers une société interculturelle ? *Le supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, 156, 102.



# Alfredo Gómez-Muller et la Colombie\*

*Fecha de entrega: 18 de febrero de 2019*

*Fecha de evaluación: 7 de septiembre de 2019*

*Fecha de aprobación: 30 de noviembre de 2019*

*Adrián García\*\**

## Résumé

Cet écrit met en scène un penseur nécessaire de nos jours lorsque nous abordons la relation critique entre philosophie et une culture ou entre politique et culture. Alfredo Gómez-Muller est l'un des philosophes qui a réfléchi, avec une grande rigueur intellectuelle, sur les imaginaires latino-américains et particulièrement les imaginaires colombiens de nation, de culture et de race. Voici un parcours des origines et de l'impact du benthamisme dans la Nouvelle-Grenade, ainsi que de quelques imaginaires déterminants de la nation au XIX e siècle, qui sert à analyser l'importance que l'auteur accorde à la mémoire et à l'utopie dans la construction et la consolidation d'une paix stable et durable en Colombie.

**Mots clés :** Alfredo Gómez-Muller, benthamisme, imaginaire, Colombie, mémoire, utopie.

---

\* El profesor García, quien adelanta estudios de doctorado, desarrolla este artículo a partir de sus intereses académicos. Partiendo de Gómez-Muller deja ver de manera particular la relación entre política, filosofía y cultura, señalando la importancia de un imaginario latinoamericano y, de manera especial, uno en Colombia como nación.

Citar como: García, A. (2020). Alfredo Gómez-Muller et la Colombie. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 75-87. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5529>

\*\* Licenciado en Filosofía, Pensamiento Político y Económico de la Universidad Santo Tomás, Bachiller en Teología de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín y Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Actualmente se encuentra realizando estudios de doctorado en Filosofía en el Instituto Católico de París y adelanta una tesis sobre "Los diferentes sentidos de lo sagrado en el pensamiento de Albert Camus" bajo la dirección del profesor Jean-François Petit. Correo electrónico: [frayadrianop@hotmail.es](mailto:frayadrianop@hotmail.es)

## Alfredo Gómez-Muller y Colombia

### Resumen

Este escrito pone en escena a un pensador necesario en nuestros días cuando abordamos la relación crítica entre filosofía y cultura o entre política y cultura. Alfredo Gómez-Muller es uno de los filósofos que con más rigor intelectual ha reflexionado sobre los imaginarios latinoamericanos, y particularmente colombianos, de nación, cultura y raza. He aquí un recorrido por los orígenes e impacto del benthamismo en la Nueva Granada; así como por algunos imaginarios determinantes de la nación en el siglo xix, hasta finalmente analizar la importancia que el autor otorga a la memoria y a la utopía en la construcción y consolidación de una paz estable y duradera en Colombia.

**Palabras clave:** Alfredo Gómez-Muller, benthamismo, imaginario, Colombia, memoria, utopía.

## Alfredo Gómez-Muller and Colombia

### Abstract

This paper focuses on a philosopher whose thoughts are fundamental, today, to the question of the critical relation between philosophy and culture, or between politics and culture. Alfredo Gómez-Muller is one of the philosophers who has reflected, with great intellectual rigor, on Latin American imaginaries –and especially Colombian imaginaries– of nation, culture, and race. This is an overview of the origins and impact of Benthamism in the New Granada, as well as of some determinant imaginaries of the nation from the 19<sup>th</sup> century, which serves as an analysis of the importance given by the author to memory and utopia in building and consolidating a stable and lasting peace in Colombia.

**Keywords:** Alfredo Gómez-Muller, Benthamism, imaginary, Colombia, memory, utopia.

Alfredo Gómez-Muller est l'un des philosophes qui, avec beaucoup de rigueur intellectuelle, ont réfléchi sur les imaginaires latino-américains et particulièrement colombiens sur la nation. Ses champs de travail comme philosophe et spécialiste en études ibéro-américains lui ont ouvert la possibilité d'établir un rapport critique entre philosophie et culture, et, plus concrètement, entre politique et culture en Amérique latine. Dans le contexte colombien, son étude critique couvre tout le xixe siècle, ainsi que ses causes et ses conséquences, des événements qui ont conduit à l'ouverture du processus d'indépendance du pays jusqu'aux enjeux politiques de l'époque contemporaine en Colombie. Dans cette perspective, j'aborderai quelques points fondamentaux de ses travaux illustrant fort bien la rigueur avec laquelle il a travaillé sur ces thèmes.

Nous aborderons trois sujets essentiels de la pensée d'Alfredo Gómez-Muller sur la Colombie : d'abord, son analyse de l'influence du benthamisme dans la consolidation de l'idée de nation dans la Nouvelle-Grenade ; puis la construction des imaginaires de nation, de culture et de race qui se sont développés au xixe siècle dans le pays et l'urgence actuelle de les déconstruire ; enfin, l'importance de la mémoire et de l'utopie dans la construction d'une paix stable et de longue durée en Colombie.

## Benthamisme au sein de la société colombienne du xixe siècle

Dans une des cinq conférences données par Foucault à Rio de Janeiro en 1973, et publiées sous le titre *La Vérité et les formes juridiques*, l'auteur français met en évidence comment « toute la pénalité du xixe siècle devient un contrôle, non pas tant sur ce que font les individus [...], mais sur ce qu'ils peuvent faire [...] » (Foucault, 1970-1975, p. 1461). Dans le même sens, il montre à quel point l'idée de panoptique développée par Bentham ouvre à une autre compréhension de l'idée de prison, mais aussi de société, où la surveillance et l'utilité seront exploitées au maximum comme moyen de pouvoir et de contrôle. Ainsi, dans la même conférence, et après s'en être excusé, Foucault ose dire :

[...] je crois que Bentham est plus important pour notre société que Kant ou Hegel. On devrait lui rendre hommage dans chacune de nos sociétés. C'est lui qui a programmé, défini et décrit de la manière la plus précise les formes de pouvoir dans lesquelles nous vivons [...] (Foucault, 1970-1975, p. 1462)

L'Amérique latine n'est pas étrangère à cette réalité. Bien que Bentham n'y soit jamais allé, ses idées, comme l'a montré Alfredo Gómez-Muller, ont déterminé l'imaginaire de la nation qui était en train de se construire. Dans le texte « Rationalité utilitariste et émancipation : Bentham, Mill et Miranda », Alfredo Gómez-Muller fait l'archéologie de l'arrivée de la pensée utilitariste en Nouvelle-Grenade, et pour ce faire, il suit les pas de Miranda en Europe, de sa rencontre avec le frère du philosophe (Samuel Bentham) en Russie, puis avec le propre Jeremy Bentham à Londres. Comme vous le savez probablement, Miranda (un Vénézuélien) est considéré comme « le grand Américain universel » qui a fait partie des généraux de la Révolution française, et dont le nom est inscrit sur l'Arc du triomphe à Paris, ayant joué un rôle très important comme précurseur du processus d'indépendance conduit ensuite par Bolívar. Miranda se trouve à l'origine de l'arrivée des idées benthamistes à la Nouvelle Grenade. Le modèle normatif et anthropologique de Bentham s'inscrit dans le prototype créole (*criollo*) de nationalité, archéotype de l'État-nation.

À Londres, à partir de 1807, Bentham et Miranda sont souvent en contact, au point qu'en 1810 Miranda invite Jeremy Bentham à partir avec lui pour le Venezuela et lui demande d'écrire un texte sur la « liberté de la presse ». Cet article sera publié par Antonio Nariño en décembre 1811, dans le journal *La Bagatela* à Santa Fe de Bogotá. Quelques années plus tard, en 1819, après la bataille de l'Indépendance, le benthamisme sera, selon les termes d'Alfredo Gómez-Muller : « Une des principales références théoriques et idéologiques pour les nouvelles élites qui gouvernent dans son projet de maintenir l'hégémonie et l'unité sur une société fragmentée depuis la période coloniale. » (Gómez-Muller, 2004, p. 110).

Les trois textes qu'Alfredo Gómez-Muller analyse dans son archéologie du benthamisme en Colombie sont : *Le Panoptique* (1787), *Émancipez vos colonies !* (1793) et *Émancipation de l'Amérique espagnole* (1809). Ce dernier texte a apparemment été écrit par Miranda et James Mill (ami et collaborateur de Bentham), et les deux premiers furent écrits par Jeremy Bentham. Dans ces trois écrits, Alfredo Gómez-Muller analyse l'humain comme utilité qui se constitue dans la philosophie de Bentham à partir de l'idée architectonique du panoptique. L'origine de l'idée lui vint de son frère Samuel Bentham, qui la conçoit lors d'une visite à l'École royale militaire de Paris.

Dans la perspective de Bentham, l'utilité, comprise comme rentabilité, s'impose habituellement dans les relations interhumaines. Dans la société, ou l'institution

panoptique, le temps de vie de la personne doit être utilisé, transformé, rentabilisé en temps de travail afin que le contrôle puisse s'exercer. La transformation du temps de vie en temps de travail passe par la mécanisation du corps comme force de travail. Alfredo Gómez-Muller montre le rapport entre l'Indépendance et l'utilité comme intérêt mercantile et, en fin de compte, comme intérêt de pouvoir, tel qu'elle apparaît dans *Émancipez vos colonies !* et *Émancipation de l'Amérique espagnole*.

Pour Alfredo Gómez-Muller, « dans l'idéologie de Bentham, la compréhension de l'humain, comme utilité est corrélative à la compréhension de l'humain en tant que civilisation » (Gómez Muller, 2004, p. 119). Avoir une vraie civilisation implique instaurer le principe d'utilité comme base de la culture. Pour pouvoir faire partie de la nation, l'indigène et le noir, comme barbares et sauvages, doivent être incorporés culturellement à la norme européenne. Comme le montre bien Alfredo Gómez-Muller, « Civiliser, c'est transformer chaque sauvage en un individu égoïste et séparé des autres, apte à répondre aux exigences du marché et du commerce » (Gómez Muller, 2004, p. 121). Le propos de Miranda, malgré sa prétention indépendantiste, n'échappe pas à une vision ethnocentrique et raciste du monde. Le référent européen de civilisation et de race blanche va s'imposer comme supérieur face aux autres cultures. Miranda finit donc par incarner et révéler, avec les autres idéologues de l'indépendance et de la république, la fracture de la nation que les nouvelles élites cherchaient à construire. C'est pour cela que, selon Alfredo Gómez-Muller, face à la violence symbolique de ces imaginaires de nation sur les cultures autochtones et africaines, s'impose la nécessité de reconstruire, de manière critique, les interprétations des origines en comptant avec l'apport et participation des diverses cultures.

Après avoir vu l'archéologie de l'arrivée de la pensée de Bentham en Nouvelle-Grenade, Alfredo Gómez-Muller va analyser aussi les deux grands débats ou les deux grands moments du benthamisme au XIX<sup>e</sup> siècle, qui ont été l'objet de conflits politiques et idéologiques dans le pays.

L'enseignement de Bentham avait été introduit par Francisco de Paula Santander en 1825 et supprimé quelques mois après par Bolívar lui-même, sous le prétexte que c'est une philosophie dont les propositions sont directement opposées à la religion, à la morale et à la tranquillité au sein du peuple. Bolívar rejoint les exigences des secteurs les plus traditionalistes du clergé catholique, qui voient les idées de Bentham comme dangereusement corruptrices de la jeunesse. Vicente Azuero fait la première défense

publique du benthamisme et rappelle que le benthamisme était déjà connu au XVIII<sup>e</sup> siècle et apprécié par des fondateurs de l'Indépendance comme Miranda et Antonio Nariño. En 1835, alors président de la République, Santander propose de restaurer le plan d'études de 1826 sur Bentham, qu'il avait lui-même connu à Londres en 1831. Comme on peut l'imaginer, le projet de loi de Santander a suscité beaucoup d'agitation chez les traditionalistes catholiques. C'est dans ce contexte de la réintroduction du plan d'études sur Bentham par Santander que va se produire le premier débat dans le pays.

Le journal *Le Constitutionnel de Popayán* voulait l'interdiction de l'enseignement de la doctrine utilitariste dans les universités et dans les différentes institutions d'enseignement de la Nouvelle-Grenade. *Le Constitutionnel de Cundinamarca* a répondu en prenant la défense du benthamisme, la considérant comme une philosophie non conforme à la morale naturelle ni à la religion catholique ni la politique de la Nouvelle-Grenade. Les anti-benthamistes dénoncent l'étroitesse d'une anthropologie mécaniciste et matérialiste qui tend à oublier la dimension symbolique de l'être humain. De leur côté, les benthamistes accusent et mettent en évidence les inconsistances discursives de leurs adversaires dans leurs argumentations théologico-philosophiques, comme le fait Ezequiel Rojas lorsqu'il défend le principe utilitariste comme universel, au-dessus de la révélation, laquelle se réduit à un peuple déterminé. Comme le montre bien Alfredo Gómez-Muller, ce débat sur Bentham met en jeu des questions essentielles comme l'identité symbolique du sujet et de la communauté, le sens de l'éthique et la politique, et le sens de la valeur de l'humain. À l'anthropologie simpliste de Bentham, les anti-benthamistes vont opposer une compréhension plus complexe de l'humain, mais avec des concepts et des méthodes plutôt scolastiques qui, face à la modernité, vont s'avérer inadéquats. (Gómez-Muller, 2002, p. 60). En 1840, le gouvernement promulgue une loi qui abroge le caractère obligatoire de l'enseignement de Bentham dans le milieu universitaire ; puis, en novembre, les principaux intellectuels et idéologues libéraux, dont Ezequiel Rojas et Vicente Azuero, sont mis en prison. Quelques décisions postérieures, par lesquelles la position catholique traditionnelle s'établit comme unique fondement de la république, concluent le premier débat sur Bentham en Colombie. Ce débat réapparaît, entre 1868 et 1872, avec la confrontation de personnages comme Ezequiel Rojas et Miguel Antonio Caro.

Le deuxième débat s'inscrit sur un scénario politique bipolaire où s'affrontent libéraux et conservateurs, comme le montre Alfredo Gómez-Muller dans *Benthamisme et démocratie dans la société colombienne du XIX<sup>e</sup> siècle*.

Miguel Antonio Caro, comme représentant du traditionalisme, considère que la morale seulement peut être catholique. Il juge absurde l'idée d'un principe moral universel indépendant de la morale catholique. Comme le signale Alfredo Gómez-Muller, le benthamisme contribue en Colombie à la reconnaissance de la pluralité des croyances et à la coexistence de sens que les secteurs traditionalistes voient comme un obstacle à la réalisation de l'unité et au progrès. Cela s'oppose à la conception de Caro, qui pensait que la religion catholique devait être la seule à assurer et déterminer les contenus de l'éducation et de la culture, et devait être la règle pour l'administration de la société. Alfredo Gómez-Muller remarque que le point de vue catholique est déterminant dans les grands conflits de l'époque.

Malgré ces différences entre libéraux et conservateurs, Alfredo Gómez-Muller indique que, dans le contexte de l'époque, pour les uns comme pour les autres, tous créoles, descendants d'Espagnols de la période coloniale, la civilisation du barbare, de celui qui n'est pas reconnu par eux comme sujet autonome, et la reconnaissance de leurs droits politiques, devaient passer par l'assimilation du modèle culturel européen.

Plus tard, un benthamien modéré, Manuel Murillo Toro, président de la République en 1864 et en 1872, incarne une vision originale du benthamisme en Colombie, différente de celle de son maître Ezequiel Rojas. Alfredo Gómez-Muller nous montre comment Murillo Toro, plus attentif à la dimension distributive du principe d'utilité et plus conscient du fait que les inégalités sociales sont une cause de distorsion de la pratique et des institutions démocratiques, conçoit et tente de réaliser le projet d'un État-social au service du bien commun. Voilà pourquoi Alfredo Gómez-Muller considère que l'œuvre de Manuel Murillo Toro annonce un thème fondamental de la théorie contemporaine de la démocratie.

## **Les imaginaires de nation, culture et race en Colombie au xixe siècle**

Prenons maintenant trois textes où Alfredo Gómez-Muller analyse la construction des imaginaires chez trois auteurs de l'époque : Manuel María Madiedo (1815-1888), Jose María Samper (1828-1888) et Rafael Nuñez (1825-1894).

Dans *Critique et reconstruction de la sphère publique dans la pensée de Manuel María Madiedo*, Alfredo Gómez-Muller présente le contexte des années 1850-1860. Ce furent dix ans d'une grande effervescence politique, avec trois guerres civiles, deux constitutions, et la naissance de la bipolarité entre libéraux et conservateurs. Le texte de Madiedo analysé par Alfredo Gómez-Muller est publié en 1863 et s'intitule *La Science sociale*. Ce livre se présente comme une tentative de reconstruction de la sphère publique, dominée par un certain éclectisme qui consistait à prendre des éléments de la tradition catholique, du libéralisme, du conservatisme et, dans une moindre mesure, du socialisme. Ceci pour les articuler afin de parvenir à l'unité dans un contexte marqué par des guerres et de nombreux conflits sociaux et culturels.

Dans le projet de Madiedo, Alfredo Gómez-Muller identifie deux axes : d'une part l'opposition existant entre tradition et modernité, et, d'autre part, l'antagonisme entre, d'un côté, ces deux camps, comme formes européennes de la culture, et, de l'autre, les cultures locales. En référence au premier axe, Madiedo place le théologico-politique au fondement de la sphère publique et refuse ce statut au séculier laïque, contrairement à ce que proposaient le libéralisme radical et, philosophiquement, le benthamisme ou le socialisme. Selon Alfredo Gómez-Muller, dans l'éclectisme de Madiedo coexistent deux universalités : l'une, traditionnelle, théologico-politique (catholique) ; l'autre, moderne, qui renvoie à la conception libérale de l'universalité de l'égalité des droits.

Le deuxième axe fait référence à la dichotomie existant entre civilisation et barbarie. Dans *La Science sociale*, la sphère publico-politique génère toute une architecture d'exclusion ethnico-culturelle où le non-éclairé se soumet à l'éclairé, la barbarie, à la civilisation. Dans la volonté de Madiedo de fusionner ces deux sphères sur le terrain public, l'élément théologico-politique, c'est-à-dire le christianisme, apparaîtra comme principe d'inclusion sociale et politique. Comme le montre Alfredo Gómez-Muller, il s'agit d'une inclusion subordonnée, dépendante, dirigée de manière paternaliste par les civilisés, ceux qui se considèrent comme culturellement et religieusement supérieurs. Ce modèle autoritaire exclut la barbarie, c'est-à-dire ce que sont et représentent l'indigènes, le noirs et le métis : leur culture, leur religion, leurs pratiques sociales doivent être exclues pour qu'ils puissent être inclus dans le publico-politique.

L'universalité éclectique de Madiedo finit par être réduite à un particularisme tendancieux, où la transformation de la sphère publique a pour unique fondement le

théologico-politique. Alfredo Gómez-Muller identifie, dans *La Science sociale* de Madiedo, l'imaginaire d'une « articulation idéologique de la domination existante ».

Le deuxième personnage est José María Samper. Dans *Les formes de l'exclusion* (Gómez-Muller, 1991, p. 32), Alfredo Gómez-Muller montre que la violence du xixe siècle prend sa source dans la question des races. Pour Samper comme pour les autres membres de l'élite intellectuelle créole du pays, il n'existe plus d'autres races et cultures que la blanche-européenne. Ainsi, la violence naît de la non-reconnaissance de l'autre en tant que différent, de la défiguration de sa dimension symbolique, religieuse, historique, sociale, et d'un désir de mettre en place une civilisation européenne étrangère à l'identité du pays. La violence naît donc quand on tente d'instaurer un système autoritaire créé verticalement par ceux qui détiennent le pouvoir, tandis que ceux qui ne veulent pas être soumis à cette domination résistent au système et le refusent.

Les considérations de Samper sur le métissage et la race anticipent celles du philosophe mexicain Vasconcelos sur le mythe de la race cosmique, comme la plus grande richesse de la nation. Le blanchissement de la race a progressivement généré un germe, un début de civilisation. La race blanche, en tant qu'elle est supérieure, va, grâce à la fusion, purifier les races inférieures. Alfredo Gómez-Muller souligne une différence entre Samper et Vasconcelos : ce que le philosophe mexicain appellera la quatrième race, ou race cosmique, destinée à régénérer le monde, c'est le métissage ; tandis que, pour Samper, c'est la race blanche qui est destinée à être la race supérieure.

Le troisième personnage est Rafael Núñez. Dans *Imaginaires de la "race" et de la "nation" chez Rafael Núñez* (Gómez-Muller, 2011, p. 128), Alfredo Gómez-Muller montre que l'imaginaire national de Núñez et de ses contemporains coexiste avec le religieux et ouvre à un autre niveau de signification, celui de la race, qui apparaît comme principe fondateur de nationalité. Núñez continue le discours racial de José María Samper qui propose la fusion de races comme purification, amélioration et solution au problème racial. Ici, Alfredo Gómez-Muller souligne que, pour Samper, le racial prime toujours sur le culturel, tandis que, pour le dernier Núñez, le culturel va déterminer le racial. Si pour Samper le blanchissement racial est la loi nécessaire pour la construction de la nation, pour Núñez la conquête est justifiée par la fusion raciale qui a déterminé l'amélioration ethnique de la nation. Ainsi, la fusion raciale entre la race supérieure blanche et les autres races inférieures (les natifs américains) apparaît comme un facteur déterminant de la culture entendue comme civilisation et progrès.

Núñez finit par prendre de la distance par rapport à une compréhension physiologique et biologique de la race pour se référer à elle comme « nationalité historique » et non pas comme le résultat des accidents de sang. Ainsi, Alfredo Gómez-Muller signale que, avec cette conversion discursive du paradigme racial au profit du paradigme de nation, on rompt avec des décennies de domination du discours racial. Cependant, la nation va se comprendre comme une forme d'unité culturelle et symbolique imaginée toujours à partir du modèle absolu européen. Dans ce projet de Núñez, la multiplicité culturelle se dissout au nom d'une reconstruction autoritaire et verticale de l'imaginaire de nation fondé sur l'Occidental, le blanc, le catholique.

Pour Alfredo Gómez-Muller, cet imaginaire a longtemps dominé notre histoire. C'est pourquoi une tâche importante consiste à reconstruire ces imaginaires en assumant une identité de type complexe où peut s'intégrer une mémoire, elle aussi complexe, des différentes cultures. Il s'agit, pour lui, de reconstruire un imaginaire de nation, non pas à partir d'une mémoire simple et simplifiée, mais d'une mémoire multiple et complexe qui intègre le conflictuel et les différences culturelles.

Ce parcours du xixe siècle, que nous avons entrepris avec Alfredo Gómez-Muller, nous aide à comprendre le non moins violent xxe siècle colombien, période dans laquelle surgissent les plus anciennes guérillas du continent, comme le sont les FARC et le ELN, et qui ont réussi à traverser tout le xxe siècle et une partie du xxie siècle.

## **La mémoire et l'utopie dans la construction de la paix en Colombie**

La guerre en Colombie et le processus de paix font aussi partie de la constellation d'études sur la Colombie d'Alfredo Gómez-Muller. Dans l'effort d'une déconstruction critique des imaginaires de nation en Colombie deux thèmes connexes et complémentaires dans sa pensée ont joué un rôle capital : la mémoire et l'utopie. Faire mémoire c'est le faire à partir d'une utopie fondatrice qui s'actualise et ouvre à l'avenir. Sans cette ouverture des possibilistes qui permet l'utopie et sans l'incorporation d'une mémoire complexe, la paix, ou la « faible paix » (*frágil paz*) en Colombie, ne serait pas réalisable.

Alfredo Gómez-Muller pense l'utopie dans le sens ricœurien (Gómez-Muller, 2017, p. 79) de dimension fondamentale de la vie sociale, ainsi qu'au sens de Karl Mannheim (fondateur de la sociologie de la connaissance [1893-1947]) et de Gustav Landauer

(1887-1945). Comme il l'écrit dans *Nihilisme et capitalisme* : « Utopie ne signifie pas l'inexistant, mais l'inconnu jusqu'à présent » (Gómez-Muller, 2017, p.73). L'utopie est une fonction culturelle et sociale qui permet d'imaginer des possibles. Il y a culture là où il y a utopie. Là où il n'y a pas d'utopie, il peut y avoir idéologie, mais pas culture. Cette fonction critique qu'est l'utopie ouvre le champ des possibles dont les sociétés ont besoin pour se reconstruire, se régénérer et affronter les difficultés historiques. Le possible en train de se construire en Colombie est celui d'une paix positive, de relation sociale et de coopération de tous avec tous.

La mémoire et l'utopie, comme fonctions de la pensée et de la pratique sociale, Alfredo Gómez-Muller va les chercher dans l'art et le cinéma de Colombie. Ainsi nous allons rencontrer la critique cinématographique que fait Alfredo Gómez-Muller du « réalisme social » de Victor Gaviria, ainsi qu'avec son analyse de la performance artistique de Mario Opazo, intitulée *Olvido de arena* (*Oubli de sable*).

Dans « Éthique et Esthétique : Le “réalisme social” de Victor Gaviria » (Gómez- Muller, 2003, p. 180), Alfredo Gómez Muller analyse le sens du cinéma comme miroir-du-monde où se présente une reconstruction de la réalité sociale, non pas en tant que réalité métaphysique, mais en tant que structure complexe et violente du contexte social colombien constamment masqué et regardé avec indifférence. C'est la société qui se voit elle-même représentée, et ce qui est recherché ce n'est pas de changer le monde, mais de changer le regard avec lequel on voit le monde. Quand le regard change, un élément essentiel de la réalité se transforme : il s'agit de nous-mêmes. C'est ainsi que nous assistons à un vrai changement d'horizon dans la manière d'apercevoir la même réalité par une conversion du regard. La vraisemblance apparaît en tant que la réalité est là, comme représentation, pour être connue, et non pas telle qu'elle est. De cette manière, le cinéma miroir-du-monde et du social est aussi un lieu de construction d'utopie qui permet de représenter la réalité pour pouvoir imaginer les possibles.

Dans « Art et mémoire de l'inhumanité : à propos d'un oubli de sable » (Gómez- Muller, 2011, p. 41-59) Alfredo Gómez-Muller interprète l'œuvre d'art de Mario Opazo, « Oubli de sable », réalisée en 2005, et qui a le double intérêt de se centrer sur la mémoire de l'inhumanité et d'exprimer le caractère indissociable de l'expérience esthétique et de la pensée critique. Penser le « se remémorer » comme humanisation constitue le propos de l'artiste. La performance de presque sept minutes a pour contexte le processus de négociation du gouvernement colombien avec les paramilitaires et

la promulgation de la loi de « justice et paix ». Pour beaucoup de personnes, cette loi favorise l'occultation, l'impunité et la non-réparation pour les victimes. L'œuvre exprime la tension entre une politique d'oubli, présentée comme nécessaire pour la réconciliation, et une politique de la mémoire — en comprenant que c'est seulement à partir d'une mémoire partagée de l'inhumain que peuvent se construire la paix et les liens sociaux.

Dans l'interprétation que fait Alfredo Gómez-Muller de la performance d'Opazo, « enterrer l'oubli, c'est déterrer la mémoire ». La performance ne montre pas l'enterrement de la mémoire, mais de l'oubli, ce qui équivaut à déterrer la mémoire. Ainsi, dans l'œuvre se fait l'enterrement de l'oubli et l'exhumation de la mémoire. Dans la performance, l'oubli est représenté par une boîte vide, qui est enterrée, et la mémoire, par le sable qui remplit la boîte, une fois celle-ci déterrée. Le monde où la mémoire de l'inhumain a été enterrée est un monde inhumain, qui retrouve seulement son humanité quand la mémoire est exhumée et l'oubli de l'inhumain est enterré.

Dans son livre *La Reconstruction de la Colombie. Écrits politiques*, Alfredo Gómez-Muller montre comment la transformation de la sphère publique en Colombie, qui doit être constituée par un nouveau mode de relation avec la temporalité (passé, présent, futur), comme on l'a vu à partir des éléments de la mémoire et l'utopie, doit aussi se traduire dans une reconstruction de la vie commune. Ce qui est en jeu c'est la reconnaissance réciproque de la pluralité humaine des citoyens colombiens, en égalité et liberté.

Selon Alfredo Gómez-Muller, la politique de paix, au contraire de celle de la pacification, implique une transformation du sens même de la politique. La paix est une re-création constante qui doit être comprise plus du côté de la société civile que du côté de l'État. L'État assure la paix, mais ne peut la créer ; de même qu'il assure la coexistence, mais ne peut créer la vie commune. La paix et la vie commune peuvent seulement être créées à partir de la sphère publique et sociale des citoyens à l'aide de l'État. Pour Alfredo Gómez-Muller, « la paix ne peut pas être comprise et définie comme négation de la guerre. En tant que produit de l'interaction humaine, la paix doit être assumée comme re-création éthique de valeurs et de sens de l'humain ».

## Bibliographie

- Foucault, M. (1994). 1970-1975 La Vérité et les formes juridiques. Dans *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard,
- Gómez-Müller, A. (1991). Las formas de la exclusión. La perspectiva de J. M. Samper. *Gaceta, Revista del Instituto Colombiano de Cultura*, 11, 31-34.
- Gómez Müller, A. (1996). Benthamismo y democracia en la sociedad colombiana del siglo XIX. *Gaceta Ministerio de Cultura*, 36, 16-28.
- Gómez-Müller, A (2002). El primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada (1835-1836): el valor y el sentido de lo humano. Dans : *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* (pp. 57-90). Colombia : Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez-Müller, A (2004). Racionalidad utilitarista y emancipación: Bentham, Mill y Miranda. *Cuestiones de Filosofía*, 6, 108-121.
- Gómez-Müller, A. (2008). *La reconstrucción de Colombia*. Medellín : Ediciones La Carreta.
- Gómez-Müller, A. (2009). Crítica y reconstrucción de lo público en el pensamiento de Manuel María Madiedo. Dans : *Fragmentos de lo público-político. Colombia siglo XIX* (pp. 323-371). Medellín : La Carreta Editores.
- Gómez-Müller, A. (2011). Arte y memoria de la inhumanidad: acerca de un olvido de arena. Dans : *Construir de paz. aportes desde la Universidad Nacional de Colombia* (pp. 41-59). Colombia : Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez-Müller, A. (2017). *Nihilisme et Capitalisme*. Paris : Éditions Kimé.
- Gómez Müller, A. & Mateus Mora, A. (2003). Ética y estética: El realismo social de Víctor Gaviria. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 24, 176-184.
- Landauer, G. (1974). *La Révolution*. Paris : Éditions Champ Libre.
- Mannheim, K. (2006). *Idéologie et utopie (Une introduction à la sociologie de la connaissance)*. Paris : MSH.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil.





# Democracias pluralistas: ¿una alternativa para el Gobierno colombiano?\*

*Fecha de entrega: 18 de noviembre de 2019*

*Fecha de evaluación: 30 de noviembre de 2019*

*Fecha de aprobación: 1 de diciembre de 2019*

*Angélica María Rodríguez Ortiz\*\**

## Resumen

En las últimas décadas se evidencia la crisis que afronta el sistema de gobierno colombiano, a tal grado que parte del pueblo ha puesto en duda la efectividad de la democracia que se sustenta en el contrato social. Pese a ello, es preciso decir que la democracia —como lo han sostenido diversos filósofos a través de la historia— es la forma de gobierno más próxima al estado de la naturaleza humana, por operar bajo el principio de igualdad jurídica y social. Por tal razón, este artículo pretende mostrar cómo las democracias pluralistas pueden ser una alternativa de gobierno para operar en el pluralismo político que ha pululado en los últimos años en la sociedad colombiana y con ello alcanzar representatividad y participación democrática real, que dé solución a los problemas del contexto. Visto así, no se trata de eliminar

---

\* Artículo producto de investigación en torno al proyecto de investigación sobre filosofía política en el que la doctora Angélica trabaja en los últimos meses.

Citar como: Rodríguez Ortiz, A. M. (2020). Democracias pluralistas: ¿una alternativa para el Gobierno colombiano? *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 89-110.  
doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5530>

\*\* Doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Educación y licenciada en Filosofía y Letras. Docente investigadora del grupo SEAD-UAM – Universidad Autónoma de Manizales. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7710-9915>. Correo electrónico: angelica.rodriguez276@gmail.com; amrodriguez@autonoma.edu.co

la democracia como forma de gobierno, sino de descentralizar el poder, en aras de plantear soluciones mayormente efectivas.

**Palabras claves:** democracias, pluralismo político, democracias pluralistas, ciudadanía diferenciada, formación ciudadana.

## Pluralist Democracies: An Alternative for the Colombian Government?

---

### Abstract

In recent decades, the crisis faced by the Colombian government has become evident, so much so that a portion of the people has questioned the effectiveness of democracy based on the social contract. In spite of this, it must be said that democracy —as many philosophers have argued— is the form of government most germane to the state of human nature, since it operates under the principle of legal and social equality. For this reason, this article aims to show how pluralistic democracies may be an alternative form of government to operate in the political pluralism that has swarmed in recent years in Colombian society, so as to achieve real democratic representativeness and participation which may solve the context's problems. Thus, this is not a proposal to eliminate democracy as a form of government, but to decentralize power in order to propose mostly effective solutions.

**Keywords:** democracies, political pluralism, pluralistic democracies, differentiated citizenship, citizenship education.

## Introducción

Las prácticas ciudadanas de las últimas décadas evidencian la crisis que enfrenta la democracia representativa y participativa de un sistema de autoridad soberana que tiende a degenerar en plutocracia. Ante esto, aparecen alternativas como las democracias pluralistas que apuestan por ciudadanías diferenciadas, en aras de favorecer el poder político de la colectividad.

Las democracias pluralistas, requeridas para el funcionamiento de la ciudadanía diferenciada, promulgan igualdad jurídica real que evidencie el cumplimiento de los lineamientos formales que han sido estipulados en las declaraciones contractuales de los Estados de occidente; en aras de favorecer la justicia social, pensada desde las necesidades de los contextos particulares. Para alcanzar tal cometido, se requiere un cambio en la participación y en la formación ciudadana en pro del compromiso racional, intencional y consciente que debe adoptar cada actor en este modelo de ciudadanía, el cual rescata la diferencia y prolifera el pluralismo político. Un compromiso real con el contrato social, en aras de hacer valer el cumplimiento de este por parte de aquellos que son elegidos para representarnos.

Este escrito no pretende exponer que la democracia representativa y participativa deben eliminarse o buscar otro tipo de gobierno diferente, como lo sugieren varias encuestas realizadas en las últimas décadas, en las que se muestra que “los resultados para Colombia denotan la presencia de una franja importante de la población insatisfecha con la democracia ‘realmente existente’, y que apoyaría eventualmente una forma de gobierno distinta a ésta” (Duque, 2012, p. 22); tampoco aduce al hecho de que las democracias estén muriendo, como lo han expuesto Levitsky y Ziblatt (2018); por el contrario, invita a pensar en nuevos significados y usos que promuevan el concepto de democracia en la actualidad y, con esto, pensar en nuevas formas para el ejercicio de esta. En otras palabras, incita a salir de la concepción clásica que concibe una democracia absolutista, la cual delega el poder a los elegidos para representar al pueblo, y movernos hacia una democracia pluralista, en la cual se haga efectiva la representatividad del pueblo como fuerza de poder organizacional, dando un nuevo sentido a la ciudadanía.

## Democracia y pluralismo político

Los problemas sociales y políticos de nuestra época requieren hablar de nuevas formas de democracia y, a su vez, invita a una movilización semántica del concepto. Estas comprensiones conllevan a nuevos ejercicios democráticos para un contexto donde prima el pluralismo político y, con esto, iniciar nuevos procesos de formación ciudadana.

La crisis real de la democracia en los últimos años en Latinoamérica no radica en la forma de gobierno *per se*, como lo han supuesto algunos analistas para quienes la democracia es un tipo de gobierno que no brinda respuesta a las necesidades del contexto. El problema real radica en el abuso de poder por parte de los representantes elegidos por la ciudadanía. Contrariedad que, desde la Antigüedad, Platón había develado en sus estudios sobre el poder político. De igual forma, la crisis proviene de la queja constante de un pueblo que no asume de manera crítica y a conciencia su rol como ciudadano y, tanto en su participación como en su abstención, evidencia una carencia de memoria histórica y amplia ignorancia a la hora de elegir a sus representantes.

Una de las razones por las cuales la democracia centralizada y global no llega a ser efectiva es el abuso de poder, entendido como la facultad de ejercer la fuerza o el dominio evidenciado en la acción, a través del ejercicio de control y autoridad sujetos a intereses hedonistas. Esto se evidencia, entre otras cosas, en la fuerte manipulación del pueblo por parte de los gobernantes, que construyen discursos con falacias para convencer. Mismas con las que los representantes en el poder intentan “maquillar” sus acciones e introducen, a través de la retórica, miedos sin fundamento a un pueblo cuyos ciudadanos están incapacitados para identificarlas<sup>1</sup>.

La manipulación del pueblo a través del discurso se ha evidenciado en diferentes oportunidades, uno de los más recientes casos, en Colombia, fueron las pasadas elecciones presidenciales en el 2017; mismas en las que apareció el neologismo *castrochavismo* y con el cual se construyó un discurso plagado de falacias *ad baculum* —entre otras más— que movilizaron los temores de la ciudadanía. La participación ciudadana evidenció la ignorancia frente al tema a la hora de elegir al nuevo mandatario, y el

1 El problema no nace en la actualidad. Esta misma preocupación ha estado presente desde la democracia en la Antigua Grecia. Platón en su libro *VII la República* dejó en evidencia la importancia de la formación ciudadana para el ejercicio del poder en el ámbito público y el abuso cometido por los gobernantes en el ejercicio del poder. Cfr. Platón. *República* (1998).

reconocimiento de su error participativo no se ha hecho esperar<sup>2</sup>. No obstante, este es solo uno de muchos ejemplos en que los gobernantes introducen discursos para movilizar las acciones de un pueblo carente de capacidades de lectura crítica y que sucumbe a las intenciones de quienes manipulan el poder a través del uso de la palabra. Los últimos Gobiernos son una clara muestra de lo aquí ilustrado.

Ante esta situación, en el último año se han movilizado diferentes alternativas políticas que buscan salir de la polaridad manifiesta entre los partidos políticos tradicionales de ultra derecha y extrema izquierda. No obstante, pese a la aparición de nuevas alternativas políticas, el ejercicio de poder democrático continúa centralizado y no da respuesta a los problemas específicos de este contexto. Razón por la cual urge revisar las nuevas demandas del pluralismo político a la luz de una nueva forma de gobernar que descentralice el poder<sup>3</sup>, un gobierno que desde la democracia otorgue poder real al pueblo y estipule unas normativas que solucionen los problemas de un territorio y tejido social determinado.

A lo anterior, se suman nuevos problemas como la vulneración de los derechos de grupos diferenciados que se reconocen como “minorías” y el acallamiento de líderes de la oposición y de todo aquel que cuestione a quienes se han tomado el poder, como se evidencia en la realidad colombiana de los últimos años. Se requieren, entonces, cambios efectivos que den respuesta a las particularidades de los contextos y a sus diferencias. Ante esto, se sugiere pensar la democracia desde una concepción pluralista que apueste por una ciudadanía diferenciada, en la que se descentralice el poder; una forma de gobierno en el que los grupos plurales planteen políticas propias para su autogobierno, como se empieza a presentar en algunos países de Latinoamérica. Uruguay, México y Argentina, por ejemplo, proponen un giro hacia las democracias plurales y ciudadanías diferenciadas, en aras de descentralizar el poder y que este sea

- 
- 2 Bastaron pocos días en el ejercicio del nuevo mandatario para que con sus acciones, contrarias a sus discursos, generara dudas razonables en parte del pueblo que lo eligió para atacar sus ideas y forma de representar a la colectividad. El bombardeo de protestas en medios de comunicación, redes sociales y en las calles es apenas un indicio ante las desidias de este gobierno. A esto se suma en el 2019, las movilizaciones de un paro de algo más de una semana en el cual la ciudadanía expuso su queja desde diferentes sectores y el Estado obstaculizó el derecho a la libre protesta, a través de la fuerza pública. Hecho que ocasionó la muerte de jóvenes que alzaban su voz en contra de las políticas del actual gobierno.
- 3 Lanzaro (2004) plantea que “el pluralismo, como elemento distintivo de los diferentes tipos de democracia, es un tópico central de la teoría y de la ciencia política” (p. 103). El pluralismo ha estado presente en el significado que convoca el concepto “democracia” como forma de gobierno.

mayormente efectivo. No obstante, de estos tres países podría decirse que Uruguay es el primero que ha pasado del discurso a la acción. “Las democracias de tipo pluralista se caracterizan, por trazos de separación, distribución y participación en lo que toca al poder político y a la estructura institucional, los modos de gobierno y los ejercicios de autoridad pública” (Lanzaro, 2004, p. 103). Según lo muestra Lanzaro en sus estudios, Uruguay es un claro ejemplo de este tipo de gobierno. En otras palabras, las democracias pluralistas se convierten en una alternativa para escapar de los carruseles políticos en los que cada gobernante designa los cargos de acuerdo con los intereses de su partido político.

La transición de una democracia centralista a una pluralista ha empezado a tener acogida en Latinoamérica, en aras de escapar del despotismo de los gobernantes que asumen el poder como un régimen autoritario y articulan a su maquinaria todo un gabinete legislativo de “conocidos” para desempeñar los cargos públicos. Lo vivido por América Latina es un atentado a la democracia. Un gobernante, perpetrado en el poder, moviendo los hilos detrás de la representatividad de otro es igual al gobernante que cambia la constitución para que el pueblo acepte la reelección. Ambos hechos están en contra del ideal perseguido por los primeros contratos sociales que aparecieron a finales del siglo XIX.

Las primeras constituciones latinoamericanas comprendieron la necesidad de asegurar, en especial en cuanto al Poder Ejecutivo, la alternancia de sus titulares en el Gobierno. Por eso, en la mayoría de los casos, se proscribió la reelección inmediata. Pero esta prohibición contradecía los imperativos de la realidad social y de la fuerza política y fáctica de los que detentaban el poder, luego de haber llegado a él como consecuencia de una revolución, de un golpe de Estado, de un motín o de una elección, cuyos resultados, en este último caso, eran muchas veces fruto de la coacción, la prepotencia, la intimidación o el fraude. (Gros, 2002, p. 152)

Pocos países latinoamericanos han respetado el pacto. Quizá el mejor ejemplo del respeto por este tipo de políticas gubernamentales ha sido Uruguay como lo muestran Castellanos y Pérez (1981) y Lanzaro (2004). Un país que ha intentado escapar de las prácticas de corte populista de dudosa calidad en cuestiones democráticas. Podría decirse que en la actualidad México también da muestra de esto en sus elecciones del 2018. En la práctica del nuevo gobernante y su equipo de trabajo se evidencia un

ejercicio de democracia pluralista, aun cuando no se ha postulado un fundamento de tal tipo como sí lo ha hecho abiertamente Uruguay. Por otra parte, Chile, Brasil y Ecuador han redireccionado sus pasos en busca de la descentralización del poder y, aunque no lo han logrado, la ciudadanía se ha volcado en el último año a las calles en su búsqueda.

Latinoamérica siente el abuso del poder en su gobierno democrático y, en especial, Colombia lo padece intensamente en las últimas décadas; razón por la cual, quizás las democracias pluralistas sean esa “nueva forma de gobierno” que espera la sociedad colombiana. Un nuevo ejercicio democrático plural en el que el pueblo se empodere de la ciudadanía, sin necesidad de rechazar o eliminar la posibilidad de un gobierno democrático, pues, como lo promulgó Spinoza, el Estado democrático tiene, entre otras bondades, que operar bajo el principio de la igualdad —jurídica—; además que

[...] con preferencia a todos los demás, es el Estado más natural y el que se aproxima más a la naturaleza de la libertad. En este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad de la que él es parte. Por lo cual, en un Estado de democracia todos siguen siendo iguales como en el estado natural. (Spinoza, 1986, p. 341)

Algo que también refirió Rousseau (1991 y 2003) al buscar una forma de gobierno que equilibre los intereses del pueblo y de los gobernantes. Las democracias pluralistas son una alternativa para acabar con “el despotismo que representa la forma extrema de separación entre el interés de los gobernantes y de los gobernados, y la imposición del interés particular de los primeros sacrificando el de los segundos” (Vergara, 2012, p. 21), dado que permiten al pueblo empoderarse para el ejercicio del poder a través del contrato social y dar solución a las particularidades de su contexto, sin imponerse de forma despótica como se ha hecho en el poder centralizado.

## Democracias pluralistas y contrato social

Alcanzar un estado de equilibrio entre la naturaleza humana, los intereses de la colectividad y lo que concierne al ejercicio del poder de quien nos representa no es tarea fácil; máxime si se considera que la naturaleza humana —como lo plantean Spinoza y Hobbes— es egoísta. Sin embargo, no es una labor imposible; tal vez por esto, el gobierno democrático, tal y como lo conciben Spinoza (1986) y

Rousseau (2003), permite alcanzar en cierta medida dicha armonía, puesto que este se presenta enmarcado en un pacto social, en un contrato lingüístico que regula las acciones tanto del representante del pueblo, como del pueblo mismo. “En efecto, en el pacto social spinozista, la transferencia de derechos del individuo a la colectividad garantiza la igualdad del estado de naturaleza y preserva al máximo la libertad natura” (Villaverde, 2002, p. 2). El pacto social, además, se constituye en el mecanismo jurídico que garantiza el principio de igualdad sobre el cual opera el gobierno democrático. El contrato es, entonces, en cualquier tipo de democracia, un instrumento regulador, tanto de la participación como de la representatividad. Y, para el caso de las democracias pluralistas, es el elemento que permite al grupo garantizar el respeto de su dignidad e integridad.

El representante elegido por la colectividad está regulado bajo el pacto social a la hora de ejercer el poder político; asimismo, los ciudadanos deben estar capacitados para esto. No obstante, la realidad que se evidencia en nuestro país da cuenta de que tal cosa no ocurre. Gran parte de los ciudadanos ignoran que pueden usarlo para controlar la práctica de los gobernantes en el poder. El problema radica en el desconocimiento de lo pactado y en el bajo compromiso asumido con lo que ha sido declarado constitucionalmente por participantes del pacto. Resulta inconcebible que hayan pasado más de tres centenios, desde la creación del contractualismo en la Modernidad, y los ciudadanos no se reconozcan aún como actores sustanciales en la creación del pacto social; pese a que desde su consolidación en Latinoamérica, entre 1810 y 1830, “el ‘constitucionalismo’ fue considerado como una de las características individualizantes del proceso revolucionario que en toda América Latina garantizaba la organización política e institucional de los nuevos Estados independientes” (Gros, 2002, p. 147).

Ahora bien, a la luz de los acontecimientos podría decirse que la democracia absolutista acaba por ser limitada para las exigencias y cambios sociales en nuestra sociedad —como se ha expuesto— dado que, como lo sostiene Villaverde (2002), se otorga el poder y sometimiento de los ciudadanos al gobernante; pese a sus debilidades este es el modelo de gobierno que se ha impuesto y permanece en Occidente. Es precisamente, este tipo de gobierno, y sus debilidades, lo que ha llevado a declarar la democracia en crisis; puesto que, bajo esta concepción, el poder no reside en la colectividad, como se esperaría, sino en los intereses de quien ha sido elegido para ejecutarlo y que, a la larga, acaba por ignorar los ideales reales de la democracia representativa.

La propuesta del Estado democrático sustentada por Spinoza, contrario a lo que afirma Villaverde (2002), se opone a esta concepción absolutista en la cual el sujeto se desprende por completo de su poder para darlo a la sociedad y someterse a los designios del gobernante. En su concepción, el filósofo de Ámsterdam propone un tipo de gobierno democrático en el que el pacto social pasa a ser un mecanismo del sujeto para controlar el ejercicio del poder en quien lo representa. Podría decirse que este es un tipo de gobierno que brinda las bases conceptuales a las propuestas de gobierno basadas en la democracia plural; puesto que en este tipo de democracia, más que dejar el poder a un representante, se exige un acompañamiento de este ejercicio por parte de los ciudadanos. Lo que Canto (2017) ha denominado como el modelo gerencial de la democracia, en el cual:

La participación ciudadana no es un fin en sí misma, sino un medio para mejorar la gestión pública; sus modalidades y alcances dependerán del fin buscado en cada caso. Aunque en principio este enfoque incluye todo el continuo (información, comunicación, consulta, debate y decisión) lo común es que no incluya la decisión. La participación llegará sólo hasta donde se requiera que llegue e incluirá sólo a aquéllos que contribuyan a alcanzar los fines buscados, normalmente grupos acotados de ciudadanos. (pp. 59-60)

Desde esta perspectiva, la formación ciudadana se convierte en una herramienta fundamental si se quiere lograr un compromiso real con un ejercicio prudente y racional de este tipo de gobierno y, también, una responsabilidad en la construcción y seguimiento del contrato para alcanzar una sociedad justa, tal y como lo exponen Spinoza (1986), Rousseau (2003) y Platón (1998).

Lo anterior se sustenta en que la democracia pluralista convoca un nuevo significado para comprender el concepto y, así, el tipo de gobierno; además, con esto se reclaman nuevas prácticas democráticas en las que se exige mayor compromiso en el ejercicio de la ciudadanía. Las cuales se alejan de la concepción clásica, pues, en este tipo de gobierno que atiende a las diferencias del contexto y de la población, el ciudadano crea y conoce las leyes que están estipuladas en el contrato que le rige. El individuo está en la capacidad de reconocerse a sí mismo como parte de una sociedad que contribuye en la creación del contrato, así como de vigilar y controlar el ejercicio de poder de aquellos que ha elegido para representarle en el gobierno, dado que en la organización social radica la fuerza y el poder.

En términos de Canto (2017), la democracia como forma de gobierno en un Estado pluralista:

Subraya el empoderamiento de las ciudadanías en sentido amplio, no sólo de las organizaciones de base asociativa, sino de los ciudadanos de a pie, con procesos de cambio institucional que les otorgan el poder de tomar decisiones vinculantes en los asuntos públicos a través de mecanismos o dispositivos de democracia participativa y directa; por ejemplo, los presupuestos participativos o los referendos y plebiscitos, entre otros. En los modelos más avanzados de este enfoque, la participación democrática de la ciudadanía incorpora procesos deliberativos que permiten confrontar los intereses específicos para avanzar a decisiones aceptables para todos los participantes. (p. 57)

Así pues, en las democracias pluralistas, todo ciudadano debe ser consciente de su rol en la sociedad a la hora de participar e identificar sus deberes y derechos. Elegir a conciencia aquellos hombres prudentes que lo representan al hacer parte del grupo diferenciado al que pertenecen. Representantes ante quienes no se someterán; por lo cual, deben formarse para ejercer el poder. De igual forma, quien es elegido por la colectividad para representar, por disposición de la colectividad, deberá ser prudente para alcanzar los objetivos sociales. La prudencia, entonces, sobresale por ser una virtud esencial en el ejercicio democrático; mismo que se alcanza en el perfeccionamiento de la razón. “En general, todas las cosas que podemos desear honradamente se refieren a estas tres fundamentales: conocer las cosas por sus causas primeras; domar nuestras pasiones o adquirir la costumbre de la virtud; vivir en seguridad y con buena salud” (Spinoza, 1986, p. 34). La prudencia termina por ser la virtud que debe predominar en el ejercicio de las fuerzas de poder y en un mundo plural debe ir acompañada de la tolerancia, puesto que son las que permiten al pueblo y a sus representantes no desviarse de los ideales perseguidos y aceptar que su ejercicio se da en un mundo en el que prima la diversidad. Un equilibrio necesario para mediar entre las diferentes concepciones que persigue el pluralismo político.

La prudencia y la tolerancia se requieren dado que las democracias pluralistas son:

Polivalentes porque, de un lado, tienden a satisfacer distintas concepciones de los principios que deben presidir el ejercicio del Poder, y porque, prácticamente, su significación depende de la coyuntura, de manera especial de la naturaleza

de los problemas debatidos y de las tendencias de las fuerzas políticas que dominen en aquel momento el país. (Bordeau, 1982, p. 27)

En otras palabras, la democracia pluralista no es una cuestión que dependa de las voluntades de los gobernantes, sino de fuerzas colectivas; es decir, que para Bordeau (1982), este tipo de gobierno no aduce a una democracia de individuos, sino de poderes legitimados que tienen como responsabilidad la rectitud política en medio de la coexistencia de múltiples poderes proporcionados por las fuerzas sociales, organizados de forma espontánea. Lo que exige prudencia y tolerancia en el ejercicio del poder.

Ahora bien, es preciso anotar que la concepción de democracia pluralista, aquí presentada, hace referencia a un significado similar al concepto de democracia en la Modernidad, brindado por Spinoza al proponerlo como el gobierno más natural al estado humano, pues convoca a que la sociedad ejerza la fuerza, a través de un representante, en defensa de la igualdad jurídica y la libertad y partiendo del reconocimiento de sus diferencias y necesidades. Si bien Spinoza no habló de una democracia pluralista, es preciso decir que su concepción de democracia también postula que la colectividad tiene, a través del pacto social, el control de una recta política por parte de quienes la representan, lo que implica, al igual que en el pluralismo democrático, el ejercicio de una ciudadanía crítica.

El pluralismo, que responde la fórmula de poder abierto, les exige a los individuos mucho más que abnegación: un renunciamiento total, porque como la sociedad es tal como el Poder la hace no existe refugio para ellos en ningún otro lugar. (Bordeau, 1982, p. 30)

En este sentido, tanto la concepción de democracia planteada por Spinoza como la de una democracia pluralista exigen procesos en los cuales los ciudadanos se comprometen con el contrato social que han conformado; así como la adopción de una capacidad crítica para ejercer el compromiso adquirido al elegir a los representantes y exigirles el cumplimiento de las acciones esperadas. En otras palabras, exige una participación real, que favorezca la coherencia entre lo que se postula en el pacto y lo que se realiza en la práctica. De igual forma, en ambos tipos de democracia se demandan valores como la prudencia y la tolerancia por parte de quienes eligen y quienes representan las fuerzas del poder del pueblo y una capacidad para concentrar en una sola fuerza social el poder de los individuos.

Podría decirse que, en cierta medida, las características esenciales de las democracias pluralistas fueron esbozadas tempranamente por Spinoza, cuando planteó que

[...] el medio más seguro que aconsejan la razón y la experiencia es formar una sociedad fundada sobre leyes y establecerse en una región determinada y concentrar las fuerzas individuales en un solo cuerpo, el cuerpo social. ¡Y hace falta no poca habilidad y vigilancia para formar y mantener una sociedad! Por esto sería más segura y más duradera y menos expuesta a los golpes de la fortuna, la sociedad fundada y dirigida por hombres prudentes. (Spinoza, 1986, p. 9)

Así, la concepción de Spinoza escapa a una postura clásica y absolutista de la democracia, como se le ha atribuido (Villaverde, 2002), puesto que es la sociedad la que concentra sus fuerzas para elegir a los hombres que la representarán como cuerpo social, y se acerca más a una concepción pluralista, en la que los ciudadanos están activos y vigilantes en el cumplimiento de las obligaciones por parte del Estado. Lo anterior se sustenta, en que, tanto en la concepción de democracia expuesta por Spinoza como en la concepción pluralista —Bordeau (1982), Favela (2007), Lanzaro (2000 y 2004) y otros más— “se dibuja así una franja de representaciones colectivas de clase, que acceden por esta vía a un estatus de autoridad pública y participan directamente en los procesos decisarios” (Lanzaro, 2004, p.124).

## **Democracias pluralistas y ciudadanía diferenciada**

En la lucha por el cambio, los movimientos políticos que promulgan nuevos discursos legales que irrumpen con las propuestas tradicionales plantean la importancia de repensar el rol ciudadano y el compromiso adquirido dentro de este. Asimismo, el sistema educativo ha generado nuevos espacios donde pensar de manera consciente cómo formar ciudadanos críticos, seres con pensamiento social que se reconozcan como actores capaces de transformar la realidad. Quizás el pueblo esté despertando del letargo en el que ha estado por tantos años y esto ha hecho que los actores sociales se piensen en su contexto, reconozcan sus problemas y expongan su voz. La situación de Colombia en el 2019, con un paro de varias semanas y con una asistencia multitudinaria a las marchas convocadas, refleja la insatisfacción de la ciudadanía. No es una cuestión de partidos políticos, sino de dignidad, de respeto por su integridad. Exigir el cumplimiento de la obligación asumida por el Estado, en aras de que sus derechos fundamentales sean respetados, es apenas el inicio que convoca el cambio social.

Los ciudadanos han asumido una postura más crítica. Cuestionan su entorno, las leyes y las nuevas formas de gobierno, así como a los gobernantes que incumplen en representar al pueblo. Reclaman garantías y ponen en tela de juicio la validez de una democracia representativa que en realidad no los representa. En términos de Bello (2014): “En la disputa por la ciudadanía emergen actores y grupos sociales que resisten y demandan derechos, pero también hacen cuestionamientos para dotar la ciudadanía del componente cultural y evitar la tendencia homogeneizadora de la igualdad ciudadana” (p. 132). Así, los problemas específicos del contexto, la diversidad, la organización social y la necesidad de pensar en unas políticas propias hacen que el pueblo reclame una ciudadanía diferenciada.

Las minorías reclaman por su integridad y la protección del Estado y este hace oídos sordos a su clamor. El pueblo reclama, entre muchas cosas, la muerte de los líderes sociales de las comunidades indígenas, la indolencia del Estado ante masacres cometidas en contra de niños inocentes y el distanciamiento del gobierno de un proceso de paz que apenas iniciaba. Exige, lo que Leyva (2005) ha denominado una gramática moral. El reconocimiento de sus particularidades y la defensa de sus tradiciones, pues el contrato social resulta ser excluyente y no garantiza la dignidad humana.

La marginación, la discriminación social, étnica, cultural y económica es una muestra de que es hora de hacer una revisión a los lineamientos legales de nuestro país. Como bien lo expone Bello (2014), las minorías reclaman al sentirse víctimas de la exclusión y degradación humana. Esta crisis las lleva a exigir respeto y reafirmarse como actores sociales,

[...] por lo que es importante impulsar el reconocimiento para garantizar la dignidad e integridad del individuo y facilitar la autorrealización del ser humano en interacción con sus compañeros de grupo y el reconocimiento de la sociedad; a fin de eliminar todo aquello que le menosprecia y devalúa.  
(Bello, 2014, p. 133)

Esta idea social y moral expresada por Bello y Leyva es una apuesta por construir una sociedad justa mediante el reconocimiento de la dignidad humana; así, en la diversidad los derechos y deberes —que han sido universalizados— adquieren un poder específico y transformador. En este sentido, reconocer la diferencia de estos grupos minoritarios y de las comunidades ancladas a un territorio específico lleva

a valorar, en gran medida, la autonomía y la libertad, tanto del individuo como de su territorio, sin desconocer que este hace parte de un Estado y de una organización social.

Ante esta situación, es preciso reconocer que en Colombia la brecha crece a pasos agigantados. El Estado y sus representantes políticos imponen sus políticas y las quejas del pueblo agobiado no pasan de ser luchas simbólicas. Nuestro caso es similar al de México, puesto que como lo muestra Bello (2014), “no existe un régimen de autonomía amplia (político-territorial) legalmente reconocido, los procesos atómicos de facto, practicados por gran números de comunidades indígenas, al persistir como formas de autogobierno comunitario se convierten en “luchas simbólicas de resistencia cotidiana” (Bello, 2014, p. 135). Se exige el reconocimiento, la obligación por parte del Estado de velar por su integridad, pero no se transforma la política y, con esto, todo continúa igual.

No obstante, vemos que entender la ciudadanía, como lo propone Brett (2009) y como está planteada en la Constitución Política de Colombia de 1991, no es suficiente para lo que está afrontando el país. Es decir, la ciudadanía como “el reconocimiento por parte del Estado de la igualdad de todos sus miembros como portadores de derechos y deberes” (Brett, 2009, p. 12) no llegó a ser útil y cada vez es menos efectivo. Si bien existen derechos universales, que deben ser garantizados por los gobernantes para todos los ciudadanos —en esto la teoría es clara—, la realidad nos muestra que el ejercicio de la democracia representativa de orden centralista no da cuenta de esto. Los derechos colectivos no son tal cosa, ni garantizan la participación de los actores sociales que componen el Estado; no existen condiciones de igualdad para todos los ciudadanos y no se da respuesta a las particularidades del contexto. Las políticas centralistas no tienen el alcance esperado para proteger a los grupos sociales minoritarios. Así pues, un Estado plural e incluyente —como lo plantea Bello— debe reconocer e implementar marcos normativos plurales en los derechos colectivos favorezcan la individualidad. Puesto que el ciudadano es un sujeto que participa y construye con el colectivo.

La ciudadanía diferenciada permite, entonces, pensar en prácticas de gobiernos locales y políticas propias. Desde esta perspectiva, los individuos asumen su compromiso social con la colectividad en cuestiones políticas, económicas y culturales. Podría decirse que una ciudadanía diferenciada es una apuesta por construir una identidad política. Así, la democracia permanece, pero ya no como un ejercicio ajeno al pueblo, en el

que eligen unos pocos que representan a la mayoría, sino con un pueblo empoderado que participa de manera activa en su representación. En otras palabras, una sociedad diversa exhorta una forma de democracia plural que favorezca la ciudadanía diferenciada y, a su vez, esta es la que constituye e instituye la democracia plural para crear sus propias políticas y dar solución a los problemas de su territorio. En este sentido, la democracia pluralista conlleva el empoderamiento social y político de los ciudadanos. En la identificación de las diferencias el ciudadano se reconoce como actor en un colectivo político y participa de los asuntos públicos, favorece la multiculturalidad y piensa en nuevas formas dar respuesta a los problemas del contexto.

El reconocimiento de un Estado multicultural, tal y como lo ha planteado Kymlicka (1996a y 1996b), conlleva pensar en un tipo de ciudadanía que trabaje en pos de los derechos diferenciados de los grupos y en la creación de políticas de autogobierno. Para Kymlicka:

[...] una teoría liberal de los derechos de las minorías debe explicar cómo los derechos de las minorías coexisten con los derechos humanos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de la libertad individual, democracia y justicia social. (1996a, 19)

De este modo, cuando se crean las políticas en defensa de los derechos de los colectivos plurales se favorece a la comunidad que lo requiere y no a la mayoría —como ocurre en la democracia centralista—. En términos de Tamayo (2006), una ciudadanía diferenciada debe tener en cuenta la adopción de tres tipos de derechos: poliétnicos, de representación y de autogobierno, además de velar moral y políticamente por sus intereses; por lo cual, se involucra el seguimiento y cumplimiento por parte de los representantes.

De igual forma, quién representa al grupo asume de manera real su obligación en torno a la protección de la integridad y la dignidad del colectivo al que representa. La democracia representativa no imputa la responsabilidad a un solo gobernante, elegido por unos cuantos, sino que es el grupo mismo quien se hace intencionalmente responsable. En este sentido, hablar de una ciudadanía diferenciada conlleva pensar una democracia dentro de la cual los representantes no son elegidos por individuos —en un choque de intereses plurales—, sino que hacen parte del grupo, se reconocen como parte de este por sus diferencias, identifican las necesidades del colectivo y, a la hora de tomar decisiones, está en permanente conversación con él. En otras palabras,

una ciudadanía diferenciada conlleva pensar en un autogobierno en el cual el Estado no prevalece ni se impone ante la autoridad de las comunidades o pueblos, sino que las acepta, siempre y cuando estas operen bajo los principios generales de igualdad y libertad. Son las comunidades quienes reivindican el autogobierno con plenos derechos de autonomía y autodeterminación (Tamayo, 2006, p. 22).

La ciudadanía diferenciada pretende, entonces, la justicia social de sus instituciones. Asimismo, es una apuesta por el trabajo conjunto de los colectivos particulares que componen el Estado. Una construcción en la que cada grupo social se responsabiliza del cuidado de sí, a través del autogobierno.

Precisamente, la virtud de la ciudadanía liberal es la justicia de sus instituciones, la identidad nacional, la tolerancia, y el trabajo y la relación armónica entre particulares. La participación en los procesos políticos a través de mecanismos procedimentales e institucionales garantizan el equilibrio entre poderes, y hace que los individuos acepten al interior de la comunidad política la responsabilidad personal de sus propios actos. (Tamayo, 2006, p. 22)

La ciudadanía diferenciada es una puerta de entrada para

[...] concebir la justicia social centrada en las posiciones que organizan la estructura social, es decir, en el conjunto de espacios sociales ocupados por los individuos, ya sean mujeres u hombres, miembros de minorías visibles o de la mayoría “blanca”, “cultos” o menos “cultos”, jóvenes o menos jóvenes, etc. (Dubet, 2012, p. 42)

Es una pretensión por una igualdad real de posiciones y estatus de dignidad, la cual pretende ajustar a los grupos diferenciales y su territorio las posiciones sociales sin poner el acento en la circulación de los representantes de las mayorías, sino en los diversos sujetos que se han reconocido como desiguales jurídica, social y moralmente.

## Hacia una democracia pluralista en Colombia

La apuesta de una democracia pluralista, como forma de gobierno en Colombia, aduce al reconocimiento de las características de esta y su pertinencia frente a las necesidades de un pueblo que ha empezado a reaccionar ante los acontecimientos de los últimos

años, los mismos que evidencian un efecto dominó del régimen autoritario, el cual se ha presentado bajo el disfraz de un gobierno democrático. Al igual que en México, en Colombia “la lucha entre conservadores y liberales se expresó de manera conflictiva y contradictoria, a veces impulsando alianzas, otras veces enfrentados en luchas fratricidas entre las principales fuerzas políticas del país” (Tamayo, 2006, p. 23). Fueron muchos años de violencia bipartidista. En respuesta a esto, han pululado una serie de partidos políticos con ideologías híbridas que median entre las posturas polarizadas, y otros más que se alejan, en su totalidad, de estas. No obstante, como lo refiere Bordeau (1982), “nuestras democracias quieren ser fieles a la herencia clásica; quieren salvar las conquistas liberales y, ante todo, la autonomía de la libertad” (p. 38). Por esto, quienes se mantienen en defensa de un gobierno autoritario y centralizado conciben que las democracias pluralistas atentan contra la libertad, y no ven más allá, para reconocer en su esencia el ejercicio de un control libertario.

No se conciben otros significados para la democracia, más que el aceptado en la concepción clásica; con lo cual persiste el fundamento de una apuesta por la práctica tradicional, en la que se ejerce el poder absoluto centralizado en la figura de un representante que no da respuesta a las necesidades del colectivo y su contexto, además de imponer intereses y los de su partido político.

Es innegable que “a raíz de la creciente diferenciación funcional, la centralidad de la política como instancia máxima de representación y conducción de la sociedad se diluye” (Lechner, 1995, p. 11). Por esto, se debe pensar en un ejercicio político en el que en realidad el poder lo tenga la fuerza del pueblo. Para lo cual las democracias pluralistas se tornan como una alternativa viable, cercana y real, pues el pueblo ha optado por la pluralidad política, al crear nuevos partidos, entonces, ¿por qué no apostar por la pluralidad democrática?

Podría decirse que la conformación del colectivo de congresistas es una apuesta para la democracia pluralista, pues está estipulado, por decreto, que los representantes al Congreso y a la Cámara tengan un número de curules asignados para cada partido político y estas deben ser respetadas. Sin embargo, el poder centralizado y otorgado al jefe de Estado le concede una autoridad suprema para organizar su equipo de trabajo, el cual es seleccionado, no por las capacidades que deben tener los gobernantes —mucho menos por su prudencia y razonabilidad—, sino por intereses del movimiento político en el mando, con lo cual se construyen carruseles de corrupción en los que “el

ganador se lleva todo en lo que toca a cargos públicos y recursos estatales” (Lanzaro, 2004, p. 103).

Por esto, las democracias pluralistas abren la bifurcación a una nueva forma de gobierno, en la que los intereses colectivos priman y se imponen en la realidad jurídica, económica y social. Así, esta concepción de democracia no solo favorecerá la política, sino todas las esferas del Estado y su funcionamiento, lo que, a su vez, se torna más real para establecer coherencia entre lo que postula la teoría y lo que se manifiesta en la práctica. Podría decirse que este es otro elemento que converge con el pensamiento de Spinoza, para quien —como lo expone Valero-Martínez (2018)— la democracia supone la acción conjunta de varias partes concebibles por separado y se evidencia tanto en la teoría como en la práctica política. De igual forma, apostar por un gobierno bajo el modelo de las democracias pluralistas permitirá frenar los procesos fraudulentos que se han presentado en las últimas elecciones.

Ahora bien, es innegable que la propuesta no es del gusto de quienes pertenecen a los partidos tradicionales del régimen autoritario, dado que “ello plantea al poder soberano la necesidad de renovarse para poder seguir desempeñando, bajo nuevas formas, funciones relevantes en la sociedad global” (Attili, 2007, p. 48). Además, de exigirle a los gobernantes el diálogo tolerante en la diversidad política, lo que implica ir en contra de “dogmas sediciosos o turbulentos que pueden representar inestabilidad o peligro para la colectividad” (Attili, 2007, p. 56); ya que, la fuerza del poder, como lo expone Bordeau (1982), la ejerce la organización social. En otras palabras, las democracias pluralistas implican poner una forma de gobierno en la que se reconozca el poder de las clases populares y se rompa con la soberanía de los representantes autoritarios que han acaparado por largos años el poder.

Es preciso anotar que, si bien en Colombia se ha ido abriendo el camino para el pluralismo político, los ciudadanos aún no están preparados para adoptar esta forma de gobierno, pues el ejercicio real y efectivo de la democracia plural incita, como lo expuso Young (1990), a la búsqueda de una ciudadanía diferenciada, en la cual las prácticas de los actores sociales en el contexto están determinadas por una cultura política que todos han creado y reconocen como útil a sus intereses. Una cultura política en la que hay compromiso de la colectividad para dar solución a sus propios problemas. Esto a su vez requiere iniciarnos en un proceso de formación ciudadana, en el que cada integrante se comprometa en su ejercicio, de tal forma

que la legislación política y el derecho pasen a ser no un fin, sino un medio para regular la convivencia social.

En términos de Favela:

Solamente en las sociedades democráticas pluralistas, hay ciudadanos que hacen de sus derechos una forma de convivencia social, constituyendo a través de esa convivencia una cultura política democrática en la cual, la dimensión jurídica es solamente un sustento institucional para que sea posible una práctica histórica y política que en cada país tiene derroteros diversos, ricos y variados que se construyen a partir de las necesidades, propuestas y acciones que los mismos ciudadanos van generando a cada momento de su devenir como sociedades.

(Favela, 2007, p. 88)

Así, los ciudadanos son quienes se responsabilizan para crear y velar por el cumplimiento de las leyes. Regulan las prácticas de aquellos a quienes han elegido para representarlos en el poder, lo que descentraliza el ejercicio autoritario. En palabras de Rodríguez (2019), ejercen una ciudadanía para el reconocimiento de su voz y voto como agentes políticos y, con esto, movilizan cambios sustanciales en los sistemas jurídicos para alcanzar un reconocimiento como sujetos de derechos y deberes.

Cabría preguntarse entonces: ¿cuáles son los elementos que deben primar en una formación ciudadana que favorezca el pluralismo político y que promueva una democracia pluralista? Como se ha expuesto al inicio, las grandes falencias que evidencian nuestro ejercicio ciudadano oscilan entre la pérdida de la memoria histórica, el bajo nivel de criticidad y el desconocimiento del papel que ejerce la ciudadanía al participar en la elección de sus representantes. Por esto, urge pensar en un tipo de formación ciudadana que promueva espacios de discusión en los que se fortalezcan las habilidades para el pensamiento crítico, como lo plantea Rodríguez (2018); en el que se argumente con conocimientos confiables sobre lo que convoca el pluralismo político y el ejercicio de la ciudadanía dentro de este y se reconozcan las necesidades contextuales y las diferencias políticas. Espacios de formación en los que se toleren los colectivos plurales y se asuman actitudes de prudencia al reconocerse cada sujeto como parte de una organización social que determina la fuerza del poder para orientar el rumbo político, económico e histórico de su sociedad. Espacios de discusión en los que cada ciudadano asuma un compromiso con el pacto social, mismo que se adquiere

en el uso del lenguaje, a través de la creación de normas y declaraciones con las que protegerá sus derechos y los de los ciudadanos que se diferencian de la generalidad.

Así, la capacidad crítica se torna fundamental, no solo en la construcción del contrato social que regulará el comportamiento, sino a la hora de analizar los discursos de quienes intentan manipular al pueblo y abusar de su poder. Una formación para la ciudadanía crítica logrará que los grupos sociales se empoderen y demarquen los lineamientos políticos y jurídicos en defensa de sus derechos al controlar la fuerza del poder a través de los representantes elegidos colectivamente. En tal sentido, los ciudadanos analizarán las necesidades del contexto en aras de ofrecer la mejor solución a través de su ejercicio en las democracias pluralistas.

## Referencias

- Attili, A. (2007). Soberanía. En G. E. Emmerich y V. A. Olgún (coords.), *Tratado de ciencia política* (pp. 47-65). Barcelona: Antrophos editorial.
- Aziz- Nassif, A. (1998). *La ciencia política: empirismo, fortaleza vacía, hibridación y fragmentos*. México: UNAM.
- Bello, D. (2014). Democracia participativa y ciudadanía diferenciada para una convivencia intercultural de respeto a los derechos indígenas. En *Democracia intercultural*. México: Instituto Nacional Electoral (INE).
- Brett, R. (2009). *Etnicidad y ciudadanía*. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Bordeau, G. (1982). *Tratado de ciencia política*. México: UNAM.
- Canto, R. (2017). Participación ciudadana, pluralismo y democracia. *Tla-Melaua: revista de ciencias sociales*, 10(1), 54-75.
- Castellanos, A. y Pérez, R. (1981). *El pluralismo. Examen de la experiencia uruguaya (1830-1918)*. Montevideo: Claeh Montevideo.
- Dubet, F. (2012). Los límites de la igualdad de oportunidades. *Nueva Sociedad*, 239, 42-50.

- Duque, Javier. (2012). La democracia en Colombia: entre los déficits y la insatisfacción de los ciudadanos. *Perspectivas internacionales*, 8(2), 20-39.
- Favela, A. (2007). Ciudadanos y derechos humanos. En G. E. Emmerich y V. A. Olgún (coords.), *Tratado de ciencia política* (pp. 87-103). Barcelona: Antrophos editorial.
- Gros, H. (2002). El constitucionalismo latinoamericano y la codificación en el siglo XIX. *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, 6, 143-176.
- Kymlicka, W. (1996a). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, S.A.
- Kymlicka, W. (1996b). Nacionalismo Minoritario dentro de las democracias liberales. En G. Soledad y L. Steven (comps.), *Ciudadanía justicia social, identidad y participación* (pp. 217-234). Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Lanzaro, J. (coord.). (2000). *La segunda transición en el Uruguay*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- Lanzaro, J. (2004). Fundamentos de la democracia pluralista y estructura política del Estado en Uruguay. *Revista uruguaya de ciencia política*, 14, 103-135.
- Lechner, N. (1995). *Cultura política y gobernabilidad democrática*. México: IFE.
- Levitsky, S. y Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Barcelona: Ariel.
- Leyva, X. (2005). Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica”. De cara a las redes “neo-zapatistas”. En P. Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracias* (pp. 279-309). Buenos Aires: Clacso.
- Platón. (1988). *República*. En E. Alegre Corrido (ed.), *Obra completa II*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Rodríguez, A. M. (2018). Elementos ontológicos del pensamiento crítico. *Teoría de la Educación*, 30(1), 53-74. doi: <http://dx.doi.org/10.14201/teoredu3015374>
- Rodríguez, A. (2019). El concepto “minorías”. Significados y usos. *Revista Derecho de las Minorías*, 1, 1-16.
- Rousseau, J. (1991). Discours l'origine... En *Oeuvres complètes III*. Paris: Ed. Gallimard.

- Rousseau, J. (2003). *Del contrato social* (Mauro Armiño, trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Tamayo, S. (2006). Entre la ciudadanía diferenciada y la ciudadanía indígena ¿otra es posible? *El Cotidiano*, 21(137), 7-17.
- Valero-Martínez, J. (2018). *Sobre los dos conceptos de democracia en Spinoza*. Madrid: Punto crítico. Recuperado de: <https://puntocritico.com/ausajpuntocritic/2018/07/06/sobre-los-dos-conceptos-de-democracia-en-spinoza-por-jose-angel-valero-martinez-parte-i/>
- Vergara, J. (2012). Democracia y participación en Jean-Jacques Rousseau. *Revista de filosofía*, 68, 29-62.
- Villaverde, M. (2002). Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia. *Revista de Estudios Políticos*, 116, 85-116.
- Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.



# Las categorías históricas de E. P. Thompson\*

*Fecha de entrega: 30 de agosto de 2018*

*Fecha de evaluación: 22 de febrero de 2019*

*Fecha de aprobación: 10 de junio de 2019*

*Fernando Salazar Silva\*\*  
Alba Liliana Cuaspud Cáliz\*\*\**

## Resumen

La finalidad del presente artículo es repasar la visión específica del materialismo histórico en la obra de E. P. Thompson. Para esto, se analizará su contribución teórica en torno a dos aspectos: la concepción de la clase como sujeto de la acción política, por un lado, y la formación de dicha clase como resultado de un proceso fundamentalmente histórico, por otro. En este sentido, se considerarán tres esfuerzos por parte del autor: metodológicos (la experiencia), teóricos (la economía moral de la multitud y la lucha de clases) y reflexivos (las nociones en tanto procesos y relaciones).

**Palabras claves:** clase, costumbre, multitud, experiencia, acción política.

---

\* El presente artículo evidencia los intereses principales del profesor Salazar y la estudiante de maestría, en cuanto a procesos de pensamiento económico, clases sociales, entre otros. Los cuales han sido relacionados con la filosofía de algunos autores como Marx y Smith. De esta manera, se reconoce que el artículo desarrolla temas del interés de los autores, como el pensamiento de E. P. Thompson.

Citar como: Salazar Silva, F. y Cuaspud Cáliz, A. L. (2020). Las categorías históricas de E. P. Thompson. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 47(122), 111-128. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/4524>

\*\* Profesor asociado al Departamento de Economía, Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín. Ph.D en Ciencias Económicas. E-mail: fsalazar75@hotmail.com; fsalazars@unal.edu.co

\*\*\* Estudiante de la Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. E-mail: lavellaneda15@yahoo.com; alcuaspudc@unal.edu.co

## The Historical Categories of E. P. Thompson

---

### Abstract

The purpose of this article is to review the specific vision of historical materialism in the work of E. P. Thompson. To this end, his theoretical contribution will be analyzed with regard to two aspects: on the one hand, the notion of class as a subject of political action, on the other hand, the formation of such class as a result of a fundamentally historical process. In this sense, three “efforts” on the part of the author will be considered: the methodological effort (experience), the theoretical effort (the moral economy of the crowd and class struggle), and the reflective effort (notions as processes and relations).

**Keywords:** class, custom, crowd, experience, political action.

### Introducción

Se está frente a la razón principal de las dificultades con las que tropieza el historiador cuando se considera como uno de los objetivos de su trabajo reconstruir los acontecimientos humanos según los trazos gruesos y los indicios que estos han dejado, así como a partir de las estructuras que aún hoy implican la realidad social, pero, además, con el fundamento de su esfuerzo metodológico.

En este esfuerzo, el investigador de las ciencias sociales afronta el problema de acercarse al mundo concreto a partir de su propio bagaje intelectual. De alguna manera, mundo concreto y bagaje —que responde a concepciones filosóficas, sociales, históricas y antropológicas particulares— junto a la libertad de cada investigador permiten la construcción de teorías con implicaciones en la práctica.

En el caso del historiador marxista e intelectual británico Edward Palmer Thompson (1924-1993), parece oportuno indagar, sólo de manera incipiente, las influencias intelectuales en su forma de concebir la realidad social, y de esta manera, entender los elementos más relevantes en la definición de sus lineamientos históricos; para,

luego, ingresar con mayor amplitud en los conceptos que desarrolló y sus contenidos o descripciones particulares —lucha de clases, economía moral de la multitud— con los que el autor abordó la acción humana.

Es inevitable iniciar la lectura del trabajo de E. P. Thompson sin tener en mente la categoría analítica de clase de Karl Marx (1818-1883). Sin embargo, en la medida en que se profundiza en las reflexiones thompsonianas, se percibe el enfoque histórico-antropológico desde donde están construidas. Así, por ejemplo, el prefacio del libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963) alude a la clase como fenómeno histórico, es decir, contenido de experiencia humana; estas nociones las precisará un poco más en su ensayo “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?” (1978). De igual manera, el ensayo “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” (1971) inicia llamando la atención sobre las consideraciones reduccionistas de la historia popular, donde el pueblo rara vez es considerado como agente histórico con anterioridad a la Revolución Francesa (Thompson, 1979a, pp. 62-63).

Así, el historiador británico establece una abierta confrontación con la historiografía marxista ortodoxa, que considera la clase como una categoría estática y a la luchas de los grupos humanos como inconscientes y desprovistas de intereses y objetivos claros y propios. Aunque también reconoce que el uso marxista apropiado y mayoritario de clase es el de categoría histórica, incluso cree poder demostrar que es este el uso que le da el mismo Marx en sus escritos más históricos —*El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) y *La ideología alemana* (1846)—, pero sólo hasta aquí llega con sus consideraciones sobre el filósofo alemán del siglo XIX.

A continuación, y con el fin de establecer las diferencias metodológicas thompsonianas, se llevará más allá la relación y la diferencia entre la categoría analítica de Marx y la categoría histórica de Thompson.

En los *Grundrisse* (1857 [1985]), Marx plantea que:

Parece que lo correcto es arrancar de lo real y lo concreto, comenzar por las premisas reales y, por tanto, en la economía, por ejemplo, comenzar por la población, base y sujeto de toda la producción social. Sin embargo, vista la cosa más a fondo, esto resulta falso. La población es una abstracción, si dejo de lado,

por ejemplo, las clases que la forman. Y, a su vez, estas clases son una palabra vacua si no conozco los elementos sobre los que descansan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos forman a su vez y presuponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. Por ejemplo, el capital no es nada sin el trabajo asalariado, sin el valor, sin el dinero, el precio, etc. (p. 15)

Por su parte, el historiador británico escribe: “La clase la definen los hombres mientras viven su propia historia y, al fin y al cabo, esta es su única definición” (Thompson, 1989, p. xv). Y esta importancia de la historia puede extenderse a su trabajo en general.

Para Marx, partir de la población o de la historia es el mismo punto, lo real concreto. Pero él no considera toda la población, o la historia, sino sólo aquella que está determinada por las relaciones antagónicas de producción; luego, construye sus categorías económicas (renta, trabajo enajenado, salario, entre otras), elaboradas a partir del método de la abstracción, las cuales le permitirán explicar tales antagonismos; finalmente, el filósofo alemán vuelve a la clase obrera, que es la que da cuerpo a la población, pero en el mundo reconfigurado (Cámara, 2002). En esta exposición esquemática del método de abstracción de la economía política, la clase como noción construida es una categoría analítica que expresa las relaciones antagónicas entre propietarios y no propietarios; y la lucha de clases expresa la expropiación del trabajo social (Salazar y Cuaspud, 2011, pp. 316-328). No puede pasarse por alto que Marx mantuvo una consideración social en relación a la inquietud de qué elementos definían a una clase obrera:

[...] el proceso de producción capitalista, enfocado en conjunto, o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías, no produce solamente plusvalía, sino que produce y reproduce el mismo régimen del capital: de una parte al capitalista, de la otra al obrero asalariado. (1975, p. 487)

A través de un disciplinado trabajo etnográfico aplicado a las fuentes de archivo, Edward Palmer Thompson consideró la población en general al prestar atención a sus condiciones materiales, políticas y culturales. Tal observación etnográfica le mostró la existencia de comportamientos repetidos a lo largo del tiempo hasta conformar tradiciones y el surgimiento de reacciones frente a la dominación y la hegemonía que conformaron luchas y posiciones de clase. Tanto comportamientos como reacciones forman la experiencia, herramienta metodológica para dar cuenta de la expropiación

económica, la represión política y la defensa de las tradiciones, en otras palabras, en el condicionante de la configuración histórica de una clase social:

La “clase” toma realidad cuando algunos hombres, a consecuencia de unas experiencias comunes (heredadas o compartidas), perciben una identidad de intereses y la articulan entre ellos y en contra de otros hombres cuyos intereses son distintos (y generalmente opuestos) a los suyos (Thompson, 1989, p. 10).

Por supuesto, no debe entenderse que Thompson es solo un observador de lo real en contraposición a Marx, lo cual puede conducir a situar al autor como un simple empirista.

Aunque no es objeto de estudio en este artículo, es clara la importancia que Thompson le imprime a la acción humana, en el sentido que a través de ella se posibilita entender que la historia la hacen los hombres; que se debe tener en cuenta a la gente sin privilegios en los estudios históricos y los acontecimientos diarios, y comprender que la historia es incertidumbre. Este panorama no ha sido ajeno a críticas; cabe mencionar la realizada por Perry Anderson (1964), quien no comparte la acción humana como eje central de los modos de conducta, sino que se inclina por la idea de que las formaciones sociales son anteriores al individuo. Atender la conciencia y la acción humana como la consecuencia de las condiciones objetivas y su implicancia en la existencia de la clase no fue de buen recaudo para Thompson, problema que debió resolver mediante la construcción de una noción que permitiese comprender, no de manera mecánica, que los hombres hacen su historia, esa noción fue la experiencia. Se remite a los lectores al texto de Thompson titulado “Las peculiaridades de lo inglés. Y otros ensayos” (2002) con el fin de profundizar sobre la réplica de Thompson a Anderson. Tampoco puede pasarse por alto que Thompson, al juzgar en conjunto los aspectos sociales y políticos de la historia de la gente, revela que la clase, por ejemplo, puede ser entendida como una experiencia y un proceso histórico en lugar de una categoría estática.

## **La “economía moral de las multitudes”**

La economía moral de la multitud fue concebida en principio por su creador como una herramienta para explicar la Inglaterra del siglo XVIII, y particularmente para dar cuenta de los llamados motines de subsistencia. Sin embargo, dicha expresión tomó características de concepto al permitir investigar las rebeliones campesinas y

los movimientos obreros de siglos distintos al XVIII y en espacios no relacionados con Inglaterra, además de permitir la aproximación a los comportamientos humanos a lo largo del tiempo<sup>1</sup>.

La primera aplicación que Thompson dio a su concepto fue en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963), luego refinó la noción al nivel de reflexión epistemológica en su ensayo “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” (1971) para, finalmente, consolidarlo como concepto general en “La economía moral revisada” (1991) (Aguirre Rojas, 2010).

En *La formación de la clase obrera en Inglaterra* sólo utilizó el término economía moral que, por lo general, contrapuso a una economía de mercado a fin de definir la primera, y además destacar el momento de ruptura y de transformación que se dio en el siglo XVIII inglés; es decir, de las formas tradicionales o antiguas del trabajo y de los aspectos sociales y culturales. Así, en la economía moral los individuos desarrollaron una conciencia de consumidores y adquirió gran importancia el coste del pan, los precios se regulaban por la costumbre o gracias al regateo cara a cara que se realizaba en los mercados al aire libre. Las leyes de la oferta y la demanda, que dictaminaban las alzas en los precios frente a la escasez, no eran aceptadas por la mentalidad popular, como tampoco lo eran las negociaciones por fuera del mercado ni la despersonalización de las relaciones económicas.

---

1 El profesor Carlos Antonio Aguirre Rojas, en *Economía moral de la multitud. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, ilustra algunos de los trabajos que usan la economía moral de la multitud como herramienta analítica para explicar procesos en países como México, Costa Rica, Nicaragua, Bolivia, también Irlanda, Nigeria, la misma Inglaterra y la India. Por su parte, E. P. Thompson en su ensayo “La economía moral revisada” hace alusión, en sucesivas notas al pie de página, a innumerables casos de aplicación de su concepto; de hecho, a lo largo de todo el texto hace permanentes correcciones a los trabajos que han criticado su ensayo desde hipótesis o suposiciones equivocadas; a la vez, señala los puntos y los avances que han coincidido con las intenciones primigenias de la economía moral de la multitud y aquellos que han sorprendido gratamente al autor al llevar sus desarrollos y aplicaciones a límites insospechados. En este mismo sentido, anotamos la particularidad del ensayo del autor británico sobre la cencerrada inglesa, “Rough music, La cencerrada inglesa”, publicado en 1972, un año después de “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”. Podría decirse que aquel artículo es otra versión de la construcción de la economía moral de la multitud, aplicada ya no a los motines de subsistencia, sino a la cencerrada. En la reedición de “La Cencerrada” en 1991, su autor hace notorias las dimensiones conceptualmente universales que ha tomado la economía moral de la multitud, también las precisiones históricas que eran necesarias y los veinte años de trabajo continuo, sin contar el tiempo dedicado a *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Ver detalle de estas ediciones en el apartado de referencias).

Por su parte, las autoridades civiles y judiciales también tuvieron parte en la vieja economía moral que se oponía al *laissez faire*. Persiguieron a los intermediarios, estrecharon los controles sobre los mercados y denunciaron las compras de grano que se hacían en los campos y en los mercados, frente a los salarios implementaron políticas subvencionistas que compensaron las alzas del precio del pan.

En el ensayo “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, Thompson desarrolló esta contraposición de economías. De acuerdo con *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith (1723-1790), en una economía de mercado el Estado y los prejuicios populares son considerados como interferencias a la actividad natural y autorregulable. Sin embargo, esta economía, como la economía moral de las autoridades —economía moral paternalista— funcionan más bien como supersticiones, en el sentido que no se dispone de verificación empírica para ninguna de las dos. Es de considerar que Thompson (1979) no pasa por alto los aportes a la economía política anteriores a Adam Smith, *quien gracias a su gran conciencia de sí mismo no reseñó obras como la de Charles Smith, Three Tracts on the Corn-trade and Corn-laws*, 1758-1759, la cual apuntaba a demoler las viejas regulaciones paternalistas de mercado; ni los debates producidos entre 1767 y 1772 que llevaron a la revocación de la legislación contra el acaparamiento [el énfasis es nuestro] (Thompson, 1979a, p. 78).

Sin embargo, no debe entenderse que la economía moral de la multitud sea una forma particular de la economía, advierte Carlos Antonio Aguirre Rojas (1955-). Una noción así de limitada ignoraría el espíritu general de la obra thompsoniana, comprometida con una causa política clara y radicalmente asumida; dejaría de lado la centralidad de la lucha de clases, el conflicto social y las confrontaciones entre los grupos dominantes y explotadores y las clases sometidas y explotadas. No permitiría entender las premisas y funcionamiento de la protesta social y política que constituyen los motines populares de subsistencia; no prestaría atención a los fenómenos culturales ni a la dimensión de la moral; y, finalmente, no sería posible derivar y proyectar el concepto hacia las sociedades de los siglos XIX, XX y XXI (Aguirre Rojas, 2010, pp. 11-12).

Hasta aquí, un paneo general de la economía moral de la multitud, pero la atención a cada término del concepto permite comprender las implicaciones del mismo. El primer término, *economía*, suele prestarse a interpretaciones erróneas al tener en cuenta planteamientos aislados, por ejemplo: “la economía de los pobres era todavía

local y regional, derivada de una economía de subsistencia” (Thompson, 1979b, p. 44). La “economía” de nuestro autor va más allá, en el sentido que hace referencia a una estructura subyacente: fuerzas muy poderosas, autoactivantes, de regulación social y moral (Thompson, 1979b, p. 44), que Aguirre (2010) especificará así: un conjunto estructurado de mecanismos para la regulación —y la autorregulación— del uso de los recursos disponibles, sea de la psique de los individuos, de los símbolos o de una comunidad, o del ejercicio del poder por parte de un Estado o un grupo social determinado (p. 16). Es decir, no se limita a las relaciones económicas determinadas por el análisis y la distribución de la riqueza o por el mundo de la producción y el trabajo; esta economía moral contempla tanto las relaciones objetivas como las subjetivas.

En este marco, la subsistencia adquiere otra perspectiva, una referente a la defensa de las prácticas antiguas, de los derechos al común y de los emolumentos establecidos por la costumbre (Thompson, 1979b, p. 40). Los mayores conflictos estudiados por nuestro marxista inglés versaron sobre temas que no se englobaron sólo en el coste de la vida; todo lo contrario, los sentimientos más profundos y radicales afloraron cuando estaban en litigio valores como las costumbres tradicionales, justicia, independencia, seguridad o economía familiar, más que los simples temas de “pan y mantequilla” (Thompson, 1989, p. 212). De igual modo sucede con la explotación: la expropiación de derechos de aprovechamiento tradicionales, o disruptión violenta de modelos valorados de trabajo y descanso. La subsistencia y la explotación, firmemente enraizadas en las condiciones materiales de la existencia y en las relaciones sociales de producción, se informan así, de la experiencia vivida particular de “los de abajo” (Thompson, 1979, p. 45). A Thompson le interesó optar por un marco subjetivista desde la perspectiva de los dominados. Ahora bien, el autor no desconoció que los dominados deben estar en relación con la contraparte para que resulten comprensibles. El profesor W. J. Kaye (1989) llama a la atención en que la expresión “historia de los de abajo” no es lo mismo que “historia desde abajo”, de tal manera que sugirió el cambio de la segunda expresión por historia “de abajo a arriba”.

En cuanto al término *moral*, de la economía moral de la multitud, Aguirre nuevamente señala los malos entendidos sujetos a las nociones de una economía moral contrapuesta a una economía de mercado. Mientras que la primera invoca una norma moral —lo que deben ser las obligaciones recíprocas de los hombres—, la segunda parece decir: “este es el modo en que las cosas actúan, o actuarían si el Estado no interfiriese” (Thompson, 1979a, p. 81). Es decir, la economía moral es, otra vez, una economía

singular en la que rige el componente moral, y la economía de mercado se caracteriza por la ausencia de tal componente.

La economía moral plantea la existencia de unos principios morales que discriminan lo correcto de lo incorrecto e inaceptable, pero esto lo desarrolla toda moral en sus análisis ontológicos. Entonces, la ampliación del historiador británico consiste en asentar las disposiciones morales en el ambiente lentamente diferenciador de la costumbre: las personas tienden a legitimar sus acciones en el marco del uso consuetudinario o del derecho prescriptivo (Thompson, 1979b, p. 43). Así, la idea de lo legítimo y lo ilegítimo está asociada a las condiciones materiales, históricas y culturales; es decir, construida en el trasegar de las experiencias de cada grupo humano, en el pasado inmediato y en el de siglos atrás<sup>2</sup>.

Por otro lado, lo que cabe en lo legítimo no concuerda siempre con lo legal. Las relaciones de las actitudes populares frente al delito estaban reguladas por un código no escrito, que casi siempre fue muy diferente a la ley, pero que incluso las autoridades lo sobrentendían. El investigador británico encuentra que las divergencias entre código legal y código popular no escrito son comunes a cualquier época; pero que pocas veces los dos códigos se han diferenciado más agudamente el uno del otro que en la segunda mitad del siglo XVIII (Thompson, 1989, p. 51).

Volviendo al punto de la costumbre, Thompson rescató la importancia y la centralidad de la dimensión cultural de las sociedades humanas; trató y analizó fenómenos y realidades de la cultura popular: tradición, costumbre, conciencia popular, valores morales, sentimientos y vida cotidiana de los grupos plebeyos como soporte general y fuente nutricia de la economía moral de la multitud (Aguirre Rojas, 2010, pp. 13-18). Así mismo, estableció la existencia de un espacio donde confluyan la cultura alta y la cultura popular, regulado por aquel código no escrito, producto de un intrincado tejido de legislación y costumbre, y originado en la polarización de intereses antagónicos y su correspondiente dialéctica de la cultura (Thompson, 1979b, p. 39).

2 Los primeros capítulos de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* tratan precisamente, con un gran despliegue etnográfico, sobre las tradiciones de que se han servido y han construido los ingleses para reivindicar sus luchas, ya sea en momentos de conflicto abierto o en el de las vivencias día tras día a lo largo del tiempo.

E. P. Thompson arguyó que no era posible entender la cultura popular en su nivel experimental (resistencia a la religión, mofa de la burguesía, fácil recurso al desorden, actitud irónica hacia la ley) sin recurrir al concepto de antagonismo, de adaptación, e incluso de reconciliaciones dialécticas de clase. Término que más adelante se tratará, pero que por ahora se indica que no es la clase, ni la lucha de clases, del siglo XIX. En la polaridad dialéctica entre cultura refinada y cultura popular cada una estaba alimentada por experiencias distintas —la hegemonía secular y la tradición, respectivamente—, pero la dialéctica era lo que determinaba, por ejemplo, la frecuencia de las protestas sociales y fijaba los límites de lo posible, más allá de los cuales no se atrevía a ir el poder: la liberalidad y la caridad deben verse como actos premeditados de apaciguamiento de clase en momentos de escasez y extorsión premeditada (bajo la amenaza de motín) por parte de la multitud. Lo que es (desde arriba) un “acto de concesión”, es (desde abajo) un “acto de lograr” (Thompson, 1979b, p. 40).

En esta cita también se explicita que el *desde abajo* hace alusión a la *multitud* de la economía moral de la multitud. En *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, su autor usa el término *lo inarticulado* —que sin embargo había podido conservar sus valores tradicionales, superando las presiones de la *gentry* (terrateniente), la aristocracia y la Iglesia— para dar cuenta de los pobres, los sin propiedad, la gente, los pecadores, los de bajos fondos, los de abajo, los explotados, los oprimidos, la plebe y la muchedumbre. Entonces, las acciones directas preindustriales cuentan con una mezcla de muchedumbre manipulada y multitud revolucionaria, una multitud en un punto intermedio en el proceso de emergencia de la conciencia política popular (Thompson, 1989, p. 50).

Pero hubo otra forma de acción directa de los mismos sin propiedad, muchedumbre o multitud, reconocible sobre todo en los motines del pan o de la subsistencia, la cual se fundamentaba en legitimidades populares, definitivamente articuladas, con objetivos claros y sancionadas por los principios de su economía moral más antigua (Thompson, 1989, p. 54). Los hombres y mujeres sublevados defendían un derecho y unas costumbres tradicionales, tenían una noción del bien público categórica y apasionadamente sostenida. Por lo que sus acciones directas no consistieron en saqueos, sino en el establecimiento de precios; y, aunque, en ocasiones se dio la destrucción de propiedad, fue como castigo a las faltas cometidas contra lo que tradicionalmente se tenía determinado como función social de los distintos sectores económicos dentro de la comunidad. En este contexto, dichas acciones directas de la multitud no pueden ser contenidas en la palabra *motín*, tal término resulta impreciso para describir los

movimientos populares; pues, hemos estado examinando un modelo de protesta social que se deriva de un consenso con respecto a la economía moral del bienestar público en tiempos de escasez (Thompson, 1979, p. 100).

Pero que esta afirmación no se entienda en el sentido que el concepto de la economía moral de la multitud fue construido para dar cuenta sólo de los motines de subsistencia como una forma de protesta social. Estos representan momentos de ruptura en esa polaridad dialéctica de la cultura; es decir, en términos de la costumbre y de la relación política, son un resquebrajamiento de la delicada tensión entre fuerzas sociales antagónicas determinadas por su posición en las relaciones de producción. Sin embargo, por sí mismos no son explicables, ni mucho menos permiten comprender la vida de los ingleses nacidos libres en el siglo XVIII, de las multitudes que transcurría entre una revuelta y otra.

Por ello, a Thompson le preocupa la relación entre la *gentry* y la multitud. Relación que en principio caracterizó como reciproca, para referirse específicamente a la correspondencia de acciones entre gobernantes y gobernados; pero que, poco a poco, fue desarrollando un especial equilibrio estructural de fuerzas que no puede, después de todo, ser analizado sin recurrir al concepto de clase (Thompson, 1989, p. 32); y más exactamente, a lo que la precede según sus planteamientos, la lucha de clases.

## La clase y la “lucha de clases”

El estudio de la clase, según Edward Palmer Thompson, debe hacerse considerándola como proceso y como relación. Como proceso activo comienza en la acción humana puesta en lo real y concreto; dicho de otra manera, la clase —obrera— asistió a su propia formación. Como relación, no como objeto, también está encarnada en gente real y en un contexto real, y está determinada por los encuentros entre los hombres que llegan a identificar o contraponer intereses<sup>3</sup>.

3 Desde este punto puede observarse la crítica a la ortodoxia marxista, que creía que la clase obrera era la creación, más o menos espontánea, de las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción: la energía del vapor y la fábrica de algodones es igual a la nueva clase obrera. Se veía a los instrumentos físicos de la producción dando lugar, de forma directa y más o menos compulsiva, a nuevas relaciones sociales, institucionales y formas culturales. Y por otro lado, la crítica al positivismo, el cual explicaba la aparición de la clase obrera a través de una fuerza externa —la Revolución Industrial— que operó sobre alguna materia prima de la humanidad, indeterminada y uniforme, y la transformó, finalmente, en una “nueva estirpe de seres” (Thompson, 1989, p. 203).

En este sentido, la clase no es entendible sin sus aspectos colectivo e histórico. Hace referencia tanto al actuar consciente y deliberado que dirige al grupo hacia el cambio de la realidad, como al que no es consciente y determinado; y, por otro lado, la comprende como formación social y cultural, que surge de procesos que sólo pueden estudiarse mientras se resuelven por sí mismos a lo largo de un periodo histórico considerable (Thompson, 1989, p. xvi).

De esto modo, no cabe duda que el interés particular del historiador británico está en cómo se piensa la constitución de las estructuras: cómo los individuos llegaron a una formación de clase y cómo la organización social, con sus tradiciones en lo económico, político y cultural, llegó a existir. Advierte que no ve la clase como una estructura, cuestión que aclara la historiadora marxista Ellen Meiksins Wood (1998), quien insiste en que Thompson no parte de una dualidad teórica que contrapone tal estructura a la historia. De ser así, la explicación estructural de la clase, por un lado, se centraría en las relaciones objetivas —sólo de producción— y estáticas —deteniendo el proceso fluido de la historia en un momento determinado—; y la comprensión histórica de la clase, por otro lado, sólo sería una explicación empírica y descriptiva del proceso de su formación. En lugar de esto, Thompson toma en serio los principios del materialismo histórico y su concepción de los procesos históricos materialmente estructurados (Meiksins, 2000, p. 96).

Thompson reconoce la importancia de las fuerzas materiales de producción en la sociedad; hace explícito que los hombres en la subsistencia entran en ciertas relaciones de producción que son necesarias e independientes de su voluntad y que corresponden al estadio actual del desarrollo de las fuerzas materiales de producción. Posición que, sumada a la insistencia en el análisis histórico de la clase, el cual está puesto en el estudio de la población o de lo real concreto, da como resultado la observación de las estructuras también como procesos que sólo son en el tiempo y en relación a los sujetos que las viven. En este sentido, ubica las relaciones de producción al acaecer de las vidas de los hombres y las mujeres, quienes, atravesados por unas expectativas heredadas, experimentan sus situaciones determinantes al interior del conjunto de relaciones sociales y modelan las experiencias en formas culturales; esto es, la formación de la clase:

---

Permitáse en este contexto crítico poner en consideración además, las concepciones de la historiografía que explicaban los motines de subsistencia en términos de rebeliones del estómago o de revuelta espasmódica como respuestas a los estímulos económicos; ante este precedente es que se erige la economía moral de la multitud (Thompson, 1979, pp. 63-65).

Por clase, entiendo un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. Y subrayo que se trata de un fenómeno histórico. No veo la clase como una “estructura”, ni siquiera como una “categoría”, sino como algo que tiene lugar de hecho (y se puede demostrar que ha ocurrido) en las relaciones humanas. (Thompson, 1989, p. XIII)

Este es el razonamiento que lleva al investigador inglés a una teoría de la clase en la que, metodológicamente, convergen la experiencia y la conciencia de clase, sin que ello signifique el reproche de la perspectiva materialista<sup>4</sup>; en tanto que, en el plano conceptual, la clase emerge de realidades humanas dinámicas en el horizonte temporal. Así, la historia y la teoría están en permanente interacción. Desde esta perspectiva, se puede entender el distanciamiento de E. P. Thompson con la tensión entre estructura y superestructura empleada por marxistas ortodoxos. El acudir a las *normas culturalmente impuestas y necesidades culturalmente formadas*, llamó la atención sobre el problema que se origina en la explicación del encuentro entre los hombres a partir del determinismo económico. Ahora, esto no significa que la experiencia y la conciencia no estén influenciadas por las relaciones sociales de producción.

En ningún momento Thompson dudó sobre este aspecto de su propio esfuerzo, por lo que no escatimó energías en el esclarecimiento de la experiencia, su relación con la conciencia y su papel en la definición de la clase:

La clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos) a los suyos. La experiencia

4 "Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurdo. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante..., las formas jurídicas..., las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma". (Marx y Engels, 1955, p. 520)

de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. (Thompson, 1989, p. xiv)

Es importante reiterar que la clase thompsoniana no es una categoría analítica ni una estructura, sino que se hace visible en el proceso social real; es así, una dimensión práctica y una investigación histórica. Es decir, la explicación se construye a partir de un conjunto de expresiones concretas que transcurren en el tiempo y definen la clase como un fenómeno histórico, y no exclusivamente una formación económica.

Una dificultad con la que tropieza la interpretación estructuralista y funcionalistas de clase radica en que inevitablemente se deduce de la posición objetiva en la estructura social el carácter subjetivista e historicista en el que los hombres han logrado verse ellos mismos como clase. Si bien es cierto esto, el profesor Cohen (1986) señala que hay una imprecisión por parte de Thompson al considerar que a partir de esta idea no se puede definir la clase.

En cuanto a los fenómenos concretos, se refiere en específico a las relaciones de explotación, el antagonismo y la lucha; elementos que resultan significativos en el proceso de formación de clase (Meiksins, 1983). En este punto, se hace necesario enunciar dos aspectos. El primero, que la clase como relación involucra dos direcciones: entre clases y al interior de la misma clase; pues el antagonismo entre clases no resulta suficiente para concretar la clase, se debe acudir a las relaciones internas<sup>5</sup>. El segundo aspecto es que la lucha antecede a la clase; es decir, que la clase no puede entenderse sin la lucha de clases, este concepto es previo a la clase y mucho más universal:

Las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónicos, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la

5 Mismas referidas como la autorregulación en la propia economía moral de la multitud.

conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras fases del proceso real histórico. (Thompson, 1979, p. 37)

Para los dos enunciados no resulta extraño, entonces, que las relaciones de producción no ayuden a precisar el tema: si la clase va más allá del proceso de producción y de apropiación del trabajo, se debe introducir el recurso metodológico de la experiencia como demostración teórica de las presiones estructurales.

Entre presiones estructurales (explotación, represión y resquebrajamiento de las tradiciones) y experiencia (las formas culturales que las gentes dan a las presiones estructurales, sea como adaptación, resistencias o acciones directas) hombres y mujeres hacen su lucha y van identificando intereses comunes y contrarios<sup>6</sup>, pues sus acciones, en un entorno socializado, no pueden excluir la comprensión de las intenciones de los demás. En este sumario, el tiempo juega un papel esencial, los comportamientos y luchas se repiten, van cambiando, conforman una conciencia de su posición frente a los medios de producción y al embate hegemónico<sup>7</sup>.

Cabe insistir en que la intencionalidad de la experiencia está orientada continuamente a advertir las implicaciones de la explotación, la represión y el resquebrajamiento de las tradiciones. Con esto, el investigador podrá detenerse en lo que influye y es influído, apoyándose en las prácticas de resistencia siempre inscritas en el tiempo.

---

6 Vale recordar, en este punto, el distanciamiento que asume Thompson de la nueva izquierda, pues creyó ver en ella la intención de atribuirle a la clase una especie de identidad ideal basado en caracteres antropomórficos. Por ello insiste en que "Las formaciones de clase surgen en el cruce de la determinación y la propia actividad: la clase obrera se formó a sí misma en idéntica medida que fue formada" (Thompson, 1981, p. 298).

7 La siguiente cita ilustra la importancia de la formación de la clase: "Sin embargo, cuando se han tomado todas las precauciones oportunas, el hecho destacable del período comprendido entre 1790 y 1830 es la formación de 'la clase obrera'. Esto se revela, primero, en el desarrollo de la conciencia de clase; la conciencia de una identidad de intereses a la vez entre todos esos grupos diversos de población trabajadora y contra los intereses de otras clases. Y, en segundo lugar, en el desarrollo de las formas correspondientes de organización política y laboral. [...] La formación de la clase obrera es un hecho de historia política y cultural tanto como económica. No nació por generación espontánea del sistema fabril" (Thompson, 1989, p. 471).

## Conclusiones

De lo expuesto anteriormente, se desprende que para Edward Palmer Thompson es de gran relevancia la formación de las clases; sus esfuerzos metodológicos (la experiencia), teóricos (la economía moral de la multitud y la lucha de clases) y reflexivos (las nociones en tanto procesos y relaciones), además de tener en cuenta el tiempo, se centran en la vida de hombres y mujeres que transcurre entre los mal llamados hitos, o entre revoluciones, y en las formas que ellos dieron a las presiones estructurales. En contraposición a la visión lineal con la que se aborda en la actualidad a la sociedad, la obra del autor invita a reconocer que la complejidad social se asienta en la lucha de los individuos por mantener los medios de vida y transformar las condiciones de su existencia. Precisamente esta lucha es lo que da sentido a la acción humana.

Las referencias de Thompson a la acción humana estimulan a estudiar los hechos sociales por ellos mismos, sugieren volver la mirada a los estudios que implican desequilibrios sociales, de tal manera que no se descuide que la concurrencia de los individuos solo es posible sobre una base real. Tanto el libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra* como el ensayo “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” emplean la aparición de la nueva economía política y las protestas sociales, respectivamente, no como ejes temáticos, sino casi como delimitadores y marcadores en el tiempo y en los procesos, en algunos casos; o como contrapuntos para apoyar el despliegue de los cambios de las relaciones sociales y del mismo ser social, en otros casos. Por ello, la comprensión de la experiencia resulta clave en la obra de Thompson; en esta se conjugan las condiciones materiales, la resistencia y confrontación a la represión política y la defensa de las tradiciones. Alrededor de este esfuerzo metodológico, interpretable en clave cultural, es que puede entenderse su aproximación conceptual, representada en la economía moral de la multitud y la lucha de clases, sin que esto desvanezca la importancia de la historia en la obra del autor.

En este orden de ideas, el trabajo etnográfico y la experiencia permiten al historiador británico abrir el abanico a las demás expresiones humanas, no sólo las de la producción, para encontrarse con que es la lucha de clases —y la conciencia de clase— ahora informada de historia, la que da origen a la clase. En este contexto, la economía moral de la multitud, otro concepto histórico, funciona, por un lado, como el reconocimiento y defensa de una conciencia de clase preindustrial ya existente, o conciencia plebeya, refractada por las nuevas experiencias de existencia social (aquellas que vienen con la

nueva economía política) pero que son experiencias que la gente maneja en términos culturales. Por otro lado, actúa como marco de la lucha de clases, manifiesto en la forma en que las multitudes interiorizan y expresan sus vivencias en el terreno del trabajo y la subsistencia, tanto material como cultural.

## Referencias

- Aguirre Rojas, C. A. (2010). *Economía moral de la multitud. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de: [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/424trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/424trabajo.pdf)
- Anderson, P. (1964). Origins of the Present Crisis. *New Left Review*, 23.
- Assusa, G., y Michelli, A. A. (2012). Resistencia, moralidad y clase. Elementos para pensar lo popular desde E. P. Thompson. *Question 1*(33), 1-14.
- Cámara, S. (2002). ¿Hay un método de Marx de la economía política? *Laberinto*, 9, 1-20. Recuperado de: [http://laberinto.uma.es/index.php?option=com\\_content&view=article&id=143:ihay-un-metodo-de-marx-de-la-economia-politica&catid=43:lab9&Itemid=54](http://laberinto.uma.es/index.php?option=com_content&view=article&id=143:ihay-un-metodo-de-marx-de-la-economia-politica&catid=43:lab9&Itemid=54)
- Camarero, H. (2009). Las concepciones de E. P. Thompson acerca de las clases sociales y la conciencia de clase en la historia. *Espacios de crítica y producción*, 40, 136-142. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/147809526/Hernan-Camarero-Las-concepciones-de-E-P-Thompson-acerca-de-las-clases-sociales-y-la-conciencia-de-clase-en-la-historia>
- Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx*. Una defensa. Madrid: Siglo XXI.
- Kaye, H. J. (1989). Edward Palmer Thompson. En H. J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Marx, K. (1857/1985). *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1975). *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

Meiksins, W. E. (1983). El concepto de clase en E. P Thompson. *Cuadernos Políticos*, 36, 87-105.

Meiksins, W. E. (2000). *Democracia contra capitalismo*. México, Siglo XXI.

Salazar Silva, F., y Cuaspud, A. L. (2011). Del antagonismo a la lucha de clases. *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* [2011], 316-328.

Thompson, E. P. (1979a). La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. En *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (pp. 62-134). Barcelona: Editorial Crítica.

Thompson, E. P. (1979b). La sociedad Inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases? En *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (pp. 13-61). Barcelona: Editorial Crítica.

Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Tomo 1. Barcelona: Editorial Crítica.

Thompson, E. P. (1994). *Rough Music*, La cencerrada inglesa. En *Historia social y antropología* (pp. 18-54). México D. F.: Instituto Mora.

Thompson, E. P. (1995a). La cencerrada. En *Costumbres en Común* (pp. 520-594). Barcelona: Editorial Crítica.

Thompson, E. P. (1995b). La economía moral revisada. En *Costumbres en Común* (pp. 294-394). Barcelona: Editorial Crítica.



# La epistemología se ocupa también de la ignorancia. Abordajes y enfoques teóricos en tensión\*

*Fecha de entrega: 9 de agosto de 2019  
Fecha de evaluación: 7 de septiembre de 2019  
Fecha de aprobación: 30 de noviembre de 2019*

*Juan Alberto Fraiman\*\**

## Resumen

En el presente trabajo nos ocuparemos de la ignorancia desde un tratamiento epistemológico. En primer lugar, las consideraciones de Karl Popper serán esclarecedoras para pensar en la ignorancia como principio activo del desarrollo del conocimiento y del progreso en la ciencia. Sin embargo, la perspectiva de Charles Mills y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth introducirán otros aspectos relevantes acerca de la ignorancia, como su ligazón con el ejercicio del poder y la subordinación social, no tematizados lo suficiente por Popper. Por último, expondremos las tensiones e inquietudes que surgen de considerar estos diferentes abordajes sobre la Ignorancia.

**Palabras clave:** ignorancia, conocimiento, epistemología, reconocimiento, invisibilidad.

---

\* En este texto encontramos uno de los intereses más grandes del autor: la epistemología. Esta se encuentran entre las últimas publicaciones del autor junto con la filosofía del lenguaje, pero en este texto, en específico, encontramos una investigación sobre la ignorancia desde el punto de vista epistemológico.

Citar como: Fraiman, J. A. (2020). La epistemología se ocupa también de la ignorancia. Abordajes y enfoques teóricos en tensión. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 129-149.  
doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5284>

\*\* Docente adjunto y coordinador responsable de la Cátedra de Epistemología en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER) y en la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). También es doctor en Ciencias Sociales (UNER) e investigador en teoría crítica. Correo electrónico: [juanfraiman@hotmail.com](mailto:juanfraiman@hotmail.com)

## Epistemology Deals with Ignorance as Well. Theoretical Approaches and Perspectives in Tension

### Abstract

This paper deals with ignorance from an epistemological point of view. Firstly, Karl Popper's considerations sheds light on the understanding of ignorance as an active ingredient in the development of knowledge and the progress of science. However, the point of view of Charles Mills and Axel Honneth's theory of recognition, introduce other relevant aspects about ignorance—such as its connection with the exercise of power and social subordination—not sufficiently thematized by Popper. Finally, we will expound on the tensions and concerns that arise from considering these different approaches of ignorance.

**Keywords:** ignorance, knowledge, epistemology, recognition, invisibility.

### Introducción

En ocasiones, la ignorancia y el error han sido reconocidos por la filosofía, como unos elementos centrales del propio desarrollo del conocimiento, no como su mera antítesis<sup>1</sup>. Incluso, aunque suene paradójico, la ignorancia ha jugado un rol crucial en el progreso de la ciencia, según algunas figuras emblemáticas del pensamiento epistemológico clásico y contemporáneo.

A su vez, estas consideraciones sobre el rol de la ignorancia y el error contienen una serie de consecuencias de índole práctica o, podríamos decir, de carácter moral y político, sumamente relevante e imposible de desconocer en una exposición de tales argumentaciones.

1 Es necesario reconocer que el presente trabajo surgió como producto de unas animadas discusiones e inquietudes compartidas con alumnos que asisten a las clases de Epistemología en el marco del programa "Educación en contextos de encierro" de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales (UADER) en la Unidad Penal n° 1 de Paraná, Entre Ríos, Argentina.

Sin embargo, no siempre se ha argüido de la misma manera ni todas las miradas coinciden a la hora de subrayar la importancia del error y la ignorancia para el conocimiento y la ciencia. Existen diferentes valoraciones y perspectivas que se han ocupado de la ignorancia. Nos referimos, precisamente, a ciertos enfoques que podríamos situar —al menos provisoriamente— en el área de la sociología del conocimiento y otros que podríamos caracterizar como abordajes desde la filosofía de la ciencia, en un sentido más estrecho<sup>2</sup>.

En particular, nos interesa los aportes que pueden proporcionarnos, por un lado, el reconocido epistemólogo Karl Popper; y, por otro, el pensamiento del filósofo jamaiquino Charles W. Mills y la denominada teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Este último caso, no es una propuesta elaborada con fines estrictamente gnoseológicos; se trata más bien de un enfoque teórico que tematiza las condiciones normativas del orden social contemporáneo e inscripta en la estela de la conocida teoría crítica de la Escuela de Fráncfort. No obstante, contiene algunas consideraciones de interés epistemológico que intentaremos recuperar con el propósito de enriquecer la reflexión acerca del conocimiento y la ignorancia.

En ese sentido, llevaremos a cabo el siguiente recorrido: en primer lugar, resaltaremos la importancia de la epistemología como disciplina reflexiva e interrogativa que se ocupa de la ignorancia. Para ello, resultarán esclarecedoras las apreciaciones que efectúa Karl Popper acerca de la ignorancia y el error en el progreso cognoscitivo y en el desarrollo de la ciencia. En segundo término, presentaremos la perspectiva de Charles Wade Mills acerca de la llamada “epistemología de la ignorancia”. En este caso, las disquisiciones sobre la ignorancia se ligan a diferentes prácticas sociales que juegan un rol fundamental en la reproducción de relaciones de dominio. Así, presentaremos un abordaje diferente que se extenderá y ahondará con Axel Honneth, en tercer lugar. El tratamiento de este último autor sobre la invisibilidad sentará las bases conceptuales, a nuestro entender, para una comprensión general de la ignorancia y del saber en términos de una fundamentación socio-normativa del conocimiento. Bajo esas premisas, nos aproximaremos a una reflexión de tipo filosófica mundana sobre la percepción y el acto cognitivo. De esa manera, estimaremos la contribución que puede hacer específicamente la teoría del reconocimiento en esta área temática, en consonancia con el planteamiento de Mills. Por último,emergerán algunos interrogantes e

2 Si bien tal delimitación no está exenta de dificultades y razonables cuestionamientos, la utilizaremos más adelante para caracterizar abordajes diferentes sobre la ignorancia.

inquietudes con respecto a una posible “epistemología moral” esbozada por el propio Honneth, al confrontar el intento popperiano de fundamentar una teoría del conocimiento depurada de rastros psicosociales.

## La ignorancia: un componente imprescindible del conocimiento

Normalmente, se entiende a la epistemología como el estudio y análisis del conocimiento científico en sus diferentes aspectos. Si bien no desconocemos las dificultades y controversias que existen acerca de su delimitación con respecto a otras disciplinas o denominaciones afines, tales como la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia<sup>3</sup>, aquí pasaremos por alto tales cuestiones que desvían nuestro propósito inicial: mostrar la relevancia fundamental de la ignorancia para la comprensión filosófica del conocimiento y la ciencia.

No obstante, destacamos que la epistemología, a nuestro entender, no se limita a elaborar o reconstruir diferentes aspectos del conocimiento en general o de la ciencia en particular, sino que consiste principalmente en la capacidad de formular interrogantes que cuestionen o convuelvan aseveraciones y concepciones sobre el conocimiento habitualmente aceptadas. En ese sentido, la epistemología se presenta más bien como una actividad crítica y reflexiva. Incluso, podríamos admitir que las diferentes teorizaciones o propuestas epistemológicas sustantivas serían, en verdad, unas derivaciones o resultados de cierto ejercicio interrogativo-crítico previo y más fundamental. El análisis y la reconstrucción teórica constituyen, en definitiva, una respuesta tentativa a las dudas y preguntas anteriores<sup>4</sup>.

Tales interrogaciones y cuestionamientos apuntan, en esta ocasión, a la ignorancia. Efectivamente, se suele concebir a la ignorancia como una especie de brecha a subsanar para alcanzar el conocimiento. Entonces, el conocimiento sería lo opuesto a la ignorancia. Frente a determinado tipo de asunto o temática, a menudo se afirma que, o bien sabemos o permanecemos ignorantes; aun admitiendo cierta gradualidad —con

3 Por ejemplo, Klimovsky (1997, pp. 27-29) desarrolla algunos argumentos a favor de separar la filosofía de la ciencia de la epistemología y, a su vez, de la teoría del conocimiento; mientras que Pierre Thuillier (1975, pp. 13-21) se opone a tal delimitación.

4 De esa manera, por ejemplo, León Olivé ha subrayado el rol de la interrogación, la problematización y la reflexión para la epistemología como disciplina metacientífica (Olivé, 2000, pp. 25-43).

respecto a cuánto sabemos y cuánto no—, no cambia la idea de fondo que conocer implica algo; así como sustraerse o quitarse la ignorancia de encima.

Otro tanto se dice, con frecuencia, del error o la equivocación: es aquello que se debe evitar cometer para adquirir cierto estado de conocimiento o sabiduría. Se puede estar en lo cierto o bien equivocado. Por lo tanto, el estar libre de errores sería una característica decisiva del conocimiento —en particular del conocimiento científico— de acuerdo a una visión convencional, aún no problematizada por la epistemología. Con todo, una determinada conceptualización de la ignorancia y del error pone en juego, al mismo tiempo, una caracterización del conocimiento y de la propia ciencia. De manera que ocuparse de la ignorancia no constituye un asunto menor.

Para ello, recurriremos en primer lugar a los aportes de Karl Popper, un destacado epistemólogo del siglo xx, quien ha puesto particular atención a estas cuestiones. Justamente, si partimos de que todo conocimiento —y, en especial, el conocimiento científico— es conjectural e incierto (Popper, 2001, p. 2), la ignorancia y el error no son simples estados externos, ajenos y opuestos a él, sino auténticos principios activos de su desarrollo. El aumento del conocimiento no supone la eliminación o neutralización del error y la ignorancia. Sin equívocos, sin desajustes, sin contradicciones, sin preguntas y sin zonas huertas en el saber no hay intentos de solución, no hay impulso hacia otras elaboraciones teóricas. A su vez, cada novedad teórica abre el campo para nuevos problemas e interrogantes, y profundiza nuestra conciencia acerca de la inmensa ignorancia que nos rodea:

A cada paso que avanzamos y a cada problema que solucionamos, no solamente se nos descubre nuevos problemas pendientes de solución, sino que se nos impone la evidencia de que incluso allí donde creímos estar sobre suelo firme y seguro todo es, en realidad, inseguro y vacilante. (Popper, 1973, p. 101)

Popper señala que los impresionantes avances de la ciencia durante los últimos siglos no nos conducen necesariamente a la plenitud del conocimiento certero, liberado de cualquier tipo de incertidumbre. Al contrario, se abandona el estado de seguridad y tranquilidad que brindan las aserciones y convicciones ya admitidas sin cuestionamientos.

Así pues, la ignorancia forma parte de la ciencia y del conocimiento en una relación de tensión, pero también de necesaria complementación, ateniéndonos al esquema básico del falsacionismo de Popper. La producción de conocimiento parte de la formulación de interrogantes y del descubrimiento de determinados límites en los logros alcanzados al presente. Se formulan hipótesis audaces que luego serán sometidas a severos intentos de refutación. El hallazgo de contradicciones o errores significa un éxito para la ciencia, contra lo que corrientemente se piensa, pues obliga a descartar la teoría vigente y establecer una hipótesis completamente nueva e incompatible con la anterior, la cual solucione el problema planteado. El valor de una nueva visión de las cosas no es porque finalmente se conquiste una verdad inapelable, sino porque permite advertir cuán equivocado se encontraba antes, se gana con esto una mayor conciencia de la naturaleza provisoria y limitada del saber (Popper, 1980).

En definitiva, hay una cierta sabiduría que consiste en ser consciente de la vasta ignorancia que nos rodea y nos constituye como investigadores y seres cognoscientes. Ello se contrapone a la presunción de poseer un conocimiento indubitable que desdena, minimiza, desconoce o reprocha cualquier signo de insuficiencia cognoscitiva (Popper, 1973, pp. 101-102).

Al mismo tiempo, tal sapiencia está conectada con una actitud ética específica que Popper denomina el principio de tolerancia (2001, p. 3). Si nos reconocemos como limitados en el alcance de nuestros saberes, abrimos la posibilidad de establecer un diálogo con otros que pueden someter a crítica nuestras afirmaciones y, por ese medio, aprender o progresar en nuestro conocimiento. El interlocutor es tan valioso como uno; por esto no se trata de un proceso de homogenización del otro a nuestra imagen. Por el contrario, cuanto más diferente es más significativo será su aporte<sup>5</sup>. Se establece un diálogo racional que implica admitir los propios límites y estar dispuesto a aprender del intercambio con los demás. Ello sucede necesariamente en un plano interpersonal que tiene como cometido lograr una aproximación a la verdad a través de la crítica recíproca (Popper, 2006).

5 Popper esgrime esta tesis en su polémica con Kuhn respecto al rol del marco general o común en las polémicas. En ese contexto, apela a la metáfora de la Torre de Babel para justificar el valor de las diferencias radicales en el debate y el ejercicio de la crítica mutua: "No creo en la actual teoría de que para que una discusión sea fructífera, los que discuten tengan que tener mucho en común. Por el contrario, creo que cuanto más distinta sea su formación, más fructífera será la discusión. Ni siquiera hace falta empezar por tener una lengua común: si no hubiera existido la Torre de Babel hubiéramos tenido que construirla" (Popper, 1985, p. 46).

En ese sentido, Popper reivindica la figura de Sócrates<sup>6</sup>, representada no solo en la celebérrima frase “solo sé que no sé nada”, sino también en su actitud como interlocutor crítico que sitúa el diálogo como el lugar del aprendizaje y de la siempre ardua búsqueda de la verdad:

[...] la conciencia de las propias limitaciones, a la modestia intelectual de aquellos que saben con cuánta frecuencia yerran y hasta qué punto dependen de los demás aun para la posesión de este conocimiento, a la comprensión de que no debemos esperar demasiado de la razón, de que todo argumento raramente deja aclarado un problema, si bien es el único medio para aprender, no para ver claramente, pero sí para ver con mayor claridad que antes. (2006, p. 440)

He aquí el núcleo del racionalismo crítico popperiano. A partir de reconocerse como limitado en el saber, concibe a la racionalidad como una especie de actitud o disposición práctica de apertura hacia los argumentos críticos de los demás. Esto se opone a una concepción esencialista de la razón, podríamos decir, que la entiende como una especie de dotación intelectual susceptible de ser poseída o alcanzada por determinadas personas. Una especie de facultad que conduce inexorablemente hacia las cosas verdaderas; un instrumento infalible de acceso a la verdad.

Platón, a ojos de Popper, es un ejemplo emblemático de esa última concepción de la racionalidad que legitima una actitud autoritaria, elitista y solipsista, a la manera del Rey filósofo en *La República*. Desde esta posición no tiene sentido aprender de los demás, entablar un diálogo o escuchar las voces críticas. Los esfuerzos se dedicarían a captar, de manera solitaria —o, en todo caso, el acompañamiento ocuparía un rol secundario— aquello que es verdadero y, una vez alcanzado, hacer ver a los demás ese logro incuestionable; en otras palabras, imponérselo de alguna manera. En el fondo, se trata de una postura “seudoracionalista” que en lugar de promover el intercambio crítico de argumentos, legitima la imposición acrítica de opiniones ya acreditadas en el fuero íntimo (Popper, 2006, pp. 439-441).

Por lo demás, la perspectiva antiesencialista e interpersonal no se arroga una especie de autosuficiencia de la razón. El racionalismo crítico admite un origen de cierta

6 En verdad, Popper intenta reconstruir una tradición de pensamiento “falibilista”, remontada al presocrático Jenófanes, y que prosigue con Nicolas de Cusa, Erasmo de Rotterdam y Voltaire en el mundo moderno (Popper, 1992).

forma irracional. Siempre subyace una postura a favor de tal actitud racionalista que, en el fondo, es producto de una decisión no racional. Al respecto, Popper habla de una “fe irracional en la razón” (2006, p. 444). Si nos encontramos inmersos en el cruce de argumentaciones polémicas con otros, esto ya supone haber tomado partido por la actitud racional y haber renunciado a imponer coactivamente nuestro punto de vista a los demás. Esta insoslayable condición irracional, según Popper, nos muestra que la racionalidad, en un sentido más auténtico, está siempre cercada y derivada de componentes no racionales y, además, nos obliga a presumir un espacio de libertad en el cual se adopta una posición a favor o en contra de tal postura. Dicha elección es una cuestión intrínsecamente moral (Popper, 2006, p. 445). Expresado de manera sumaria, podríamos aseverar que una concepción de la ignorancia y del error como principios activos en el desarrollo del conocimiento implica, a la vez, una predisposición de índole práctico-moral; no es un asunto puramente teórico-cognitivo.

Por último, agregamos que el principio de falibilidad de la razón adquiere un inequívoco significado político, ligado a lo que Popper denomina el anti-autoritarismo. Esto es, el principio de la ignorancia prohíbe sistemáticamente encumbrar cualquier tipo de autoridad —aun en nombre de la razón y el saber experto de los científicos— que exija la obediencia ciega. En todo caso, el reconocimiento de la falibilidad cognosciente conduce a pensar un tipo de organización social conformada por instituciones “abiertas” que respeten la libertad de los individuos y que evite, por sobre todas las cosas, la erección de un poder coercitivo desmesurado en base a ciertas atribuciones de infalibilidad teórica, práctica y técnica (2006, pp. 454-470).

## **La epistemología de la ignorancia en las prácticas sociales: la perspectiva de Charles Made Mils**

El filósofo jamaiquino Charles Wade Mills (1997), en su libro *The Racial Contract*, acuña o hace suya la expresión “epistemología de la ignorancia”, otorgándole una significación específica. A grandes rasgos, tal denominación alude a un programa de investigación acerca de las diferentes formas de ignorancia y intenta esclarecer cómo se producen y sostienen, con qué tipo de prácticas sociales están vinculadas, y qué papel juegan en ellas. Así, se analiza el rol del poder en la producción de conocimiento y en las visiones globales del mundo (Shannon y Tuana, 2007, pp. 3-4).

Aquí también se niega que la ignorancia consista en un espacio vacío dado de manera accidental o causal. En realidad, la ignorancia se produce de manera activa y sistemática, con fines de explotación y dominación. Particularmente, Mills se ocupa de indagar el fenómeno del racismo y la supremacía blanca en América (Mills, 2007).

En ocasiones, se ha señalado que la epistemología de la ignorancia consiste también de una epistemología invertida (Shannon y Tuana, 2007, p. 2), ya que presta particular atención a las disfunciones cognitivas en articulación con prácticas y patrones de configuración cultural. En ese sentido, se analiza cómo el hombre blanco tiende a no entender el mundo segregacionista en el que vive y, de esa manera, toma beneficios de sus jerarquías y privilegios sociales. Allí se abre un abanico de innumerables aspectos socioculturales a indagar: el olvido histórico de los logros de la gente de color y de las atrocidades cometidas por los blancos, el franco desconocimiento de los pueblos originarios, de los rasgos étnicos y lingüísticos propios de los afrodescendientes en América, del papel de los asiáticos en la economía norteamericana, de la experiencia de empobrecimiento de las clases desposeídas, de padecimiento en la subordinación de género, etc. (Mills, 1997).

Sin embargo, no se trata únicamente de ignorar determinados rasgos nucleares de la vida social y de la historia humana, sino de producir y organizar estructuras cognoscitivas específicas, ancladas en particulares relaciones de poder. Se reproducen y consolidan esquemas de interpretación que asocian, por ejemplo, a los blancos con la civilización, mientras que los negros encarnan la existencia silvestre y salvaje, representando por contraste el ánimo perezoso y negligente, frente al espíritu emprendedor atribuido comúnmente a los pueblos europeos (Mills, 2007, p. 17).

La epistemología de la ignorancia constituye además una crítica a los supuestos individualistas y solipsistas del conocimiento y la reflexión en el modelo filosófico cartesiano que niega o no ha advertido suficientemente la estructuración grupal de la producción de conocimiento (Mills, 2007, p. 15).

En efecto, normalmente se aparta lo puramente cognitivo de lo sociológico. Aun cuando se reconocen los aspectos sociales y el carácter de “agente” del sujeto cognoscente, el problema étnico-racial no emergía como un componente sistemático-estructural. Incluso, cuando se involucra lo social en el conocimiento, puede subyacer

una representación de lo social en donde lo racial o la subordinación de género se constituyen como anomalías o excepciones que no presentan ningún valor estructural (Mills, 2007, pp. 16-17).

En lugar de enfocarse en los individuos, la epistemología de la ignorancia se concentra en la distribución social, por así decirlo, del conocimiento y del error. Entonces, considera que el error, las falsas creencias y la equivocación son fenómenos no accidentales ni derivados de la naturaleza humana equívoca o sesgada, sino que están ligados a mecanismos sociales de interacción. La ignorancia reproduce patrones de comportamiento social y vínculos de poder.

Por lo tanto, a diferencia de Popper, las consideraciones acerca de la ignorancia y el error no se infieren aquí de una concepción falible o conjetal del conocimiento, sino de su ligazón sistemática y su funcionalidad en una estructura social de dominio. Podríamos aseverar, por el momento, que el abordaje específico de Charles Wade Mills acerca de la ignorancia y del error parece más bien seguirse de una sociología del conocimiento.

Si bien Popper no desconoce el vínculo entre la vida social y el desarrollo del conocimiento e incluso enfatiza el carácter social e interpersonal de la racionalidad crítica (Popper, 2006, p. 439), se esfuerza por fundamentar la delimitación entre los aspectos históricos, sociales y psicológicos que considera parte del contexto de descubrimiento, y los componentes específicamente teórico-metodológicos del conocimiento, propios del contexto de justificación o validación (Popper, 1980, pp. 30-32), retomando el inconfundible lenguaje que adoptó la filosofía analítica a comienzos del siglo xx. Bajo esos parámetros, no registra ninguna conexión determinante entre aquellos elementos sociogenéticos y las estructuras lógico-teóricas.

Más aún, para Popper sería necesario mantener esta distinción que evite perder de vista la reflexión acerca del conocimiento en sí mismo, más allá de sus condicionamientos mundanos. La confusión entre ambos contextos puede dejar en pie determinados supuestos sin problematizar, como la presunción de la verdad manifiesta. Con esto, si reducimos los motivos de la ignorancia a cuestiones sociales, se corre el riesgo de suponer erróneamente que, liberados de tales cuestionamientos y ataduras, la verdad se manifiesta de forma inmediata e inequívoca. Extremando tal versión, daría lugar a una teoría conspirativa de la verdad (Popper, 1992, pp. 26-29).

Desde luego que Mills podría responder a tal objeción afirmando que no intenta contraponer la ignorancia al saber de la verdad; no admitiría que, sorteados los obstáculos sociales, las cosas se manifiestan puras y cristalinas, tal como son. Frente a la ignorancia del opresor, Mills no opone la verdad revelada, sino la ignorancia de la resistencia que se propone desaprender lo aprendido justamente en tales condiciones de subyugación normalizada y, en principio, aceptada sin reparos (Shannon y Tuana, 2007, p. 2).

En esta somera comparación, se podría aún añadir otra diferencia crucial que distingue el enfoque de Popper con respecto a Mills. En concreto, Popper utiliza el caso del desarrollo científico y de las prácticas de la ciencia experimental como ejemplos para pensar la tensión entre el conocimiento y la ignorancia. Si bien no lo concibe como algo que sucede de manera exclusiva o solo privativa de la ciencia, es allí donde se expresa de una manera más plena. En cambio, Mills hace referencia permanente al tipo de saber cotidiano o mundano, que rige hábitos y configura relaciones sociales en un sentido más amplio que las actividades y procedimientos reglados del ámbito científico. Esos saberes abarcan y se nutren de esferas sociales que exceden los espacios de formación académica y acaban por impregnar la totalidad de las actividades humanas, aun en aquellos lugares de experticia tecnocrática aparentemente más distantes de la cotidianidad.

De todas formas, estos aspectos más controversiales se retomarán en las conclusiones, una vez expuesta la perspectiva de Honneth; pues allí se acentuarán, a nuestro criterio, las tensiones entre los aspectos cognoscitivos, la perspectiva científica y los condicionamientos sociales en torno a la ignorancia.

## **Una presentación a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth**

Axel Honneth se ha constituido en el heredero más reconocido, en la actualidad, de la denominada teoría crítica de la Escuela de Fráncfort ( Hernández y Herzog, 2011), principalmente a través de la elaboración de su teoría del reconocimiento<sup>7</sup>. En ella, el autor se propone reconstruir los principios normativo-sociales que rigen la dinámica

<sup>7</sup> Su teoría del reconocimiento ha sido presentada en su publicación *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Honneth, 1997) en el año 1992 y contiene desarrollos posteriores publicados como artículos sueltos, entrevistas, libros, compendios, etc. En los últimos años,

del desarrollo histórico y estructuran la sociedad capitalista actual. Su filosofía social pretende recuperar algunos aspectos cruciales del programa inicial de la Escuela de Fráncfort, postulado por Max Horkheimer en su papel de director en los años treinta del siglo xx, en cuanto al carácter interdisciplinario y el impulso crítico-emancipador que a su criterio ha perdido fuerza posteriormente. En su opinión, el desarrollo ulterior, en las principales figuras de Adorno y Horkheimer, fue virando hacia un tipo de análisis excesivamente especulativo y aporético. La *Teoría de la acción comunicativa* dada a conocer de manera más sistemática y completa a comienzos de los ochenta por su maestro, el renombrado pensador alemán Jürgen Habermas, tampoco pudo subsanar los problemas de fundamentación normativa y los déficits sociológico-empíricos que acusan, en su parecer, las disquisiciones teóricas de los francforteses durante el siglo xx<sup>8</sup>.

En términos generales, la cuestión del reconocimiento ocupa un papel central en la perspectiva de Honneth. En vista a ello, destacaremos algunas derivaciones que consideramos significativas para nuestro propósito. Por un lado, todo individuo y grupo social se encuentra siempre inserto en una relación de reconocimiento que va a ser fundamental en su propio despliegue y conformación. El reconocimiento significa, en términos elementales, el acto mismo de aceptar al otro, valorándolo positivamente, y constituye un presupuesto ineludible de cada interacción. En cualquier vínculo humano, se antepone una aceptación o rechazo del otro en términos pre-cognitivos, por así decirlo; aunque no consiste en un mero acto emotivo, ya que comporta también determinados criterios morales no completamente arbitrarios (Honneth, 2007, pp. 90-113).

Así pues, el concepto de reconocimiento supone una interdependencia y reciprocidad insoslayable. El desarrollo de cada individualidad en su singularidad y la ampliación en los márgenes de libertad y autonomía dependen del grado de reconocimiento o menosprecio puesto socialmente en juego. El reconocimiento actúa como una fuerza que regula y conforma el tipo de relación social establecida de manera mutua, afectando a la par las dos caras del vínculo. De ello nadie puede sustraerse; está presente, por ejemplo, en el trato que el señor de la casa proporciona a la trabajadora doméstica; en el

---

se ha ocupado del desarrollo de una teoría de la Justicia en base a la filosofía del derecho de Hegel, aunque está naturalmente conectado con su teoría del reconocimiento (Honneth, 2014).

8 Tales lecturas críticas acerca del devenir de la Escuela de Fráncfort ya las había expuesto Honneth (2009) en su obra más temprana, titulada *Critica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, que constituye una versión ampliada de su tesis doctoral.

pore del hombre de negocios y en el modesto empleado en una obra de construcción; en la investidura de una magistratura consagrada y en el pordiosero completamente marginal al ejercicio efectivo de la ciudadanía, etc. (Honneth, 1997, pp. 206-215).

Asimismo, Honneth intenta apartarse de aquellas posturas denominadas multiculturalistas y comunitaristas (aunque sin negar importantes puntos en común) que también utilizan la noción de reconocimiento, pero subrayan unilateralmente, a su juicio, el problema de la constitución de la identidad abocada a realzar las diferencias entre grupos culturales, dejando en un segundo plano las cuestiones relacionadas con las desigualdades económicas y el problema de la explotación en el trabajo (Honneth, 2010).

Convendría mejor la expresión hegeliana “lucha por el reconocimiento” para referir la postura de Honneth. Las relaciones de reconocimiento recíproco son siempre frágiles, precarias y parciales (en cuanto a la valoración positiva del prójimo y de sí mismo), contienen sentimientos de insatisfacción, demandas de mayor reconocimiento, rechazos, etc. Las exigencias empujan a luchar por un mayor y mejor reconocimiento que no puede describirse exclusivamente como una relación de fuerza entre pares o grupos de pares, sino también como la búsqueda de la “aceptación” del otro en una escala de criterios renovada que reconfigura completamente la propia relación social. Así, por ejemplo, se puede inteligir que el proletariado no solo batalla por mejorar sus condiciones de vida a expensas de quienes detentan los medios de producción, sino también por ser admitidos en toda su dignidad y valía social; este tipo de reconocimiento, podríamos decir, de orden superior (pues no se trata simplemente de recompensar mejor a una persona por su trabajo, sino de tratarlo como un igual y a la par apreciar su singularidad irreducible), requiere una mudanza de carácter cualitativo en el tipo de enlace social y en la conformación de las subjetividades en juego (Honneth, 1997, pp. 193-205).

Inspirado particularmente por los escritos de Hegel en su período de Jena, la lucha por el reconocimiento proporcionará un sugestivo esquema de interpretación de las transformaciones históricas y los modos de reproducción social: el quiebre de una unidad originaria genera una pugna entre partes que solo se puede resolver en el establecimiento de un nuevo tipo de relación superior, de manera que el conflicto mismo constituye el motor de dicho cambio. Las partes mismas ingresan en ese enfrentamiento bajo motivaciones morales y psíquicas, ganando conciencia acerca del

carácter dependiente que significará el logro de sus pretensiones: un aumento en los márgenes de libertad y una mayor autonomía. La autorrealización y la emancipación individual no requieren un desprendimiento de los demás sino la conformación de un nuevo tipo de interdependencia social (Honneth, 1997, pp. 15-81).

Honneth identifica tres patrones de reconocimientos que establecen las condiciones de interacción posible en las sociedades contemporáneas: el amor, el derecho y la solidaridad. En ese orden, configuran niveles de reconocimientos escalonados que se van desplegando, cada uno de ellos incorpora al anterior, pero lo supera, ya que implica un nivel más exigente de valoración social. Se podría decir que se trata de un desarrollo dialéctico encarnado en formatos institucionales diferenciados —respectivamente son la familia, el Estado y el mercado— y conformando la sociedad capitalista actual en sus diversas dimensiones. Pero no se reduce a establecer formas claras y fijas de organización social; en ellas mismas conviven procesos contradictorios impulsados por experiencias disonantes que van reformulando sus estructuras y tensando sus límites hacia formas de reconocimientos más elevadas (Honneth, 1997, pp. 114-159).

Con su teoría del reconocimiento, Honneth aspira a reconstituir una presunta escisión, en el análisis social, entre los aspectos materiales (en términos de un marxismo convencional, referido a la infraestructura económica) y el nivel simbólico-cultural. Entonces, no se trata simplemente de dar cuenta de los conflictos en las aspiraciones a la identidad singularizada, sino de buscar unos principios que expliquen la dinámica conflictiva de la reproducción social en términos globales, incorporando a la vez las pugnas por la distribución económica y los derechos culturales en la constitución identitaria de los individuos y los grupos sociales. Al mismo tiempo, no se trata de propugnar una lógica de enfrentamientos en términos utilitarios y de mera imposición del dominio; la lucha por el reconocimiento supone más bien, en el lenguaje estricto de Honneth, un acontecimiento moral y un evento social (Honneth, 2010, pp. 42-43).

Igualmente, no se puede concebir la “lucha” sin apelar a un determinado tipo de experiencias subjetivas de carácter negativo que Honneth describe como el eje del despliegue de las relaciones de reconocimiento. Esto es, la negación del reconocimiento, entendida globalmente como desprecio o menoscabo, ocupa un lugar fundamental no solo porque permite entender el daño a la integridad psíquica como patología social, sino también porque se sitúa allí la presión subjetiva y la motivación moral para luchar y superar el padecimiento (Honneth, 1997, pp. 160-169).

Además, en las experiencias de menosprecio podemos ver con claridad cómo actúan las expectativas en un movimiento dialéctico que va elevando la pretensión de reconocimiento a través del impulso negativo. O sea, tiene sentido la lesión psíquico-moral en tanto debemos suponer que los individuos o grupos sociales esperan ser reconocidos y entonces esas anticipaciones son desmentidas. Ahora bien, esas proyecciones se forjaron en vivencias anteriores de reconocimiento positivo y abren las puertas para aspirar a posteriores relaciones de reconocimiento aún más exigentes.

## **La invisibilidad como fenómeno social desde la teoría del reconocimiento**

Desde la teoría del reconocimiento, presentaremos a la invisibilidad como un acontecimiento social específico e intentaremos tejer algunas posibles articulaciones con la epistemología de la ignorancia de Mills.

En primer lugar, la invisibilidad se constituye en un caso característico de reconocimiento denegado. Honneth toma como punto de partida de su reflexión, la novela del escritor Ralph Ellison, *El hombre invisible*, que narra justamente el proceso de invisibilización padecido por su protagonista, un hombre negro inmerso en la sociedad norteamericana de mediados del siglo xx (Honneth, 2011).

La invisibilidad reúne todas las características que hacen al desprecio: en una situación específica, se actúa frente a una persona fingiendo desconocerla, como si ella misma no existiera, ignorándola abiertamente. Naturalmente, la invisibilidad no tiene que ver con la desaparición física de una persona, sino con una falta de reconocimiento mínimo que adquiere un carácter público-social. El hecho de desconocer intencionalmente a alguien presente en el mismo espacio físico requiere del uso de determinados gestos simbólico-expresivos para indicar a todos los demás la insignificancia social de aquel ser devenido invisible. La persona afectada percibe de modo inequívoco la afrenta y lo experimenta como tal. A su vez, demanda de cualquier manera una visibilidad, como en el caso del personaje principal de *El hombre invisible* de Ellison, el cual se enoja, golpea, intenta agredir, etc. Desde el punto de vista de la teoría del reconocimiento, se contraría expectativas forjadas en experiencias primarias de reconocimiento, preparando el terreno para la lucha recognoscitiva, en tanto la existencia como tal y su valía como ser social y moral están comprometidos en esa valoración intersubjetiva (Honneth, 2011, pp. 166-169).

Como en cualquier caso de negación del reconocimiento, la invisibilidad revela un trasfondo sociohistórico específico de dominación. Podemos esbozar un sinnúmero de casos que se entrelazan en configuraciones epocales diversas: los nobles actuando frente a la servidumbre, el señor de la casa que no saluda a su empleada doméstica, la manera en cómo una figura jerárquica se dirige a un subordinado en una institución militar, educativa o eclesiástica, etc. Tales apreciaciones se pueden conectar con el enfoque de Mills acerca de la epistemología de la ignorancia: la invisibilidad constituye un tipo de ignorancia deliberada; se transforma en una forma social de sutil humillación y funciona como un acto simbólico-expresivo que consolida o refuerza patrones de sujeción social. De esa manera, la selectividad del saber y la praxis adosada a ella cumplen un rol relevante en el ejercicio del poder.

Ahora bien, si proseguimos el planteo de Honneth, notaremos que la comprensión analítica del acto de la invisibilidad requiere algunas delimitaciones conceptuales añadidas, que involucran nuestra noción corriente de conocimiento e ignorancia.

En primer lugar, es necesario deslindar el significado del término *conocer*, en tanto identificar a alguien o algo como un individuo específico a través de la observación de sus características particulares, del “re-conocer” como un acto expresivo, mediante el cual se efectúan intencionalmente ciertas apreciaciones valorativas acerca de un individuo, necesariamente de carácter público, pero con claras consecuencias en su autopercepción. Como recalábamos anteriormente, reconocer significa juzgar de manera positiva y constituye en sí mismo una acción que posee efectos en el otro, en su constitución psíquico-social y, nada menos, en su autoapreciación moral. El reconocimiento posee en esencia un componente inescindible de carácter performativo, mientras que el mero hecho de observar —en tanto aplicar los sentidos hacia un objeto determinado para extraer de allí cierta descripción identificante— no guarda, en primera instancia, ninguna consecuencia performativa ni moral: el sujeto cognosciente capta algo fuera de sí, el objeto ya constituido, sin ningún otro tipo de vínculo ni efecto que emane de esa misma situación cognoscitiva (Honneth, 2011, pp. 169-174).

La invisibilidad como caso emblemático de ignorancia social activa, conserva como contraparte ya no solo el conocimiento llano, sino el proceso de reconocimiento en todas sus dimensiones socio-normativas. La ignorancia, en ese sentido, implica la supresión de aquellos aspectos que se despliegan en el acto mismo de reconocer y reconocerse a sí mismo.

Honneth acentúa el carácter expresivo del acto cognoscitivo en tanto excede la utilización del lenguaje y se refiere principalmente a los recursos prelingüísticos, tales como expresiones faciales, gestos, movimientos y posiciones corporales adquiridos e internalizados desde las más tempranas experiencias interactivas, que regulan las manifestaciones recíprocas de afecto (2011, p. 171). Un inmenso acervo de exteriorizaciones no lingüísticas que no desaparecen en la vida adulta, más bien se estilizan sin dejar de tener una importancia central en la conformación de los vínculos intersubjetivos<sup>9</sup>.

Estos elementos expresivos, configurados culturalmente, conforman siempre una amplia gama de variaciones y matices y resultan efectivos en cualquier escenario cotidiano. Es así para la apreciación positiva del reconocimiento como para su denegación: pues, entonces, la invisibilidad se construirá mediante una puesta en escena de un complejo y sutil espectro de señales e indicaciones, en su mayoría de carácter no lingüístico, pero no por ello menos determinantes y categóricas a la hora de cometer el acto lesivo<sup>10</sup>.

Por otra parte, si nos atenemos a las consideraciones previas en torno al reconocimiento, la invisibilidad y el conocer, conviene revisar también lo que entendemos por “percepción”. Para Honneth, el acto mismo de reconocer significa ya percibir, pero ello supone, por así decirlo, algo más que simplemente ver. Se trata de un acto expresivo y valorativo que contiene una actitud aprobatoria hacia los demás y cubre fundamentalmente el apreciar al otro en su dignidad, en su valía incondicional (2011, pp. 179-180).

Entonces, ya no resulta suficiente con establecer aquella primera distinción entre conocer y reconocer. Honneth concluye que el reconocimiento precede al conocimiento, dado el carácter intrínsecamente evaluativo que presenta cualquier percepción, vinculado a los procesos de socialización más tempranos, a la configuración de una

9 Honneth recurre a las investigaciones del psiquiatra estadounidense Daniel Stern, abocado al estudio empírico de las interacciones en la lactancia y a su relevancia en el posterior comportamiento adulto: “[...] los rituales de saludo de las personas adultas, que permiten reconocer, mediante expresiones faciales delicadamente matizadas, en qué relación social particular se encuentran mutuamente” (Honneth, 2011, p. 171).

10 No es difícil ejemplificar aquí para nuestra cultura cómo a cada menudo gesto le corresponde una valoración social distinta: una mirada que se desvía abruptamente en una conversación, un apretón de manos demasiado enfático en la presentación de una persona, una carcajada estrepitosa en una reunión formal de trabajo, la toma de distancia corporal en el asiento del transporte público, etc.

determinada cultura y a la conformación de relaciones jerárquicas que constituyen las relaciones éticas de la vida social,. En definitiva, el acto de conocer, entendido convencionalmente como la capacidad de captar las características de algo y otorgarle una descripción identificatoria específica, es un caso derivado de reconocimiento que ya no preserva esas condiciones normativas o, mejor dicho, las ha olvidado (Honneth, 2011, p. 180).

Pues, para Honneth la reificación es un olvido de las condiciones normativas que permite instrumentalizar las relaciones humanas y cosificar las conciencias. Este aspecto lo desarrolla en un estudio sobre *Historia y conciencia de clases* de Lukács, que a la vez retoma el célebre aforismo adorniano “toda reificación es un olvido” extraído de la *Dialéctica de la Ilustración*. En el fondo, se podría colegir que el acto mismo de conocer, despojado de todo contenido ético, es cifrado como una cosificación deshumanizadora (Honneth, 2007).

En suma, a partir de las reflexiones acerca de la invisibilización como supresión del reconocimiento, Honneth intenta problematizar el esquema básico que representaría el acto de cognición como una relación aséptica de un sujeto frente a un objeto, en orden a sus condiciones sociales y normativas. En ese marco, sugiere elaborar una epistemología moral que resignifique la propia noción de conocimiento y también, podríamos añadir nosotros, de ignorancia.

## **Palabras finales a modo de conclusión: abordajes en tensión en torno a la ignorancia y el conocimiento**

El presente recorrido permite considerar, en primer lugar, la relevancia de la ignorancia como tópico epistemológico. La perspectiva de Karl Popper resulta muy fructífera para trastocar cierta concepción arraigada de la ignorancia que la identifica como la mera contraparte negativa del conocimiento. El consagrado defensor del falsacionismo nos muestra que la ignorancia debe entenderse como un principio activo en la producción de conocimiento y en el progreso de la ciencia.

Asimismo, la referencia a Charles W. Mills nos transporta hacia otro encuadre analítico. Su epistemología de la ignorancia nos advierte hasta qué punto la ignorancia se encuentra enraizada en la reproducción de la vida social y en el ejercicio del poder; no puede ser tomada exclusivamente en su valor epistémico.

En el marco de la teoría del reconocimiento de Honneth, que aquí se plantea en continuidad con la propuesta de Mills, hemos hecho referencia a la invisibilidad social y sus implicaciones epistemológicas y éticas. Bajo esos términos, se desprenden algunas apreciaciones relevantes acerca del conocimiento y la percepción. En ese sentido, el propio acto cognitivo aparece como un fenómeno de segundo orden: una derivación y una cristalización de un acontecimiento normativo-social más fundamental. Si proseguimos el razonamiento expuesto por nuestro autor en torno al conocimiento, esa relación entre sujeto cognoscente y objeto de estudio abstraído del trasfondo cognoscitivo no representa nada más que la consumación de la cosificación y la instrumentalización de los vínculos humanos. La correlación entre sujeto y objeto supondrá la captación del otro objetivado y la disposición a ser utilizado como medio, extrañado de sus condiciones normativas. La epistemología moral que propone Honneth se encargaría de reconstruir tales condicionamientos olvidados.

Sin embargo, a nuestro juicio, permanece la siguiente inquietud: en qué medida, el abordaje moral y social no acaba fagocitando la reflexión filosófica acerca del conocimiento y disolviéndola en cuestiones sociológicas o éticas. Por cierto, la reconstrucción de las condiciones sociales y normativas del acto cognitivo no reemplaza la pregunta eminentemente filosófica acerca de ¿qué es el conocimiento', ¿cuál es su naturaleza?, ¿qué requisitos debe reunir algo para calificar como tal<sup>11</sup>? ¿Hallamos en Mills y en Honneth una teoría del conocimiento o una filosofía de la ciencia que pueda responder a estas interrogaciones? Si omitimos este tipo de tratamiento analítico-conceptual, se corre el riesgo de dar por sentado una noción de conocimiento que debería problematizarse. El énfasis en que Popper rechaza una sociologización del conocimiento se debe en parte a la convicción de que esa postura solo intenta desviar el problema del conocimiento hacia una cuestión social y política al esgrimir la disputa por el poder y las intenciones subjetivas como explicaciones últimas de los eventos cognoscitivos —como en las diferentes versiones de teorías conspirativas—. Deja así intacto un optimismo epistemológico ingenuo y una cuestionable versión de la verdad manifiesta.

Desde luego, no queremos afirmar con eso que, en definitiva, Popper atesora la completa razón en esta encrucijada y, por lo tanto, conviene separar cuidadosamente los

11 Recojo aquí el tipo de interrogantes que postula, por ejemplo, el pensador mexicano Luis Villoro (1989), al señalar la importancia de delimitar el análisis estrictamente filosófico acerca del conocimiento de cualquier investigación científica, ya sea sociológica, psicológica o biológica, ocupada más bien por el conocimiento en cuanto fenómeno empírico (pp. 11-12).

aspectos sociales e históricos de lo estrictamente filosófico. Tanto Honneth como Mills ofrecen contribuciones imprescindibles si queremos evitar caer en una concepción del conocimiento y la ignorancia excesivamente restringida e idealista, que desvincule los componentes extra-epistémicos.

Acaso sería un grave error plantear este asunto en términos de una implacable disyuntiva entre dos perspectivas que, en última instancia, no son necesariamente excluyentes entre sí. Tal vez convendría permanecer en esa tensión entre distintos tipos de abordajes para un área temática que presenta diversas dimensiones y así obtener una panorámica lo más enriquecedora y menos unilateral posible acerca del conocimiento y de la ignorancia.

## Referencias

- Hernández, F.J. y Herzog, B. (2011). Introducción: Axel Honneth: estaciones hacia una teoría crítica recognoscitiva. En A. Honneth, *La sociedad del desprecio* (pp. 9-38). Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado libros.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2011). Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento. En *La Sociedad del desprecio* (pp. 165-181). Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Klimovsky, G. (1997). *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: A-Z Editores.

- Mills, Charles W. (1997). *The Racial Contract*. Nueva York: Cornell University Press.
- Mills, Charles W. (2007). White ignorance. En S. Shannon y N. Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 13-38). Albany: State University of New York Press.
- Olivé, L. (2000). *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*. México: Paidós.
- Popper, K. (1973). La lógica de las ciencias sociales. En T. W. Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (pp. 101-119). Barcelona: Grijaldo.
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos: Madrid.
- Popper, K. (1985). Prefacio de 1956. Sobre la inexistencia del método científico. En *Realismo y el objetivo de la ciencia* (pp. 45-48). Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1992). Introducción. Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia. En *Karl Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (pp. 23-54). Paidós: Barcelona.
- Popper, K. (2001). El conocimiento de la ignorancia. *Polis. Revista Latinoamericana*, 1, 1-5. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/polis/8267>
- Popper, K. (2006). La filosofía oracular y la rebelión contra la razón. En *La sociedad abierta y sus enemigos* (pp. 437-470). Barcelona: Paidós.
- Shannon, S. y Tuana, N. (2007). Introduction. En S. Shannon y N. Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 1-10). Albany: State University of New York Press.
- Thuillier, P. (1975). *La manipulación de la ciencia*. Madrid: Fundamentos.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.





# **La razón evaluadora entre temporalidades discontinuas y repartición de lo sensible. Del culto evaluacionista a una educación indisciplinada\***

*Fecha de entrega: 19 de septiembre de 2018*

*Fecha de evaluación: 22 de febrero de 2019*

*Fecha de aprobación: 10 de mayo de 2019*

*Facundo Giuliano\*\**

## **Resumen**

Este ensayo se plantea como un montaje intertextual cuya metodología filosófica-estética apuesta a problematizar la configuración de temporalidades, regímenes escópicos y políticas de lo audible en las visiones hegemónicas del presente que configuran los dispositivos pedagógicos siempre atravesados por la razón evaluadora. Esto en busca de gestualidades ético-políticas cuya radicalidad dé lugar a temporalidades más igualitarias, que las supuestas por el tiempo productivo y cronológico de la escuela moderna/colonial. En este sentido, dicho planteamiento

---

\* La investigación de este artículo surge en el marco de la investigación doctoral del autor, financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet), y que también se articula con su dirección del proyecto de investigación FiloCyT "Educación, filosofía y psicoanálisis: la potencia de un anudamiento indisciplinario frente al capitalismo contemporáneo" con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación de la Universidad de Buenos Aires.

Citar como: Giuliano, F. (2020). La razón evaluadora entre temporalidades discontinuas y repartición de lo sensible. Del culto evaluacionista a una educación indisciplinada. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 151-192. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/4643>

\*\* Licenciado en Ciencias de la Educación con estudios de posgrado en Filosofía, Psicoanálisis y Literatura (Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras).

Correo electrónico: giulianofacundo@gmail.com

supone una dimensión crítica de la razón evaluadora que se discutirá a partir de la detección de algunos problemas y líneas de análisis como: (1) la configuración del evaluacionismo y sus valores como culto capitalista que coloniza la escuela; (2) la no-experiencia de la evaluación y las temporalidades del juicio, la acusación y la condena; (3) el tiempo evaluacionista que recicla la confesión en las nuevas prácticas de autoevaluación con sus respectivas operaciones de auto-culpabilización/calumnia y “responsabilización”.

**Palabras clave:** filosofía de la educación, ética, razón evaluadora, evaluacionismo, evaluación, pedagogía, modernidad/colonialidad, juicio.

## Evaluating Reason, between Discontinuous Temporalities and the Partition of the Sensible. From the Evaluationist Cult to an Undisciplined Education

---

### Abstract

In search of ethical-political gestures whose radicalism gives rise to more egalitarian temporalities than those implied in the productive and chronological time of the modern/colonial school, this essay is laid out as an intertextual assembly whose philosophical-aesthetic methodology attempts to problematize the configuration of temporalities, scopic regimes, and policies of the audible in the hegemonic visions of the present that make up the pedagogical devices, which are always imbued by evaluative reason. In this sense, this approach implies a critical dimension of the evaluative reason that will be discussed based on the detection of some problems and lines of analysis such as: (1) the configuration of *evaluationism* and its values as a capitalist cult that colonizes the school; (2) the non-experience of the evaluation and the temporalities of trial, accusation, and sentence; (3) the evaluationist time that recycles confession in the new self-assessment practices with their corresponding self-blame/slander operations and “accountability”.

**Keywords:** philosophy of education, ethics, evaluative reason, evaluationism, evaluation, pedagogy, modernity/coloniality, judgment.

*Dábase todo entero él al lleno de sus tareas, se metaba, devanaba los sesos estudiando, pasaba entre sus libros la mitad de su existencia y, ¿qué premio, qué recompensa, entretanto, conseguía, qué ganaba, qué valía, él quién era?*

EUGENIO CAMBACERES, *En la sangre*

## Introducción: foco tentativo, intento de foco

La escuela, heredada de la modernidad/colonialidad, se caracteriza por desarrollarse en un espacio recortado donde, mayormente, prima un uso cronológico-productivo del tiempo y cierta división de lo sensible. Por tanto, la pregunta emancipatoria al respecto no se ubica en relación a las posibilidades de mejoramiento de la gestión del uso del tiempo y el reparto de lo sensible, sino a las gestualidades ético-políticas cuya radicalidad discontinúa e irrumpa dicho tiempo para dar lugar a otras temporalidades más igualitarias. En este sentido, es necesario explorar algunas discusiones en torno a la noción de dispositivo para observar cómo opera pedagógicamente atravesado por la racionalidad evaluadora, al mismo tiempo que la razón evaluadora elabora sus propios dispositivos audio-visuales, a partir de los cuales cabe preguntarse sobre el lugar de lo estético en los procesos (educativos) de subjetivación. Aquí converge una serie de perspectivas que aloja vinculaciones entre las experiencias socio-culturales y los abordajes que piensan regímenes escópicos y políticas de lo audible, pero también una dimensión crítica de la razón evaluadora que se discutirá a partir de la detección de algunos problemas y líneas de análisis como: (1) la configuración del evaluacionismo y sus valores como culto capitalista que coloniza la escuela; (2) la no-experiencia de la evaluación y las temporalidades del juicio, la acusación y la condena; (3) el tiempo evaluacionista que recicla la confesión en las nuevas prácticas de autoevaluación con sus respectivas operaciones de auto-culpabilización/calumnia y responsabilización. Dicha apuesta se compone también de algunos excursos en los que se proponen discusiones específicas a propósito del legado moderno y la transmisión de la残酷, para luego finalizar con una reflexión de lucha contra el juicio y a favor de una educación indisciplinada.

## Fuera del foco moderno: notas para dejar de insistir con –o desengancharnos de— la modernidad/colonialidad y, por lo tanto, del juicio o la razón evaluadora

*¿Qué juicio de experto en arte podría referirse a la obra venidera? No tenemos por qué juzgar los demás existentes, sino sentir... si nos aportan fuerzas o bien nos remiten a las miserias de la guerra, a las pobrezas del sueño, a los rigores de la organización.*

GILLES DELEUZE, *Critica y clínica*

Si bien es cierto que en una parte importante del pensamiento estético (y ético-político) contemporáneo confluyen, al menos, dos cuestiones complementarias: por un lado, el interés por volver sobre el pasado marginado de las narrativas dominantes para la configuración del presente, y, por otro, la necesidad de articular dispositivos teóricos adecuados para dar cuenta de estos problemas. No es menos cierto que, mayormente, ese pasado sobre el que se vuelve tiene como centro privilegiado a Europa y lo ocurrido allí a lo largo del siglo xx. Teniendo en cuenta este señalamiento, es importante remarcar la tendencia intelectual creciente por poner el terrible siglo xx europeo como punto de referencia ineludible para pensar la ética, la política y la estética, sin prestar atención a que todos esos genocidios tienen un origen colonial común, completamente emparentado con el surgimiento de la modernidad. Esta última no pensada como propia de los siglos XVII o XVIII —cuestión que no hace más que sepultar en el pasado los tiempos más oscuros de su surgimiento— y con la respectiva configuración geopolítica del mundo que implicó, sino a partir de finales del siglo xv y durante el xvi. En este sentido, se podría plantear la hipótesis —probablemente compartida con algunos pensadores y pensadoras latinoamericanos y decoloniales— que el horroroso siglo xx no ha sido más que la condensación y metonimia de aquello que comenzó cinco siglos antes, por allá en el 1492. En todo caso, la conquista de América, las colonizaciones sucesivas y la instalación de una matriz colonial de poder —de saber y de la subjetividad, como han enseñado Quijano y Mignolo, tal como ya señalamos en Giuliano (2019)— no puede pasarse por alto para pensar precisamente la ética, la política, la estética y, por ende, la educación.

En la permanente confusión que se crea en el ámbito académico entre sus diferentes modos de hacer, de estudiar y de estar, aquella de los llamados estudios poscoloniales es un clásico hace ya un par de décadas. Con ese mismo nombre o etiqueta suelen meterse en la misma bolsa muchas posturas disímiles —y a veces antagónicas— entre sí, como es el caso entre los denominados estudios culturales, estudios subalternos, en relación con lo poscolonial y lo decolonial. Ciertamente comparten algunos autores y textos fuentes (como lo son Franz Fanon o Aimé Césaire, entre otros), pero la decolonialidad en particular ha buscado cuidadosa e insistente no quedar entrampada en las lógicas identitarias o particularistas típicas de lo poscolonial o de lo que viene siendo una moda importante hace un tiempo, las llamadas epistemologías del sur. Resumidamente, la decolonialidad no se define por ser un mero campo de “estudios”, sino por un modo de hacer y estar en el mundo. Al mismo tiempo, su apuesta va por el lado de una epistemología fronteriza que surge de habitar la barra que une y separa la modernidad de la colonialidad, por lo cual ya no puede leerse solamente “modernidad” sin su otra cara siempre presente: la colonialidad<sup>1</sup>.

Este rodeo, excuso o desvío inicial, nos sitúa por un instante fuera de foco, pero una pequeña discusión nos alerta de su importancia. Pues la modernidad/colonialidad ha establecido desde su comienzo una suerte de ideología del juicio, que posteriormente ha tomado las formas del examen y la evaluación; y se (re)configuró como un tipo de racionalidad que en nuestra investigación hemos dado a conocer como razón evaluadora. Ella recoge la herencia de las ideas del juicio instaladas por la modernidad y que, como hemos señalado, se han condensado en los dispositivos confesionales de examen y evaluación. Esta razón evaluadora impele a comparar, calificar y normalizar a sujetos tan diferentes como singulares y opera en la acción con un principio de clasificación en el cual una representación educativa marca la distancia o cercanía de los sujetos respecto de un ideal de sujeto.

Ahora bien, la educación y con ella el arte de la enseñanza, desde dicho tipo de racionalidad, se ha tornado un mercadeo sin yapa, una labor mezquina con cierta doctrina del recelo que hace las veces de piedra de toque que separa o calibra lo reconocible de lo insignificante. Siguiendo este planteamiento, resulta curiosa la opción que proponen algunos autores de replegarse nuevamente a la modernidad (no sin colonialidad,

1 Para un abordaje detallado de esta cuestión se recomienda visitar Mignolo (2003) o la conversación al respecto en Giuliano (2017).

como se ha señalado), buscando allí “lógicas emancipatorias” y “rescatar” los valores de la Ilustración. En esta clave, la propuesta de “recomposición de una modernidad” (Bourriaud, 2009, p. 27) en contraposición al posmodernismo descuida los nuevos modos de estandarización que dicen querer combatir y que se encuentran en el núcleo duro de lo moderno/colonial. Por esto, resulta cuando menos extraña la operación propuesta de arrancar dichos valores de los esquemas binarios y jerárquicos de la modernidad sin caer en cierta regresión fundamentalista favorable a la inmensa máquina del juicio —que supone la matriz colonial del poder— y a su configuración contemporánea, vista en la racionalidad evaluadora. Así planteado, el problema no trata de dinamitar la propia lógica cruel del juicio, sino de una mera cuestión de criterios “igualitarios” para establecer un juicio en un espacio de discusión.

El debate se complica aún más cuando se confunde lo posmoderno (siempre multicultural) con lo intercultural y se piensa que una lucha contra el juicio (sea este más o menos crítico) se da como una especie de “ cortesía estética posmoderna” que se niega a él “por miedo a herir la susceptibilidad del *Otro*”. Podría acordarse con Bourriaud (2009) que a menudo el motivo clásico (y por demás trillado) del “reconocimiento del otro” ciertamente equivale a “incrustar su imagen en un catálogo de diferencias” (p. 28), pero lo que no termina de ver es que el afán de respeto, traducido a veces en condescendencia y otras en cortesía, termina por alimentar la lógica violenta y racista de la colonialidad<sup>2</sup>. No obstante, dicho autor no repara en los aportes de la filosofía intercultural y directamente no ve un espacio cultural común (como la escuela ha sido desde siempre, más allá de sus lógicas internas de colonialidad), porque ha sido desocupado desde la quiebra del universalismo modernista; esto lo lleva a afirmar una mirada romántica del *Otro* (reificado) como representante de lo Verdadero y dueño de un lugar de enunciación separado por un tabique del resto. Claro que la lógica multicultural del capital ha implicado este manejo en muchos aspectos, bastaría con visitar el clásico ensayo de Žižek (1998) a este respecto, pero un gran favor le hace al legado moderno/colonial el seguir insistiendo en las fórmulas de un “receptor ideal que posea las propiedades de un decodificador universal” o seguir renegando de “aceptar la idea de que el juicio debe quedar en suspenso indefinidamente” (Bourriaud, 2009, p. 30);

2 Bourriaud (2009) dice que, en todo caso, el “respeto por el otro” genera un “colonialismo al revés, tan cortés y aparentemente condescendiente cuanto violento y negador fue el predecesor” (p. 28), pero esta idea del “colonialismo al revés” así como la del “racismo invertido” en realidad el efecto que producen es el ocultamiento de las lógicas propias de la colonialidad que, al decir de Mignolo (2003), ya tiene que ver con un colonialismo sin colonias.

Deleuze (1996) lo ilustra de manera antagónica en su idea de acabar de una vez con el juicio y Horacio González (2008) en su idea de sustracción (o de sustraerse) del juicio que se revuelve en la incógnita de un “imposible juzgamiento” (p. 127).

Por lo demás, sabemos que la utopía neoliberal actualmente aloja a lo multicultural como una estrategia privilegiada y ha hecho de los arraigos culturales o arraigos étnicos un sistema de pertenencias categóricas donde cada uno se ve así localizado, matriculado, petrificado en su lugar de enunciación o encasillado en la tradición de la cual provendría. Bourriaud (2009) está en lo cierto cuando señala la excesiva preocupación crítica por el lugar desde donde se habla como si este fuera siempre el mismo (uno solo) y se dispusiera de un solo tono de voz o un solo lenguaje para expresarnos. La lógica del juicio y la razón evaluadora operan en este registro, pidiendo a los sujetos que enuncien su identidad para facilitar su clasificación. En el afán de la lucha visibilizatoria (o bi-civilizatorio) contra la opresión y la negación, el capitalismo se adelantó unos pasos y la condena nos ha llevado a una “prisión domiciliaria simbólica” con libertad condicionada a una identidad (fetichizada) y un régimen de visitas a “parques temáticos esencialistas” (Bourriaud, 2009, p. 37) donde solo podemos hablar de lo que nuestra identidad nos habilitaría.

Kusch (2007) parece haberlo visto más temprano cuando dijo que el pensamiento no se ve ni se toca, pero pesa, está gravitado por el suelo que habitamos. No dijo que el suelo siempre fuera el mismo, ni tampoco el pensamiento, ni mucho menos quien piensa. Hay un peso, un suelo y una gravidez del pensar que no pueden perderse de vista. No es mera asignación territorial, sabemos bien de nuestro nomadismo e inquietud constitutiva, pero tampoco somos un diseño global (como muchas de las grandes teorías europeas del conocimiento) ni mera historia local (como el poscolonialismo pareciera reivindicar). Porque no hay vuelta atrás habitamos una barra, una frontera, la cual junta y separa “historias locales/diseños globales” (Mignolo, 2003). No se trata de separaciones identitarias, ni de reclamos de reconocimiento, ni de visibilizar lo negado, sino de otra opción: una que intenta des-engancharse de la lógica moderna/colonial, que no busca una “modernidad específica del siglo XXI” a partir de la “cooperación cultural” que, traducción mediante, aportarían a constituir una “altermodernidad”, como plantea Bourriaud (2009, p. 42); porque ya sabemos que implicaría más colonialidad u otra colonialidad o, para seguir el trazo, una altercolonialidad. ¿Acaso no se atisba una nueva forma de colonialidad o altercolonialidad cuando se plantea la construcción de un espacio de negociaciones que “superarían el multiculturalismo posmoderno,

más atento al origen de los discursos y de las formas que a su dinamismo” (Bourriaud, 2009, p. 44)? Nuevamente un nuevo régimen de sustitución se propone: lo viejo por lo nuevo, lo salvaje por lo civilizado, lo (pos) moderno por lo altermoderno, el rizoma por el radicante, la pregunta por la procedencia por la del destino. Y no hacemos más que girar en el círculo vicioso de la modernidad/colonialidad.

El autor en cuestión propone retomar la pregunta moderna por excelencia: “¿A dónde ir?”, lo cual juntaría no solo a quienes provienen de un mismo lugar (sea este una cultura o una “comunidad de intereses”), sino también a quienes se dirigen hacia un mismo lugar, aunque este permanezca impreciso e hipotético. Hasta los conquistadores hubiesen estado de acuerdo, pero leámoslo de primera mano en su definición de acontecimiento moderno:

El acontecimiento moderno, en su esencia, se presenta como la constitución de un grupo que atraviesa, arrancándolos, las pertenencias y los orígenes: sea cual sea su género, su clase social, su cultura, su origen geográfico o histórico o su inclinación sexual, constituyen un grupo definido por su dirección y su velocidad, una tribu nómada sin el lastre de un anclaje anterior, de cualquier identidad fija. (Bourriaud, 2009, p. 47)

Tal vez sea redundante hacer de esta cita una rememoración de la Conquista de América, pero el asunto no anduvo muy lejos del arrancar las pertenencias y los orígenes, definir grupos por dirección y velocidad o forzar tal o cual grupo humano al nomadismo prescindiendo de las memorias históricas de cada pueblo. Esta es una buena prueba de que la retórica de la modernidad/colonialidad sigue siendo contemporánea y reconfigurándose a sí misma en cada nuevo tiempo, pues una modernidad del siglo XXI por más políglota y traductora que se pretenda no deja de jugar favorable a la colonialidad, aunque Bourriaud (2009) crea lo contrario al considerar que la misma nace de “negociaciones planetarias” (siempre asimétricas) y “descentralizadas” (p. 47) entre actores de culturas diferentes. De aquí lo propio del *radicante*, que estaría en un sujeto negociador que compite por ser más móvil que el capitalismo, inventando nuevas significaciones a la flexibilidad, a la larga duración, al dinamismo, a los arraigamientos sucesivos en detrimento del origen único, la experimentación y el circuito, en lugar de la permanencia y la construcción, la capacidad de adaptación o aclimatación a contextos diversos y a los productos (ideas, formas, etc.) que generan las “aculturaciones temporales” (Bourriaud, 2009, p. 58). Podría decirse sin más

es casi un perfil completo (y renovado) del empresario o del sujeto neoliberal. Pero, ante estos avances, ¿qué lugar queda para la educación y la escuela ante la vorágine evaluacionista del capitalismo contemporáneo?

## El evaluacionismo como religión: notas sobre el culto capitalista en la escuela

Alguna vez se dijo que la escuela, como una iglesia humilde, ha sido construida con piedras que estaban destinadas a forjar una gran catedral. Tal vez no haga falta mucho para pensar que la modernidad ha hecho de ella un espacio de culto a sus símbolos, íconos e ideales más fundamentales y que, una vez muerta, seguiría su sombra ilustrada habitando las cavernas de la formación. En tiempos donde toda una casta intelectual se regocija por clamar el retorno a los viejos valores de la Ilustración y plantear alguna nueva ilustración radical, conviene ver la sombra entre tanta luz o prestar atención a la sombra ilustrada que todavía no ha sido vencida. En este sentido, cabe pensar si el evaluacionismo contemporáneo no se trata acaso de la religión que el capitalismo en su fase actual ha impuesto para la cultura en general y para la escuela y la educación en particular.

Si hacemos eco al clásico texto de Walter Benjamin, “El capitalismo como religión”, podríamos decir que el evaluacionismo (como culto<sup>3</sup> específico que el capitalismo ha impuesto a la escuela) tiene significado solo de manera inmediata con relación al utilitarismo y es de duración permanente (pensemos, desde ya, en la evaluación permanente o continua). Al igual que el capitalismo, el evaluacionismo tiene cierta relación con el engendramiento de la culpa y la deuda (recordemos que en alemán para ambas palabras existe una sola: *schuld*)<sup>4</sup>: hace del estudiante un deudor de conocimientos o

3 Decimos “culto” porque este se trata siempre de una manifestación pública (exotérica) o, para este caso, de una manifestación *en lo público*. Pues tanto la escuela como la educación son patrimonio histórico de lo público y hoy se ven ciertamente colonizadas por dicho culto evaluacionista que impone “sacrificios” más o menos simbólicos en nombre del capital cognitivo (o humano), de la “calidad”, de la competencia y el desarrollo. Como tal, el culto evaluacionista suele representar cierto “factor de estabilidad” para la comunidad educativa devota de la razón evaluadora, cuyo lazo se va consolidando por el planteamiento de una serie de ceremonias, rituales y objetos que el lector de este texto puede evocar al hacer memoria de sus propios procesos evaluativos.

4 Aquí es oportuna la notación de Deleuze (1996) sobre la manifestación de Nietzsche respecto de la condición del juicio como “conciencia de tener una deuda para con la divinidad” (p. 176), lo que la vuelve infinita e impagable. De aquí que el sujeto solo recurre al juicio, “sólo es juzgable y sólo juzga en tanto en cuanto su existencia está sometida a una deuda infinita” (Deleuze, 1996, p. 177).

aprendizajes, a la vez que sus dispositivos están preparados para autoresponsabilizarle por el resultado obtenido, aunque esto implique su propia abyección o descalificación al interior del sistema escolar. Los intereses acumulados, que como tales son una función de la culpa, juegan a favor de la deuda en tanto propiedad redentora del saber con el capitalismo: el mercado del saber hace las veces de balance redentor.

Pues, como sostiene Agamben (2005), la religión está relacionada con una operación de sustracción: sustrae cosas (aunque también lugares y personas) “del uso común y las transfiere a una esfera separada” (p. 98). Desde este punto de vista, no hay religión sin separación y toda separación aloja en sí un núcleo auténticamente religioso. Por esto, resulta tentador pensar lo religioso de la escuela como un dispositivo pedagógico que desde su configuración moderna rinde culto al evaluacionismo y a la razón evaluadora que lo sustenta. La lógica del sacrificio entra de lleno en la regulación de este dispositivo, ya que a través de una serie de rituales, más o menos burocráticos pero siempre minuciosos, se bautiza el pasaje de lo profano a lo sagrado a modo de un umbral por el cual el sujeto tiene que pasar para ser reconocido. A este culto no se opone la incredulidad o la indiferencia, sino la actitud libre del a veces distraído que franquea las normas de separación, repartición, uso o prohibición. Aquí reside la potencia emancipatoria de una distracción que posibilita un juego de usos singulares y permite profanar la escuela de sus elementos religiosos, como el culto evaluador. Lo cual permite atender a la observación de Agamben (2005):

Todo dispositivo de poder es siempre doble: él resulta, por un lado, de un comportamiento individual de subjetivación y, por el otro, de su captura en una esfera separada. El comportamiento individual en sí no tiene, a menudo, nada censurable y puede expresar más bien un intento liberatorio; es reprobable eventualmente —cuando no ha sido constreñido por las circunstancias o por la fuerza— solamente su haberse dejado capturar por el dispositivo. (p. 118)

Si las escuelas no son las criptas y mausoleos de la Ilustración, nos resta el ejercicio de andar por sus pasajes, sus intersticios, sus pasillos y túneles secretos en pos de profanar todo lo sagrado que en ella habita. A este respecto, *El libro de los pasajes* de Walter Benjamin resulta una invitación más que pertinente para profundizar algunas claves del presente análisis.

## **Los valores del evaluacionismo en la escuela: un ejercicio de fagocitación a propósito de lo que el Marx de Benjamin invita a pensar**

La huella es la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que la dejó atrás. El aura es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca. En la huella nos hacemos con la cosa; en el aura es ella la que se apodera de nosotros. (Benjamin, 2005, p. 450)

La escuela y su evaluacionismo se caracterizan por dejarnos huellas e instalarlos, no pocas veces, en un aura traumática que remite a sus elementos más propiamente sagrados e incuestionables. La modernidad instaló y consolidó la sinonimia entre educación y examen (hoy evaluación), que ha consolidado el dispositivo pedagógico a partir de una racionalidad primordialmente evaluadora. Si bien esto será motivo de un análisis posterior, interesa ahora introducirnos en la reflexión de lo que este tipo de racionalidad, que coloniza la escuela hasta nuestros días, es capaz de producir con su culto evaluador.

No faltan pedagogos que sostienen la idea de que a la escuela se va a trabajar y, como en todo proceso de producción y mercadeo, el proceso y el producto deben ser valorados en medio de un intercambio que produzca réditos para las partes involucradas en esta suerte de negocio. De este modo, el estudiante produce el capital humano que a su vez lo produce a como productor, su existencia se ata así a la producción de sí mismo como capital que muchas veces “determina el contenido de su vida de un modo que le resulta indiferente” (Benjamin, 2005, p. 664). Esta autoproducción o autoalienación educativa no puede pensarse sin su correlato evaluativo que hace de dicho proceso de trabajo un signo del valor de algo más. Así, la razón evaluadora y su culto hacen que docentes y estudiantes se relacionen unos con otros como si se tratase de un proceso de intercambio de mercancías cuya potestad radica en el valor de lo intercambiable: podría decirse una enseñanza por un “aprendizaje”, un conocimiento por una prueba de su introyección, un saber por una verificación de la memoria, una mezquindad a cambio de un reconocimiento cifrado. En palabras de Marx:

Para... relacionar mutuamente las cosas como mercancías, sus guardianes tienen que relacionarse unos con otros como personas cuya voluntad anida en esas

cosas. [...] El valor... transforma todo producto de trabajo en un jeroglífico social. Más tarde, los hombres intentan descifrar el sentido del jeroglífico, intentan penetrar en el misterio de su propio producto social, pues la determinación de los objetos de uso como valores es un producto social suyo tanto como lo es el lenguaje. (Como se cita en Benjamin, 2005, pp. 668-669)

El carácter fetichista del reconocimiento evaluador prueba que la forma general del valor presenta los productos del trabajo pedagógico como mera expresión socioeducativa de la mercancía. De aquí la premisa económica liberal de que solo el trabajo crea valor y hace del vínculo educativo un vínculo mercantil donde lo que se intercambia son cantidades de trabajo. Así, la educación se dirime entre el valor de uso (como calidad de una mercancía que tiene utilidad para otros) y el valor de cambio (capacidad para crear valor y plusvalía para el productor-capitalista) que le dan forma de inversión cual mera mercancía. Agamben (2005) insinúa un tercer término que sería el valor de exposición: “No es *valor de uso* porque lo que está expuesto es, en tanto tal, sustraído a la esfera del uso; no es *valor de cambio* porque no mide en modo alguno una fuerza de trabajo” (p. 117), quizás su fuerza radica en un mero dar a ver como cuestión inaprehensible. Como un ejercicio que ya no tiene que ver con el trabajo, sino con determinado uso no-cronológico del tiempo libre.

Pero la confrontación con la lógica del trabajo en la escuela no puede darse sin conspiraciones y cierta camaradería, lo cual supone un conflicto insalvable con los tribunales del orden mercantil. Pues difícilmente un mercader de la educación puede apoyar su liberación como ocio y tiempo libre, o el devenir cazador del estudiante que se ejercita en el bosque del texto, aguzando el oído para escuchar el crujido del animal tímido del pensamiento. El mercader de la educación, quizás como la figura del “divulgador” en filosofía (si acaso no son lo mismo), está del lado de la innovación tecnodiscursiva, de la comercialización o tecnificación de la experiencia, de la desigualdad de las inteligencias, de la evaluación sensacionalista que homogeniza todo lo que aún tenga “visos de sabiduría, de tradición oral, de ser el lado épico de la verdad” (Benjamin, 2005, p. 803).

## La no-experiencia de la evaluación

Si hay algo que caracteriza a la razón evaluadora y su culto probablemente sea ese procedimiento cotidiano, ritualizado, ficticio, de trazar caminos de antemano e imponer a los sujetos el paso por determinados lugares de ciertos discursos, es decir, el

cumplimiento de objetivos pretrazados que reducen el accionar del sujeto a un andar manipulado y guiado cual laberinto para ratas de prueba. Agamben (2011) ha advertido acerca de la incompatibilidad entre la experiencia y la certeza desde el punto en que la experiencia una vez que se convierte en calculable pierde inmediatamente su autoridad. En este sentido, “[l]a certificación científica de la experiencia [...] permite deducir las impresiones sensibles con la exactitud de determinaciones cuantitativas” que buscan “prever impresiones futuras” desplazando la experiencia en favor de “los instrumentos y los números” (Agamben, 2011, p. 14). De este modo, ya no hay lugar para lo indecible, sino que todo queda expuesto primando la lógica del *máthēma*, una lógica que opera a partir de “algo que desde siempre es inmediatamente reconocido en cada acto de conocimiento” (Agamben, 2011, p. 21). Así, el sujeto es conocido por medio de sus predicados, que producen el enredo en un perpetuo círculo en el que la razón evaluadora se sirve siempre de su representación para juzgar algo de dicho sujeto.

Tal vez una de las cuestiones principales de la razón evaluadora y la disposición evaluacionista tenga que ver con la mutua imbricación entre la posibilidad de prever o conocer algo con certeza y la experiencia de un aprender cierto; saber únicamente a través y después de un padecer, a diferencia de lo que Agamben (2011) observa en la caracterización que Esquilo hace sobre el saber humano —contra la *hybris* de Agamenón— como un *páthei máthos* cuyo aprendizaje excluye toda posibilidad de previsión o conocimiento de algo con certeza. Pues en el dispositivo evaluador se unen las ceremonias de lo previsible y cierta noción de aprendizaje asociada al sacrificio, esfuerzo o padecimiento por el cual el sujeto debe pasar para ser, en el mejor de los casos, aprobado, re-conocido, certificado.

En esta historia típica del progreso continuo y del tiempo crono-lineal, no hay lugar para la experiencia más que como forma de resistencia, o re-existencia, de infancia que traza un intervalo, una aventura, una discontinuidad como epojé. Pues si, como sostiene Agamben (2011), “la ausencia de camino (la aporía) es la única experiencia posible” (p. 34), la aventura deviene el camino hacia la experiencia que pasa por lo extraordinario de un viajar hacia la infancia y a través de la infancia<sup>5</sup>. Pero al culto

5 Aquí resulta interesante el pensamiento de Walter Kohan (2004) cuando afirma una noción de infancia ligada a la asunción de una “discontinuidad como condición ontológica de la existencia, una apertura experiencial a lo imprevisto, a lo que puede ser de otra forma, a lo que todavía no sabemos ni podemos [...] una ‘figura del comienzo’, en el sentido de una imagen que da lugar a la posibilidad de un porvenir abierto, inesperado, inesperable, según la lógica previa a la ruptura que ella introduce;

evaluacionista y su racionalidad lo que le importa es en ¿qué se transformará la infancia?, ¿cuáles serán los puntos de llegada (pre)determinados según los objetivos, las necesidades socio-mercantiles o las metas de algún gobierno de turno (porque pareciera que, en su gran mayoría, de derecha a izquierda, todos coinciden en el culto evaluador y están motivados por sostener su tipo de racionalidad)?

Con lo cual, mientras neoliberales y progresistas de diverso cuño se sientan orgullosos a compartir la gran mesa de la evaluación —no sin discusiones a su interior, por supuesto, en la que cada uno quisiera convencer(se) de tener “la mejor evaluación”—, nuestra posición (que aloja adeptos filosóficos de distintos lugares y posturas) intenta entender esta razón evaluadora como un inconveniente o un defecto luminoso que, en su excesivo iluminismo, demanda una especial atención a su lado más oscuro. De este modo, se abre una fractura educativa que deviene el lugar de una cita entre los tiempos y las generaciones: la falla o punto de ruptura es una exigencia de puntualidad “*en una cita a la que solo es posible faltar*” [énfasis, fuera del original] (Agamben, 2014, p. 23), porque una (trans)formación del presente implica un modo inédito de relacionarse con la lectura de los tiempos y las citas como encuentros al interior de una experiencia. Así, la puntualidad tiene que ver con el momento preciso y con la puntuación necesaria en medio de un texto en el que nos hacemos y nos (hace) falta. Faltamos a la cita porque no estamos en ella como único modo de hacernos presentes y habitar el gesto.

## Tiempos de la razón evaluadora: entre juicios, acusaciones y condenas

*Vivía en tiempos en que el éxito primaba sobre todo,  
en que todo lo legalizaba el resultado.*

EUGENIO CAMBACERES, *En la sangre*

En su *Idea del juicio universal*, Agamben (2015) narra una escena en una corte de justicia: allí se reúnen las almas de los hombres de todas partes, “pero la jaula de los imputados ya está ocupada” (p. 107). Entonces son conducidas para que tomen asiento

---

un porvenir insospechado e insólito” (p. 279). Se trata de la infancia como devenir sin pacto, sin falta, sin captura; como desequilibrio, búsqueda, nomadismo, encuentro, multiplicidad en proceso, diferencia no numérica, sino en sí misma, libre de presupuestos, expresión de vida, vida en movimiento, en experiencia.

en diferentes lugares que van desde el palco de los jurados a la platea del público. Cuando se anuncia el ingreso de la corte, el imputado, que en secreto ya se había puesto los hábitos del juzgador, sube rápido al asiento del juez. Tan pronto se abre la audiencia, arroja el ropaje y se desliza hacia abajo, primero al banco de la fiscalía y luego al de la defensa. En los momentos de pausa, sin consuelo, vuelve a sentarse en la jaula del imputado.

Para el autor, esta escena remite a la ocupación de Dios en un juicio (interminable) a sí mismo donde él juega uno por uno todos los papeles mientras los hombres, consternados, poco a poco abandonan la avejentada sala en silencio. La referencia a Dios en el metaanálisis de esta escena nos conduce nuevamente a Benjamin cuando, en “El capitalismo como religión”, subraya que, si bien su trascendencia ha caído, Dios no está muerto sino que ha sido incluido en el destino humano —aunque oculto y solo en el momento culminante de su inculpación podrá ser invocado— (aquí podría agregarse un cuarto rasgo del evaluacionismo como religión que coloniza la escuela: el culto es celebrado ante una deidad o autoridad cuyas representaciones y, más aún, los pensamientos que se le dedican, vulneran el secreto de su maduración). Pero la referencia también nos conduce a Nietzsche (2013) cuando sugiere que “no nos desembarazamos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (p. 68). A este respecto es interesante la observación de Mèlich (2014): “Dios sigue vivo en la gramática, porque Dios no es exterior a nosotros mismos, sino algo que hemos incorporado y corporizado, algo que ha conquistado nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro modo de habitar el mundo” (pp. 45-46). Esto último se hace compatible con la idea de Agamben (2015) sobre “un juicio *en* el lenguaje que, como tal, nunca puede ser de veras resolutivo y es, en efecto, incesantemente pospuesto (de aquí la idea de que el *juicio universal* sucederá sólo al final de los tiempos)” (p. 107); antes bien, “un juicio es *sobre* el lenguaje mismo que, en el lenguaje, elimina del lenguaje al lenguaje” (p. 108). Siguiendo esta idea, sugiere dirigir el poder del lenguaje hacia el lenguaje mismo y que el ojo vea su punto ciego, y la prisión se encarcele, como única manera en que los prisioneros podrán salir.

Artaud compartió la idea de oponer al infinito la operación de acabar de una vez con el juicio de Dios. En este punto adquieren notoriedad las notas de Deleuze (1996) cuya observación muestra cómo “la lógica del juicio se confunde con la psicología del sacerdote” que desea juzgar o tiene que hacerlo:

[...] lo que hace que el juicio sea posible es el acto de diferir, de llevar hasta el infinito: éste debe su condición a una relación supuesta entre la existencia y el infinito en el orden del tiempo. A quien se atiene a esta relación le es dado el poder de juzgar y de ser juzgado. (p. 177)

De este modo el juzgador puede ser juzgado y viceversa, alimentando la despótica máquina del juicio que se retroalimenta a sí misma y en la que los placeres de juzgar y ser juzgado equivalen en su (promesa de) goce. Así se juzga desde la propia parcela y se es juzgado a partir de una forma que confirma o destituye la pretensión del juicio, lo cual multiplica al infinito el juicio y hace del autocastigo un escollo por el cual es inevitable pasar:

Ya no hay más que juicio, y todo juicio se ejerce sobre un juicio. [...] Y es que el juicio implica una verdadera organización de los cuerpos, a través de la cual actúa: los órganos son jueces y juzgados, y el juicio de Dios es precisamente el poder de organizar hasta el infinito. De ahí la relación del juicio con los órganos de los sentidos. [...] Artaud presenta ese “cuerpo sin órganos” que Dios nos ha robado para introducir el cuerpo organizado sin el cual su juicio no podría ejercerse. El cuerpo sin órganos es un cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes. Una poderosa vitalidad no orgánica lo atraviesa. (Deleuze, 1996, pp. 180-182)

¿Cuántas veces al día cualquier aula se viste de corte, o jaula de imputados, haciendo de su pequeña comunidad una audiencia entre jueces y juzgados? El evaluacionismo y su racionalidad han colonizado la escuela en el nombre de cierto Dios, han invitado a que el juicio se haga infinito y a que sus actores y actrices vistan y desvistan los hábitos del juez, habitando a veces los fiscalizados tiempos de la defensa e, incluso, de la resistencia. Pero el dispositivo suele ser tan eficaz que ni la campana que anuncia el recreo libera a los estudiantes y los docentes de un lastre que ya se ha hecho parte del cuerpo. En algunos casos, el re-creo no es más que el espacio-tiempo de confirmación del credo juzgador: juzga que algo quedará. Y así ser juzgado para ser reconocido, pero también autoimputarse para poder imputar a otros potencia las posibilidades de ser el próximo juez. Y así autoevaluarse para evaluar a otros: la desgracia educativa de nuestro tiempo. Como si nos gustara ir de corte en corte, buscando juicios y no justicia, aunque a ratos nos toque habitar el lugar del imputado. No hay guerra contra el juicio, sino una lucha que está en marcha y que ni el sueño descuida.

Cualquiera podría pensar que durante el tiempo del sueño se descansa del juicio, pero parece que allí se “encierra la vida en esas formas en nombre de las cuales se la juzga” (Deleuze, 1996, p. 181). Tununa Mercado (2006) lo pone de manifiesto en un pasaje titulado “Juicio Final” que corresponde al capítulo “Sueños” de un libro suyo de 1988. Allí narra lo que podría ser el paso, onírico o diurno, por un juicio o examen final:

Los nervios vibran como en un estertor. El desaliento cunde, amilana las tropas de la imaginación, los sueños se cubren de muertos que se sientan a dialogar con los vivos. [...] Allí no hay alimento, en el sentido más general del término [...], pero las bocas reniegan de toda exigencia. Estamos allí, vivos y muertos, en una suerte de confín en el que cualquier alegato defensivo o cualquier enmienda serían innecesarios. [...] Nuestros silenciosos compañeros, aun cuando no discuten nada, señalan con un gesto casi inadvertido una zona que ellos conocen bien, más allá del cerco de piedra que rodea el espacio en que estamos. [...] hemos aceptado sin temor la fragmentación que se descarga sobre nuestros cuerpos en ramalazos: errores, memoria, desatinos [...]. Es como si todos hubiéramos ido abortando la posibilidad del encauzamiento, del orden salvador, de la personalización. Pero los recorridos individuales, no obstante, no se dejan domeñar y conservan su argamasa, la materia de su estructura. [...] En lo más escondido de la fisura, se dibuja una forma; el pozo se deja poblar. [...] cada uno ata y desata los nudos de su propio ovillo agrupando los núcleos en una inmensa bola que terminará por incluirnos para finalmente deslizarse más allá del cerco señalado por los testigos. (Mercado, 2006, pp. 58-62)

La narración es impresionante por muchos sentidos, no solo porque desnuda el hecho de que en tal escenario no hay alimento y por lo tanto se niega al *alumnus* (sustantivo del verbo *alere*, cuyo significado sería alimentar o alimentarse, así como también sostener o fortalecer), sino porque se acompaña de un juego de seducciones del poder juzgador que busca capturar las singularidades y resistencias a sus formas. Así aparece la sensación de lo innecesario respecto de los alegatos defensivos y las enmiendas, al mismo tiempo que aparece una re-negación de la exigencia o el gesto inadvertido que señala un saber que derrumba los muros establecidos. Del mismo modo, la aceptación de la fragmentación corporal y, en contraste con esto, la travesía singular que no se deja domeñar y agrupa sus núcleos en la inmensa bola inclusiva que, por colectiva, podrá deslizarse más allá del cerco señalado (aunque también este deslizamiento pueda

interpretarse como la trascendencia paranoica de la atmósfera juzgadora). Y es que lo que está en juego masivamente en esta cuestión es un juicio sin justicia, y por esto se entiende mejor aún el pedido de María Elena Walsh (2015):

Señora de ojos vendados  
que estás en los Tribunales  
sin ver a los abogados,  
baja de tus pedestales.  
Quítate la venda y mira  
cuánta mentira. (p. 303)

## **Autoevaluación, autoculpabilización, de la autocalumnia a la confesión: tiempos evaluacionistas de responsabilización**

La vivencia kafkiana de lo educativo en una sinonimia acrítica con lo evaluativo se acrecienta con una frecuencia cada vez mayor, a partir de lo cual el proceso evaluativo y el comparecer esporádicamente ante un tribunal —que no hace más que recibir la acusación que hacemos de nosotros mismos— se vuelven constantes<sup>6</sup>. Bajo esta lógica, el proceso nos lleva a un rendir de cuentas que (nos) evidencia un determinado proceso a partir del cual no pocas veces se nos pide juzgarnos, examinarnos o evaluarnos. La razón evaluadora y su culto evaluacionista disponen de la escena siempre de manera seductora, para dar con el consentimiento del otro, para hacerlo parte del propio proceso que lo marcará con una cifra o una letra que deberá cargar dentro y fuera del sistema. El dispositivo es efectivo, es eficaz, al tribunal ya no le hace falta acusar, sino tomar registro del acuse que el sujeto hace de sí<sup>7</sup>. Cualquiera está en condiciones de entablar un proceso calumnioso contra sí mismo: en efecto, como señala Agamben (2014), aunque haya inocencia y no haya culpa que verificar *a priori*, la autocalumnia

6 Una de las narraciones más crudas en este sentido, puede encontrarse en la novela de Cambaceres (2006), publicada originalmente en 1887, donde se narra el encuentro de un estudiante con la escena examinadora: "aislada y solitaria en medio de un ancho espacio, como un escollo en el mar, la silla del examinado, el banco de los acusados, el banquillo, se decía, [...] destinado a una muerte más cruel y más infamante mil veces que la otra" (p. 82).

7 Skliar (2011) ejemplifica claramente el cinismo de la razón evaluadora cuando lee espantado una definición de *autoevaluación* como el "acto en el cual el rol del evaluador y evaluado coinciden" (p. 153).

del acusado basta para hacerse merecedor de una marca (para el sistema educativo podríamos pensar en una nota, cifra, letra, palabra-significante, entre otras)<sup>8</sup>.

Siguiendo la etimología propuesta por Agamben (2014), *accusare* deriva etimológicamente de causa, significa “poner en causa” (p. 34) y el ser puesto en causa, ser acusado, implica una pérdida de la inocencia y un devenir “cosa”, es decir, “objeto-causa de litigio” (p. 35)<sup>9</sup>:

[...] allí donde la culpa consiste en dar inicio al proceso, la sentencia sólo puede ser el proceso mismo. [...] el derecho responde transformando en delito la propia puesta en causa y haciendo de la autocalumnia su propio fundamento. No sólo, entonces, el derecho pronuncia la condena en el momento mismo en que reconoce la falta de fundamento de la acusación, sino que además transforma el subterfugio del autocalumniador en su eterna justificación. En la medida en que los hombres no dejan de calumniarse a sí mismos y a los otros, el derecho (es decir, el proceso) es necesario para decidir cuáles acusaciones están fundadas y cuáles no. De este modo, el derecho puede justificarse a sí mismo, presentándose como un baluarte contra el delirio autoacusatorio de los hombres (y, en alguna medida, este realmente ha actuado como tal, por ejemplo, respecto a la religión). (Agamben, 2014, pp. 36-37)

Si la culpa da inicio a un proceso que implica cierta cosificación y objetualización conflictiva, el lenguaje jurídico muestra de este modo en la educación que la sentencia aprobatoria/desaprobatoria reifica el proceso mismo en el sujeto encausado. También en los marcos pedagógicos se imponen condenas, aunque haya falta de fundamentos en las acusaciones o autoacusaciones, pues de este modo se justifica el marco procesual en el afán de decidir qué acusaciones estarían fundadas de acuerdo a lo que el sistema espera.

8 “En el proceso romano, [...] la calumnia representaba una amenaza tan grave para la administración de la justicia, que se castigaba al falso acusador marcándole sobre la frente la letra K (inicial de *kalumniator*)” (Agamben, 2014, p. 31). Este podría ser uno de los orígenes de cargar a cuestas con una marca en la vida pública de un sujeto con sus respectivas consecuencias, ya se trate de un promedio, una letra o una palabra-significante que lo atraviese.

9 Este litigio de índole moral no está relacionado con otros tipos de litigio como podría ser el litigio político del que habla Rancière (2012a) y que “se diferencia de todo conflicto de intereses entre partes dado que es un conflicto sobre la cuenta misma de las partes. No es una discusión entre interlocutores sino una interlocución que pone en juego la situación misma de interlocución” (p. 127).

Es cierto que la autocalumnia no es necesariamente una confesión, ya que esta última implica una condena de sí, mientras que la primera contiene un elemento de falsedad que constituye, en el mismo acto de su enunciación (performativa), al acusador (condenable por su acusación solo si se reconoce su inocencia como acusado) y al acusado (en su imposibilidad de confesión). Aunque los límites sean muy delgados, a diferencia de la autocalumnia como mero procedimiento performativo, la confesión es un dispositivo que tiene una historicidad que la vincula a diferentes procedimientos que se han realizado a fines de su captura, sin mencionar las formas que ella ha tomado en sus reconfiguraciones contemporáneas propias de las técnicas disciplinarias (como el examen) o de las más allegadas al control (como la evaluación). En este sentido, y esto será abordado más adelante, siempre ha estado en relación con los dispositivos pedagógicos que llegan incluso a trascender las paredes del aula y la escuela.

Las relaciones entre confesión y verdad han adquirido notoriedad a lo largo de la historia, desde los regímenes soberanos e inquisitoriales donde la tortura era el procedimiento para arrancar una confesión hasta los regímenes republicanos y disciplinarios donde la confesión se admite con reservas y “para defender al acusado” (Agamben, 2014, p. 39). Habría que pensar aquí qué nuevas formas ha tomado la tortura como instrumento probatorio por excelencia y como forma de investigación de la verdad, ya que los efectos de la difusión de su práctica han hecho que la confesión se interiorice e introyecte pasando de ser algo que arrancar por la fuerza a transformarse en “algo que el sujeto, desde su conciencia, está obligado a declarar espontáneamente”, tal como lo indica Agamben (2014). Incluso se registran casos de personas que “confiesan sin ser acusadas o después de haber sido absueltas en un proceso”, así “la confesión como ‘voz de la conciencia’ [...] tiene valor probatorio e implica la condena de aquel que confiesa” (p. 40).

Una de las figuras más nefastas que existen es la del médico que garantiza que el torturado no muera durante el suplicio, pues así busca evitarse el “daño colateral” en la búsqueda de la verdad. Pero si el verdadero fin del dispositivo emplea aún estas técnicas, de modos cada vez más cuidadosos o sutiles, para investigar o acceder a una verdad ¿qué formas toman los efectos colaterales al interior de estos dispositivos de subjetivación? Más aún, con los dispositivos de confesión (y de tortura) cada vez más sofisticados y acompañados de esa intención pedagógica colonizada por la razón evaluadora y el culto evaluacionista, ¿acaso el docente deviene en el médico que garantiza

el proceso sin muerte —aunque no sin trauma—? Estas y otras preguntas se dirimen a diario en las instituciones educativas...

## Excurso I: transmisión de la crueldad

*En todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad.*

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*

Da la sensación que la educación y, con ella, la escuela colonizadas por la razón evaluadora y su culto evaluacionista forman parte de los bienes culturales que tienen un origen que no podemos considerar sin horror. No hace falta mucha imaginación para darse cuenta que la modernidad/colonialidad probablemente ha sido la que desvirtuó horrorosamente la escuela en favor del juicio y la convirtió en un enorme dispositivo productor de examinación constante y, hoy, de evaluación permanente (cada vez más alejada de la etimología que la emparenta con el tiempo libre: *scholè*). Así, parafraseando a Benjamin en sus *Discursos interrumpidos*, debe su existencia no tanto a sus creadores como a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Siguiendo esta idea y nuestro planteamiento, podríamos decir que este bien cultural no se da sin cierta crueldad y, al igual que este, no está libre de crueldad, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Como podríamos decir con Buck-Morss (1995), el proceso de transmisión cultural tiene un efecto reaccionario por su manera evaluadora/cosificadora que aparece como un “cortejo triunfal” en el que los dominadores “pasan sobre los que hoy yacen bajo tierra” (p. 316).

Como dice Mèlich (2014), la crueldad es “el resultado de una *lógica* que dota de significado a una ordenación del mundo” y esta se caracteriza por clasificar sus elementos según “lo que son” y tratarlos o considerarlos en función del “lugar que ocupan en la clasificación” (p. 40). De este modo, con cualquier intento de comprensión o conocimiento aparece la crueldad en forma de una lógica inevitablemente moral(izante) que se dirige a un sujeto por su pertenencia a una categoría/ontología definida por la clasificación. Por ende, se ejerce contra alguien que no ha hecho más que existir de un modo singular, se ejerce contra alguien por lo que supuestamente es para esta lógica y, por tanto, no genera culpa, remordimiento o mala conciencia a quien ejerce la acción, sino todo lo contrario: habita la seguridad o tranquilidad

de haber cumplido con su deber, con su mandato (moral). Así intenta dar cuenta de la “totalidad del mundo y de la vida, porque se presenta como una lógica del sentido último en la que todo está resuelto” y encaja (pues nada queda descolocado ni deslocalizado, todo está en su sitio) y lo que no encaja tendrá que ser “normalizado, curado, expulsado o exterminado” (Mèlich, 2014, p. 133). Como no soporta que nada ni nadie pueda ponerla en cuestión, porque no tolera disonancias, disidencias, ni paradojas, en cualquier caso, o en todo caso, se trata siempre de ejercer una misma operación pedagógica y poner en marcha un mismo procedimiento educativo-evaluativo:

[...] a crueldad tendrá que formarse, tendrá que ser educada, porque es necesario aprender a ver al otro no como un singular, como alguien que tiene un nombre propio, sino como miembro de una especie, de una raza, de un género o de un grupo. Hay que formar la crueldad para no ver al otro como *otro*, sino como una *categoría*. [...] La crueldad es una manera de pensar, de normalizar, de vivir y de ser. No es un mero acto de violencia o de destrucción sino, sobre todo, una forma de vida, *una forma de ordenar la vida, un modo-de-ser*. [...] En cualquier caso, en *todo* caso, se trata siempre de ejercer *la misma operación*, de poner en marcha *el mismo procedimiento*: establecer un principio absoluto e indudable que permita de manera clara y distinta decidir a priori quién puede y debe ser respetado y reconocido y quién no. (Mèlich, 2014, pp. 110-133)

Es la idea misma de que no podría haber educación, ni formación, sin evaluación (o examen) la que aúna la crueldad no solo al bien cultural que supone la escuela, sino a su propia transmisión. Pues así la educación deviene mera formación en la moral y, por tanto, en la crueldad. Desde el planteo anterior queda evidenciado que no hay moral sin crueldad, ni crueldad sin lógica, lo cual nos forma y nos deforma en toda una manera de pensar y estar en el mundo. En este sentido, no se puede desconocer la impronta que la colonialidad tiene en todo este proceso: desde sus inicios, la modernidad/colonialidad ha impactado en la configuración geopolítica del poder, del conocimiento y de la subjetividad. Además de Fanon o Césaire, Mignolo, Dussel y Quijano han aportado análisis claves a este respecto; no hay regímenes de ordenación ni de clasificación sin la lógica de la colonialidad operando en medio de estos accionares. Pues, probablemente, la colonialidad sea el principio (cruel) absoluto e indudable que permite, de manera clara y distinta, decidir a priori quién puede (y debe) ser respetado

y reconocido y quién no. Algunos siglos de historia moderna/colonial, precisamente un poco más de cinco, dan sobrados ejemplos de esto.

## **Excurso II: –“Me mataste” – dijo una estudiante a su docente luego del examen. Notas sobre la ciencia de matar**

Un episodio de la conocida serie *Black Mirror*, cuyo título ha sido traducido en España como “La ciencia de matar”, ilustra de modo interesante la mencionada formación en la残酷. Narra la historia de una organización militar que se dedica al exterminio de seres humanos mutantes denominados *roaches* (cucarachas, en castellano) y cuyos soldados al consentir su participación en la organización han accedido a un implante neuronal que funciona como dispositivo de realidad aumentada que potencia y deforma la percepción, lo cual no solo procesa los sentidos del sujeto, sino que es lo que permite percibir a determinados sujetos como figuras monstruosas a exterminar. Claro que el implante de dicho dispositivo ahorra y adelanta todo el proceso (de) formativo que supone la propia lógica de la残酷, pero esto no quita validez a los elementos del ejemplo que también funcionan en la razón evaluadora en cuestión: consentimiento del proceso (donde se asumen riesgos hasta la propia abyección), la imposición de una nueva óptica y de determinados sentidos (que impactan no solo de manera perceptual sino también epistémica y ontológicamente), la mismísima lógica racista de la colonialidad (que clasifica y jerarquiza a los sujetos según categorías pre-establecidas).

Lo analizado nos remite también a ciertos componentes de la ciencia moderna/colonial: la cantidad mensurable, las leyes del movimiento y el cálculo de fuerzas. Como si se tratase de tres ejes que imponen un determinado marco de inteligibilidad a partir del cual una sociedad juzga y condena aquello que la supera o no encaja (a veces por su inmedible inquietud, otras veces por la movilización de fuerzas incalculables, incluso por la propia lentitud y la habitabilidad de otros tiempos). Así, la escuela moderna/colonial con su culto evaluacionista y su movimiento cruel e ininterrumpido de examen, hace daño a los ojos y a la cabeza, enhebra y desenhebra sus descargas incesantes de estímulos en los que va perdiendo, junto con la capacidad ética de la mirada, la potencia de la consideración. Queda en sus sujetos el exceder o transgredir todo aquello con lo que formaban cuerpo e interrumpir los lazos de esta racionalidad que tanto

los jueces como los sacerdotes, a veces con máscaras de profesores, prescriben para la escuela. Pues si esta escuela, como la fábrica, el periódico y el manicomio, puede tejer los lazos de esta racionalidad, que tantos burócratas referenciados ordenan subsumirse a ella, tal es la partida que se juega ante nuestra vista: “se trata de liberar a la mirada de la doble captación de la descarga y la interpretación, de devolverle su soberanía que es acto, que determina el gesto justo” (Rancière, 1991, p. 104), o justo el gesto como acto subversivo que libra la mirada —al menos en parte— de las interpretaciones dominadoras y las descargas tecnoinformativas que nos atontan.

Para Agamben (2001), *gesto* es el nombre de una encrucijada, de “un fragmento de vida sustraído al contexto de la biografía individual”, una praxis, que es reverso de la mercancía y deja que se precipiten en la situación los “cristales de esta sustancia social común” (p. 68). Gesto, entonces, como patrimonio subversivo de lo común, como intersección de la vida y el arte, del acto y la potencia, de lo general y lo particular, del texto y la elaboración, un espacio-tiempo donde se suspende no solo la mera lógica cruel identitaria, sino también la colonialidad de la razón evaluadora y su culto evaluacionista: gestualidad sin gestión, sin gestor, sin valor de uso ni valor de cambio, apenas un guiño que nos alienta a seguir jugando pero no al mismo truco. Gesto que se hace signo del tiempo y sus discontinuidades, mueca rotunda de lo indescifrable y seña de que el enigma permanecerá misterio aún.

## **Dispositivo (pedagógico-evaluador) y reparto de lo insensible**

*Nadie se desarrolla por juicio, sino por una lucha que no implica ningún juicio.*

GILLES DELEUZE, *Critica y clínica*

Entre las largas discusiones de las últimas décadas a propósito de la cuestión del dispositivo, Larrosa (1995) ha sido uno de los primeros en teorizar esta noción llevándola al campo filosófico de la educación. Si bien resulta tentador hacer cierta genealogía de este concepto, e incluso plantear cierta relación con lo que se ha nombrado como matriz colonial del poder, dejaremos dicha aventura para otra ocasión<sup>10</sup>, ya que interesa

10 De todos modos, puede advertirse que esta discusión remite a los aportes realizados por Michel Foucault en sus cursos y en su *Historia de la sexualidad*, posteriormente siguieron esta pista pensadores como Deleuze, Agamben, Esposito y, recientemente, la filósofa Luciana Cadahia. En clave sociológica de

aquí centrarnos en lo analizado a propósito del llamado dispositivo pedagógico y ver cómo insistentemente su planteamiento no está escindido de la razón evaluadora y, por ende, de cierto reparto de lo sensible.

Larrosa (1995) ha mostrado la lógica general de los dispositivos pedagógicos que “construyen y median la relación del sujeto consigo mismo como si fuese una gramática susceptible de múltiples realizaciones” (p. 261), que involucra “tecnologías ópticas (de autorreflexión), formas discursivas (básicamente narrativas) de autoexpresión, mecanismos jurídicos de autoevaluación, y acciones prácticas de autocontrol y auto-transformación” (p. 263). De este modo, el dispositivo pedagógico produce y regula, al mismo tiempo, textualidades identitarias e imágenes de la gente y de sus relaciones entre sí, lo cual implica cierto aprendizaje: las cualidades personales de cada quien pueden conocerse y evaluarse según ciertos criterios a partir de los cuales pueden cambiarse aspectos del sujeto en cuestión o proponerse metas de su transformación.

A diferencia de lo que algunos autores contemporáneos plantean, consideramos que los dispositivos pedagógicos no pueden pensarse independientemente del análisis que involucra las prácticas disciplinarias de normalización y control social orientadas a la producción de sujetos mediante tecnologías de clasificación y división (tanto entre individuos como en su interior) que los objetivan (como por ejemplo el examen); esto en cierto afán de pensar las nuevas configuraciones sociales (de los dispositivos, las instituciones y el poder, entre otras) como sustituciones de sus modalidades anteriores sin entrelazar líneas de continuidad o re-adaptaciones. El desplazamiento que Larrosa (1995, p. 284) lee en el Foucault que se preocupa por cuestiones como la confesión y las tecnologías orientadas al trabajo del sujeto sobre sí mismo —en relación a intentar establecer tanto la verdad de sí mismo como la clave de su propia liberación—, no deja de estar inscrito en la misma pregunta que atraviesa la obra de Foucault<sup>11</sup> y que,

---

la educación, el pionero ha sido Basil Bernstein hacia finales de los ochenta, mientras que en clave técnico didáctica la principal precursora del mismo ha sido Marta Souto hacia finales de la década del noventa. Diferentes relaciones entre estas concepciones, a propósito de la razón evaluadora y la matriz colonial de poder, han sido analizadas y discutidas recientemente en Giuliano (2019).

11 Como cuenta Foucault (1994) en una de sus últimas y más conocidas entrevistas, su problema siempre ha sido el mismo, aunque haya formulado de manera un poco diferente el marco de su reflexión, a saber, “cómo el sujeto humano entró en los juegos de verdad, sea los juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o los juegos de verdad como los que uno puede encontrar en las instituciones o prácticas de control” (pp. 105-106).

para el análisis en cuestión, no deja de aportar un nuevo elemento a considerar para el problema del dispositivo en general y de los dispositivos pedagógicos en particular.

Entonces, la cuestión de la confesión y las tecnologías orientadas al propio trabajo del sujeto sobre sí mismo invita a pensar, al interior de la cultura occidental cristiana, la relación entre los dispositivos pedagógicos, el gobierno (de sí y de los otros) y la subjetivación; esto en el marco de un poder pastoral que busca conocer lo que pasa por la cabeza de los individuos (sin forzarlos) para dirigirlos, lo cual exige, además de actos de obediencia y sumisión, actos de verdad en los que el sujeto diga la verdad de sí mismo, de sus faltas, sus deseos, etc.

El poder sobre uno mismo, del que el confesor es el primer depositario, pasa por la obligación de vigilarse continuamente y de decirlo todo acerca de uno mismo. Pasa también por una relación con el juicio, con el juzgar-se, puesto que establece una relación entre la subjetividad y la ley. La confesión es, igual que el examen en *Vigilar y castigar*, un dispositivo que integra la producción del saber y la ceremonia del poder, el lugar donde la verdad y el poder confluyen. El sujeto confesante es atado a la ley en la misma operación en que es atado a su propia identidad. Reconoce la ley y se reconoce a sí mismo en relación a la ley. La confesión es un dispositivo que transforma a los individuos en sujetos en los dos sentidos del término: sujetos a la ley y sujetados a su propia identidad. Promueve formas de identidad que dependen de cómo el sujeto se observa, se dice y se juzga a sí mismo bajo la dirección y el control de su confesor. (Larrosa, 1995, pp. 322-323)

Como puede notarse, los dispositivos pedagógicos son atravesados por la razón evaluadora porque implican, quizá constitutivamente, procesos de juzgamiento, examen y evaluación (de sí y de los otros). Esto delimita toda una política de lo audible (que demarca lo que debe o puede ser escuchado y lo que no) y determinados escópicos, pues se presta atención a la posición de los sujetos parlantes que producen una verdad sobre sí mismos, en los dispositivos que “hacen visibles (y escuchables)” a las personas que capturan (aunque nunca del todo). Así entra en juego lo que se ve y se hace ver, lo que se oye y se hace oír, así como también lo que se oculta, al interior de los dispositivos pedagógicos y sus regímenes de vigilancia, es decir, de visibilidad y escuchabilidad. Estos regímenes, compuestos por un conjunto específico de máquinas

óptico-auditivas, abren el objeto a la mirada y a la escucha, a la vez que abren el ojo que mira y el oído que oye. Por esto, el sujeto se posiciona en función de la visibilidad y de la escuchabilidad de los dispositivos pedagógicos que hacen ver, oír y orientan su mirada y su escucha, de manera histórica y contingente. Con lo cual, habitar un dispositivo pedagógico implica aprender sus reglas de uso a propósito de los mecanismos óptico-auditivos que orientan determinadas maneras (correctas) de ver, oír y ser visto y oído.

Siguiendo a Larrosa (1995), vemos que los dispositivos pedagógicos (con todas sus prácticas, mecanismos o máquinas) enlazan visibilidades y enunciados, ópticas y audiencias, pero también “formas de ver y de decir que remiten a dichos dispositivos de los que emergen y se realizan” (p. 305). Esta capacidad de subjetivación es inherente a los dispositivos pedagógicos que tienen lugar en cada espacio-tiempo donde se aprenden/constituyen o se modifican las relaciones que el sujeto establece consigo mismo, como sostiene Larrosa (1995):

Lo que sea el ser humano en tanto que mantiene una relación reflexiva consigo mismo no es sino el resultado de los mecanismos en los que esa relación se produce y se media. Los mecanismos, en suma, en los que el ser humano se observa, se descifra, se interpreta, se juzga, se narra o se domina. Y, básicamente, aquellos en los que aprende (o transforma) determinadas maneras de observarse, juzgarse, narrarse o dominarse. (p. 291)

Lo que los dispositivos pedagógicos producen y buscan capturar es la relación y la mediación, que tiene el poder de fabricar lo que relaciona y lo que media, lo que sucede entre. A este respecto basta con visitar la historia de la colonialidad para ilustrar claramente lo que dice Larrosa (1995): “es en el momento en que se objetivan ciertos aspectos de lo humano que se hace posible la manipulación técnica institucionalizada de los individuos” y, a la inversa, “es en el momento en que se despliegan sobre lo social un conjunto de prácticas institucionalizadas de manipulación de los individuos que se hace posible su objetivación ‘científica’” (pp. 283-284). No obstante, pero en estrecha relación, merece la pena detenernos en las cinco dimensiones fundamentales que constituyen los dispositivos pedagógicos para Larrosa (1995, pp. 292-293):

1. Dimensión óptica: aquella según la cual se determina y se constituye lo que es visible del sujeto para sí mismo.

2. Dimensión discursiva: esta establece y constituye qué es lo que el sujeto puede y debe decir acerca de sí mismo. Esta podría ser considerada también una dimensión auditiva, ya que, como hemos visto, los sujetos también ocupan una posición como sujetos parlantes al interior del dispositivo.
3. Dimensión jurídica: es básicamente moral y da las formas en que el sujeto debe juzgarse a sí mismo según una rejilla de normas y valores.
4. Dimensión narrativa: esta incluye componentes discursivos y jurídicos relacionados, es constitutiva de la identidad y está constituida en forma temporal; es la que determina, por tanto, qué es lo que cuenta como un personaje cuya continuidad y discontinuidad en el tiempo es implícita a una trama.
5. Dimensión práctica: esta establece lo que el sujeto puede y debe hacer consigo mismo.

Para este análisis a propósito de los dispositivos pedagógicos, la razón evaluadora y su culto evaluacionista no es para nada menor la aclaración que realiza Larrosa (1995) sobre la (pre)dominancia de la dimensión jurídica en relación a las demás, aunque “en ocasiones, existan fracturas, contradicciones y tensiones entre ellas”, el juicio no deja de ser una “dimensión privilegiada de los dispositivos pedagógicos” (p. 320) porque juzgar(se) sería lo que hace decir(se) y ver(se). De este modo puede notarse cómo un dispositivo pedagógico deviene fácilmente en un dispositivo jurídico que “constituye, en su funcionamiento mismo, un juez, una ley, un enunciado y un caso”; cuestión que pone a la razón evaluadora, juzgadora por excelencia, a cargo de todo el dispositivo ya que

En el ámbito moral en tanto que normativo y jurídico, ver-se, expresar-se y narrar-se se convierten en juzgar-se. Y juzgarse supone que se dispone de un código de leyes en función de las que se juzga (aunque el sujeto sea considerado como autolegalizador o autónomo). Supone que uno puede convertirse en un caso para uno mismo, es decir, que uno se presenta para sí mismo delimitado en tanto que cae bajo la ley o se conforma a la norma. (Larrosa, 1995, pp. 316-317)

Entre mecanismos ópticos y procedimientos discursivos, pero con primacía del afán jurídico, los dispositivos pedagógicos regulan la vida social y la razón evaluadora que

los constituye les impele a juzgar, normalizar y encauzar a los sujetos que los habitan. De esta manera, procedimientos reflexivos de auto-observación, auto-expresión o auto-narración quedan vinculados a estos dispositivos que hacen a los sujetos capaces de juzgarse, gobernarse, conducirse de determinada manera y hasta comportarse como sujetos dóciles y obedientes. Pero resulta clave remarcar el señalamiento de Larrosa sobre la transformación o re-adaptación de estos dispositivos regulativos basados en la ley que comienzan a basarse en la norma o, a nuestro entender, la ley se recicla como norma en el marco de un funcionamiento no solo negativo, sino también positivo del juicio. El tipo de funcionamiento dependerá de la circunstancia, y esta es la eficacia de la moral (no de la ética que rompería con ella): será negativo cuando el juicio se formule —con arreglo a la ley— sobre el modelo de lo permitido y lo prohibido (lo cual también indica un horizonte de transgresión) al interior de procedimientos que siempre involucran alguna forma de exclusión social; y será positivo cuando el juicio se dé —con arreglo a la norma— en forma reguladora al interior de procedimientos de inclusión normalizadora/disciplinaria. En este sentido, la norma tiene aspectos más estratégicos que la ley, los cuales están vinculados a la formulación estadística, a la búsqueda de regularidades, a la generación de hábitos, a la pretensión de objetividad y justificación racional, a la pretensión descriptiva que es fuertemente normativa desde el punto en que establece un criterio productivo (lo normal) que juzga/valoriza negativa o positivamente.

La norma habita un conjunto de prácticas de normalización que, al mismo tiempo que producen lo normal, complejizan divisiones tales como inclusión-exclusión, lícito-ilícito, y dan lugar a categorizaciones donde lo normal posee calidad aprobatoria mientras que se reprueba, se patologiza o anormaliza todo aquello que se desvíe o exceda el criterio de discernimiento establecido por “lo normal” (sostenido por un conjunto de saberes, que fijan criterios racionales como objetivos, y encarnado en reglas de funcionamiento, que regulan la conducta según prácticas sociales de disciplina, de un conjunto de instituciones).

Por último, Larrosa (1995) resume la estructura y el funcionamiento de los dispositivos pedagógicos como “*un conjunto de operaciones de división* orientadas a la construcción de un doble y un conjunto de operaciones de relación orientadas a la captura de ese yo duplicado”, lo cual implica que “[a]prender a ver-se, a decir-se, o a juzgar-se es aprender a fabricar el propio doble” y a “sujetarse a él”, con lo que describir los dispositivos pedagógicos sería describir “qué doble producen y cómo”, así como también

qué es lo que de ese doble se captura y cómo, es decir, qué tipo de relaciones tiene uno que establecer con su doble. Las dimensiones del dispositivo no son otra cosa que la materialidad y las formas de realización de esas operaciones de fabricación y captura del doble. (pp. 323-324)

Aunque todo se produzca en forma simultánea, ninguna dimensión, espacialización, ni temporalización es previa al juicio, pues como bien dice Larrosa (1995): “Habría un mirar-se que es ya propiamente una operación jurídica, una forma de decir-se que es ya axiológica y normativa, y un narrar-se que ya está constituido en la forma del pasar-se cuentas” (p. 326). El doble es fabricado por y para el juicio, de modo que se constituye ya en un caso en sí mismo al haberse determinado bajo un criterio que lo marca positiva o negativamente y según su historia convertirse en un pasar o pasarse cuentas. Estas cuentas están atadas a un conjunto de operaciones de exteriorización; esto es, la forma en que el doble se convierte en una cosa exterior (y abierta a los otros) de los propios sujetos involucrados.

En esta suerte de exteriorización de lo interior al sujeto, aprender a juzgar o, mejor dicho, aprender a introyectar la razón evaluadora —racionalidad siempre juzgadora si las hay—, supone estabilizar o apuntalar la fragilidad, absorber o reducir la indeterminación, prevenirse de errores, saber ubicarse en tiempo y espacio para focalizar y adecuar la mirada, promover un discurso no ambiguo o una narración consolidada entre los criterios de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo normal y lo anormal, entre otros. Así uno se convence de que no se ve, no se dice, no se juzga, no se domina sin ser, al mismo tiempo, visto, dicho, juzgado y dominado. Y esto en el interior de los dispositivos pedagógicos que alojan aparatos de producción de verdad, mecanismos de sumisión a la ley/norma, formas de auto-afección en las que uno mismo aprende a participar exponiéndose en las miradas (y las escuchas), “los enunciados, las narraciones, los juicios y las afecciones de los otros” (Larrosa, 1995, p. 327). De este modo, uno no sería otra cosa que el modo como se relaciona con su doble y así termina por naturalizar las operaciones de división y reparto que los dispositivos promueven con la razón evaluadora.

El mismo Larrosa (1995) señala lo evidente como resultado de “una cierta dis-posición del espacio, de una particular ex-posición de las cosas y de una determinada constitución del lugar de la mirada” (p. 328), lo cual nos lleva a pensar directamente en Rancière (2009) y su noción de reparto de lo sensible como ese “sistema de evidencias

sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas” (p. 9). Lo cual fija entonces, al mismo tiempo, un común (como podría ser la educación o los dispositivos pedagógicos para nuestro análisis) repartido y partes exclusivas; es decir que, por ejemplo, habrá sujetos que tendrán parte en el hecho de enseñar o ser enseñados, de evaluar o ser evaluados, de gobernar o ser gobernados, según establece el funcionamiento del dispositivo que reparte partes y lugares fundado en una disposición de espacios, de tiempos y de actividades que determinan su ofrecimiento participativo-inclusivo (aunque normalizador) y donde a unos corresponderán ciertas partes en determinados momentos y formas, mientras que a otros no (aunque puedan variar las partes correspondidas, los tiempos y actividades sobre ellas como ha podido observarse a lo largo del presente análisis sobre los dispositivos). En este sentido, para Rancière (2009) la otra forma de reparto que precede a este tener parte sería aquel que determina quiénes tienen parte en él (este procedimiento suele operar por categorías, lo cual nos remitiría nuevamente a la残酷 referida más arriba).

De este modo, la razón evaluadora y su culto evaluacionista, que alojan los dispositivos pedagógicos, funcionan mediante dicho reparto de lo sensible<sup>12</sup>, que hace ver quién puede tener parte en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales determinada actividad pedagógica o educativa se ejerce, y, también, define competencias e incompetencias de acuerdo a tener tal o cual ocupación (lo cual también juega dentro de las coordenadas del régimen de visibilidad propuesto, es decir, quiénes serán o no visibles de acuerdo a lo que hagan en dicho espacio común dotando de un lenguaje común). Pues, siguiendo la huella estética de Rancière (2009), se trataría de un “sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir” como un “recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido que define(n) a la vez el lugar y la problemática” de la educación como “forma de experiencia” (p. 10). Pues la educación, tanto como la política (tal vez aquí se entienda un poco mejor por qué toda educación es política), trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles

12 Rancière (2010) también ha llamado *división policial de lo sensible* a “la existencia ‘armoniosa’ entre una ocupación y un equipamiento, entre el hecho de estar en un tiempo y un espacio específico, de ejercer en ellos ocupaciones definidas y de estar dotado de las capacidades, de sentir, de decir, y de hacer adecuadas a esas actividades”, para lo cual la emancipación significa, de hecho, “la ruptura de este acuerdo entre una ‘ocupación’ y una ‘capacidad’” (p. 46).

del tiempo. El cuestionamiento de estos términos, el desacuerdo o disenso sobre “la evidencia de lo que es percibido, pensable, factible, y la división de quienes son capaces de percibir, pensar y modificar las coordenadas del mundo común”, abre un “*proceso de subjetivación política*: la acción de capacidades no contadas que vienen a escindir la unidad de lo dado y la evidencia de lo visible para diseñar una nueva topografía de lo [im]posible” (Rancière, 2010, p. 52).

Como conjetura final de esta extensa sección, luego de haber visto anteriormente diferentes operaciones de la残酷, surge la tentación de pensar que cada reparto o división de lo sensible funda también cierto reparto de lo insensible, en el sentido de la indiferencia o la inmunidad —incluso la impunidad— ante esos otros que no tienen parte porque la propia lógica moral de los dispositivos así lo ha determinado. Así surge toda una parafernalia del mediador, del divulgador, del hábil que hace uso de su viveza para “ver por los que no ven” o hacer saber de la ignorancia de los otros pero nunca de la propia, una figura privilegiada del capitalismo actual y la impostura contemporánea que busca desplazar insistentemente la función emancipatoria de cualquier maestro ignorante cuya base de sustentación está en la confianza:

[...] ese poder común de la igualdad de las inteligencias liga individuos, les hace intercambiar sus aventuras intelectuales aun cuando los mantiene separados los unos de los otros, igualmente capaces de utilizar el poder de todos para trazar su propio camino. (Rancière, 2010, p. 23)

Esta confianza afirma que nadie puede ver por los que no ven o hacer saber de la ignorancia de los otros, porque el problema no es saber lo que se hace (como tantos mediadores, divulgadores o “habilidosos de la interpretación” sugieren), ni buscar por detrás la razón de las cosas; el problema es pensar en lo que se hace, “acordarse de uno mismo” como diría Rancière (1991, p. 102). Y aquí otro gesto fundamental como alternativa a la impostura de los doctos y sabios, devotos de la razón evaluadora y los dispositivos pedagógicos.

## Excuso III: crítica embrutecedora y clínica patologizante

*Todas las teleologías y todas las imaginerías de la toma de conciencia se fundan en la certidumbre de un reparto: algunos tienen misión de hablar para los otros que no saben lo que hacen.*

JACQUES RANCIÈRE, *Breves viajes al país del pueblo*

Es de destacar que, así como pervive una lógica moderna/colonial en los dispositivos pedagógicos y, en particular, en la escuela, tampoco puede reducirse sin más los acontecimientos que al interior de esta última se dan. Algunos lo han dicho y hecho de sobra: ir a la escuela a hacer escuela, incluso ir a la escuela por intentar que la *scholè* acontezca. En este sentido, la escuela podría responder a una de esas formas que imponen un límite al poder del mercado. Este último ha hecho de la democracia una compulsión a la satisfacción individual y de la igualdad el mercadeo que reina entre el vendedor y el comprador de una mercancía. Tomar conciencia de esta y otras cuestiones ha sido la empresa de variadas corporaciones (sociológicas, pedagógicas, políticas, psicológicas) que han hecho de la crítica interminable del sistema no solo una demostración de las razones por las cuales queda privada de todo efecto, sino, tal vez justamente por ello, “la certidumbre de un reparto: algunos tienen la misión de hablar para otros que no saben lo que hacen” (Rancière, 1991, p. 101). Así la crítica o, como diría Rancière (1991), la desmitificación ha sido arte y parte del “embrutecimiento, de una investidura del sistema de lugares y de las maneras de ocuparlos” (p. 107).

En efecto, los procedimientos de la crítica social (reificados en los dispositivos pedagógicos y que hacen “buen uso de la razón” evaluadora) buscan “curar a los incapaces”, es decir, a quienes “no saben ver” o “no comprenden el sentido de lo que ven”, a quienes no saben decir, leer y escribir como la norma manda, incluso a quienes “no saben transformar el saber adquirido en energía militante” (Rancière, 2010, p. 50). De esta manera, al mismo tiempo que se perfila la crítica como embrutecedora se plantea una clínica patologizante llena de curanderos de incapacidades que, para curarlas, necesitan reproducirlas indefinidamente. Como si se tratase de una enfermedad crónica, la época azota a los sujetos con un sinfín de nuevas capacidades (y por antagonismo performativo, incapacidades), a veces disfrazadas de competencias o habilidades para

la vida, que deben adquirirse según el imperativo de las políticas educativas que tan afines al lenguaje y a la lógica del mercado suelen encontrarse. Desde ahí se establece todo un protocolo de transmisión del saber, basado en la instalación de un abismo y antagonismo en relación a la ignorancia que ubica de entrada al estudiante siempre en una posición de falta, lo cual lo supone allí para suturar esa falta, curar su incapacidad y hacerle devenir capaz en tal o cual área de conocimiento, hacerle dar el paso de la incompetencia a la competencia. Olvidamos así que el saber no es un conjunto de conocimientos, sino una posición que se ejerce a través de la interminable práctica del “paso adelante” que separa al docente de quienes se supone que han de ejercitarse para alcanzarlo. Rancière (2010) ilustra este proceso con la “*metáfora del abismo radical* que separa la manera del maestro de la del ignorante: el abismo separa dos inteligencias, una que sabe en qué consiste la ignorancia y otra que no” (p. 16), pero que debe aprenderlo a partir de su enseñanza, es decir, la enseñanza de una radical separación y de la propia incapacidad del estudiante. Y así los dispositivos se aceitan una y otra vez, las clínicas patologizantes se llenan de pacientes dependientes de sus curanderos y el embrutecimiento, que a veces se disfraza de retóricas críticas, no es más que la verificación interminable del presupuesto desigualitario puesto en acto desde el comienzo:

Es la lógica del pedagogo embrutecedor, la lógica de la transmisión directa de lo idéntico: hay algo, un saber, una capacidad, una energía que está de un lado —en un cuerpo o un espíritu— y que debe pasar al otro. Lo que el alumno debe *aprender* es lo que el maestro le *enseña*. [...] Lo que debe sentir es la energía que él le comunica. A esta identidad de la causa y del efecto que se encuentra en el corazón de la lógica embrutecedora, la emancipación le opone su disociación. Ese es el sentido de la paradoja del maestro ignorante: el alumno aprende del maestro algo que el maestro mismo no sabe. Lo aprende como efecto de la maestría que lo obliga a buscar y verificar esta búsqueda. Pero no aprende el saber del maestro. (Rancière, 2010, p. 20)

Transmisión de lo idéntico, transmisión de la crueldad, transmisión sin gesto, aunque con mezquindad. No hay pretensión emancipatoria que ubique algo en un tercer lugar, sino una propiedad de un lado que pareciera tener que adquirirse de otro. Todo parece reducirse a una lógica sacrificial por un mero derecho de propiedad y así, desde pequeños, nos vamos (de)formando en la lógica cruel capitalista, a no ser que caer en

lo público nos brinde un ineludible espacio y un horizonte emancipatorio más acá y más allá del juicio con la razón evaluadora que hace tanto tiempo coloniza la escuela.

## Entonces, ¡luchar contra el juicio! Por una educación indisciplinada...

*Si se fuese, llegó a ocurrírsele de pronto, si faltase al llamado de la mesa... ¿Por qué no? —púsose a decirse en el vehemente empuje de su tentación, hostigado por el agujón del miedo; ¿qué mal le resultaría, a qué mayor daño se exponía, qué le podía suceder, en suma, con proceder así?... Perder el año... y bien, ¡qué le importaba, si sabía que de todas maneras lo tenía perdido dando examen!*

EUGENIO CAMBACERES, *En la sangre*

Rancière (2012b) afirma que la experiencia estética “escapa a la distribución sensible de los lugares y las competencias que estructuran lo social” en tanto “neutraliza la relación circular del conocimiento como saber” y como “distribución de espacios” (p. 285), y posibilita el desajuste del dispositivo. Así entra en juego un pensamiento que practica la ignorancia de las fronteras disciplinarias para conferir a los discursos el estatus de “armas de una querella”, esto es, un pensamiento combativo que será señalado por Rancière (2012b) como “in-disciplinario” (p. 289) y que pone en escena el fragor de una batalla. Contamos, entonces, con dos nuevos elementos para una lucha contra el juicio, la razón evaluadora y su culto tecnocrático basado en objetivos prefijados o competencias a adquirir, así como también contra una concepción meramente disciplinaria del saber: *aiesthesis* e indisciplina o, mejor dicho, experiencia estética y pensamiento indisciplinado. En otras palabras, es lo que Horacio González (2008) postula con su idea de experiencia literaria como esa convivencia “con la estúpida y perturbada sensación de que nos detenemos —y esa detención es elástica y eterna— en la inminencia absoluta de poder interpretar el mal” (p. 126). Siguiendo este planteo, cuando más se cree en la dotación para justipreciar, valorar o tasar el mal, la experiencia literaria “lo pone en nuestras vidas y nos deja el placer de percibir la maniobra con que anula la facilidad de condenarlo” (p. 126) y así se sustrae el juicio neutralizando lo necesario con lo imposible y nunca aconteciendo la evaluación que siempre estamos en vías de cometer.

Hace un tiempo conversamos con Rancière sobre estas dos cuestiones y las posibilidades de introducir, en los espacios educativos, maneras de hacer y decir vinculadas a ellas. En aquella charla hizo hincapié en la posibilidad de “preservar *zonas de indeterminación* en el seno del sistema escolar caracterizado por la compartmentación de saberes y la progresión jerarquizada de los aprendizajes”, lo cual permitiría practicar la indisciplinariedad a partir de la “indeterminación en el contenido de ciertas disciplinas” y en contraposición a la interdisciplinariedad que impone el orden pedagógico como “recorte de la enseñanza en temas sobre los cuales cada disciplina está llamada a aportar su contribución”, que no es otra cosa que “un paso más en la saturación del espacio de aprendizaje a través de la distribución oficial de los saberes y sus modos de adquisición” (como se cita en Giuliano, 2017, p. 216). Como la experiencia docente podría indicarnos, esto no es sencillo y en más de una ocasión podría implicar una estrategia colectiva o cooperativa, porque se trata de una lucha al interior del sistema educativo por generar espacios y tiempos libres, es decir, sustraídos de objetivos previamente definidos, que permitan a enseñantes y estudiantes inventar o atravesar experiencias a partir de las cuales cada quien pueda hacer uso o ejercicio de la misma inteligencia y las mismas capacidades de percibir y de sentir. Siguiendo la huella de Rancière (como se cita en Giuliano, 2017), se trata de una “contra-educación” o una educación indisciplinada que, al devolver a la experiencia sensible su materialidad, es “condición previa de las actitudes que ofrecen confianza a los otros y hacen posible la construcción de mundos en común” (p. 218).

Pero la combinación de la lógica embrutecedora de la institución, entre la razón evaluadora y sus dispositivos pedagógicos, es parte de la “guerra científica contra la alodoxia” como continuación de “la guerra política contra la ‘anomia’ de los comportamientos”, es decir, la “guerra contra la perturbación estética y democrática” del cuerpo popular, que indica Rancière (2012b). Tal vez justamente por esto, Deleuze (1996) opone la lucha a la guerra<sup>13</sup> y ubica el juicio de Dios a favor de esta última, y no de la primera, pues incluso “cuando se apodera de otras fuerzas, la de la guerra empieza por mutilarlas o reducirlas a su estado más vil” (p. 186); por el contrario, la lucha sería “esa poderosa vitalidad no orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodere” (p. 288). Tal vez por esto mismo es incompatible (y antagónica) con el juicio o la razón evaluadora, porque

---

13 A propósito de lo discutido en páginas anteriores, no está demás la aclaración que Agamben (2014) realiza sobre la analogía que los romanos veían entre la guerra y el proceso.

la lucha “no es un juicio de dios, sino la manera de acabar de una vez con dios y con el juicio” (Deleuze, 1996, p. 187).

Así la lucha es contra el juicio, contra sus instancias (como la razón evaluadora, el culto evaluacionista, el reparto o la división de lo sensible, los dispositivos pedagógicos) y sus personajes (el pedagogo embrutecedor, el evaluador, el juez, la autoridad competente, “dios”). Pero esta lucha primero se libra en el propio luchador, entre sus partes juzgadoras y evaluadoras, entre fuerzas que subyugan o son subyugadas, entre las potencias que expresan estas relaciones de fuerzas, al decir de Deleuze (1996):

Todos los gestos son defensas o incluso ataques, regates, fintas, anticipaciones de un golpe que no siempre se ve llegar, o de un enemigo que no siempre se consigue identificar: de ahí la importancia de las posturas del cuerpo. Pero esas luchas exteriores, esas *luchas-contra*, encuentran su justificación en las *luchas-entre* que determinan la composición de las fuerzas en el luchador. Hay que distinguir la lucha contra el Otro y la lucha entre Sí. La *lucha-contra* trata de destruir o de repeler una fuerza (luchar contra “las potencias diabólicas del porvenir”), pero la *lucha-entre* trata por el contrario de apoderarse de una fuerza para apropiársela. (p. 184)

Como en ciertos deportes o artes marciales, los gestos toman formas de defensa, ataque, amagues, esquives o anticipaciones de un adversario que muchas veces convive dentro nuestro, a modo de un tipo de racionalidad en la que nos hemos formado (como la señalada a propósito del juicio, el examen o la evaluación) y afecta constitutivamente cada postura del propio cuerpo, pero que a partir de ello podemos sentir la composición de nuestras fuerzas como luchador para tratar de deshacer, resistir, rebatir, impugnar o repeler la fuerza del juicio y todas sus instancias. No se trataría tanto, como en el judo, de usar la fuerza del adversario en su contra sin aplicar esfuerzo, sino más bien de un ejercicio de resistencia que abre nuevas vías de re-existencia ética, política, estética y educativa.

Cabe decir algo más sobre la afección de dicha racionalidad en la propia corporalidad. Con Judith Butler conversamos específicamente sobre este punto que involucra las espacialidades educativas cruzadas por performatividades que han establecido parámetros normalizados de excelencia y rendimiento, modos de existencia corporal, lenguajes impostados y formas de estar, que responden al canon de la tradición

educativa moderna con sus prácticas sexuadas heteronormativas —base de la vigilancia y sanción de cualquier desviación—. A propósito de ello sostiene que, desde el comienzo, las instituciones educativas enseñan dónde (y cómo) “poner el cuerpo: en la silla, en el piso, formando un círculo [...] Es un tipo de educación política y sexual” (como se cita Giuliano, 2017, pp. 167-168) ya que tal cuerpo pertenece a tal espacio en determinado momento y de determinada manera. Así se aprende a poner el cuerpo y cómo sostener y llevar el cuerpo es parte de un cierto tipo de interpellación: nos movemos de una determinada manera aprendiendo “modos de performatividad corporal para aprender *cómo ser*” [énfasis, fuera del original] (Butler, como se cita en Giuliano, 2017 p. 168). Por supuesto, esto podría conllevar castigos, así como formas de entusiasmo que “emergen ante la posibilidad de transgredir ciertas reglas [...] que procuran modelar el cuerpo como una especie de máquina productiva” (Butler, como se cita en Giuliano, 2017, pp. 168-169).

Enseñantes conservadores, neoliberales y progresistas, dependiendo la moda de turno, han coincidido históricamente en una defensa del juicio pedagógico, lo que configura todo un tipo de racionalidad evaluadora y un culto permanente a sus lógicas, además de una poderosa obsesión por la pregunta de cómo evaluar mejor a los sujetos. De este modo, incluso desde los comienzos de la modernidad (podríamos recordar aquí la “educación en el juicio” que recomendaba Montaigne en sus ensayos), se fue configurando todo un sistema de prácticas, tecnologías, mecanismos y dispositivos que han dado por hecho la sinonimia entre educación y juicio (u hoy, evaluación). Sus defensores y defensoras, desde el progresismo por su sentido “político-pedagógico” y desde el neoliberalismo por las “medidas de calidad” (entre otras)<sup>14</sup>, están convencidos de que privarnos del “juicio pedagógico” y la evaluación no nos permitiría diferenciar entre existentes y todo se tornaría equivalente —dando siempre lo mismo—. Esta (sobre)impresión, repetida con todas sus diferencias hasta el hartazgo, nos ha hecho descuidar que es el juicio y la razón evaluadora lo que supone criterios jerárquicos pre-existentes (o valores superiores) de tal modo que no queda lugar para sentir,

14 En esta línea, y con una agudeza sumamente vigente, podría recordarse a Roberto Arlt (2010) cuando en una de sus aguafuertes se pregunta quejosamente ¿para qué sirve el progreso? A lo que responde, entre otras cosas, que, además de ser uno de esos términos que embaucha a la gente y se convierte en moneda de uso popular, es lo que produce una vida invivible en la que “respiramos a medida, dormimos con metro, nos despertamos automáticamente” (p. 17). Escribiendo desde la primera mitad del siglo xx, Arlt convida pistas de las relaciones entre progreso y medición (dos términos claves en lo que será el lenguaje de la razón evaluadora).

percibir o experimentar lo que hay de nuevo en un existente o, incluso, la invención de un nuevo modo de existencia.

Por eso más que de enseñantes, se trata de evaluadores: gente más preocupada por cobrar que por enseñar o por vender que por dar, precisamente porque hacen de la enseñanza una transacción y una potencial deuda. Por eso más de una vez cualquier estudiante se esconde ante la presunción de evaluación o cuando esta resulta sorpresa, prefiere no estar, pasar desapercibido y, en ocasiones, hasta como desaparecido. Pues, en el fondo, el evaluador es un cobrador, una figura a la que una gran mayoría padece y aborrece, según analiza Roberto Arlt (2010), que “espanta como la del ángel que tocará la trompeta del juicio en el día postrero” y aparece cuando menos se lo espera “a amargarnos el almuerzo, a estropearlos la cena” con su “amplia sonrisa de apóstol y un oscuro pañuelo grande como una sábana para demostrarnos todos los trabajos crueles que tiene que sobrellevar” (p. 69), quien se dedica a hacerle “vomitar” el valor (en forma de memoria o saber) a sus prójimos. Así evaluar, como cobrar, “resuena en nuestros oídos como la trompa del juicio final” (Arlt, 2010, p. 66) y, en un tono burlón o amenazante, Arlt (2010) se dirige al cobrador (como al evaluador) y dice “Cobrar... ¡Cobrarías! ...” (p. 66) —siendo que cobrar también implica el sentido de una venganza o cierto castigo que los puntos suspensivos finales dejan en una radical incógnita.

Pero muy por el contrario de lo que la prensa pro evaluadora suele decir, es precisamente a partir del juicio y la razón evaluadora (con todas sus instancias) que las diferencias y los procesos se reducen a la lógica equivalencial de las cifras, y una inmensa cantidad de singularidades son clasificadas, comparadas y normalizadas de acuerdo a los parámetros predefinidos por los expertos, técnicos o, más precisamente, evaluadores. La vitalidad de la lucha, que a veces nos lleva al insomnio, no sin cierta ferocidad contra las instancias más íntimas, no resulta de la vereda del juicio y sus burócratas calificados, sino de la vereda de enfrente donde cierta escuela popular está cerrada al juicio y a sus cobradores/evaluadores pero abierta a la llegada de cualquier nuevo modo de existencia. Pues, como dice Deleuze (1996), el juicio impide la llegada de nuevas fuerzas que captan otras y valen por sí mismas, en tanto hace que exista una “nueva combinación”, lo cual traza cierta enseñanza:

Tal vez sea éste el secreto: hacer que exista, no juzgar. Si resulta tan repugnante juzgar, no es porque todo sea equivalente, sino por el contrario porque todo lo que vale sólo puede hacerse y distinguirse desafiando el juicio. (p. 188)

Una educación indisciplinada o una contra-educación, entonces, tienen como bandera una lucha contra el juicio y su razón evaluadora. Por esto mismo, quizá, cobre un nuevo sentido la consigna histórica que pudo leerse en más de una movilización en defensa de la educación pública: “docente que lucha, también está enseñando”. A lo que podríamos agregar, tal vez, que los docentes que luchan sean los únicos que enseñan. Pero esta indisciplina educativa no solo está en manos de docentes, también está en los cuerpos de estudiantes que protestan, que toman sus instituciones, copian en sus exámenes o los resuelven colectivamente, que se enfrentan a la autoridad, que ingenian todo tipo de tácticas y estrategias para ganar tiempo libre en medio de la vorágine productivista que azota a las instituciones educativas, entre otras gestualidades y modos de invención, tal vez estas y estos estudiantes (como ha quedado constancia desde la Reforma del dieciocho) estén siendo las verdaderas figuras contemporáneas que se atreven a mirar fijamente la oscuridad en medio de las luces de su época.

## Referencias

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2014). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2015). *Idea de la prosa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arlt, R. (1975/2010). *Nuevas aguafuertes*. Buenos Aires: Losada.
- Benjamin, W. (2005). El capitalismo como religión. En *El libro de los pasajes* (pp. 97-49). Madrid: Akal.
- Bourriaud, N. (2009). *Radicante*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor.
- Cambaceres, E. (2006). *En la sangre*. Buenos Aires: Colihue.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

- Foucault, M. (1994). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Giuliano, F. (2017). *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Giuliano, F. (2019). Entonces, ¿qué es un dispositivo? De la matriz colonial de poder a los dispositivos (pedagógicos) contemporáneos. *Voces de la educación*, 4(8), 28-68. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7017237>
- González, H. (1996/2008). *Arlt: política y locura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kohan, W. (2004). *Infancia entre educación y filosofía*. Barcelona: Laertes.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas: V. III*. Rosario: Fundación Ross.
- Larrosa, J. (1995). Tecnologías del yo y educación. En J. Larrosa (ed.), *Escuela, poder, subjetivación* (pp. 257-361). Madrid: La Piqueta.
- Mèlich, J. C. (2014). *Lógica de la残酷*. Barcelona: Herder.
- Mercado, T. (1988/2006). *Canon de alcoba*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2013). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (1991). *Breves viajes al país del pueblo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: lom.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (2012a). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2012b). Pensar entre disciplinas. En G. Frigerio y G. Diker (comps.), *Educar: (sobre)impresiones estéticas* (pp. 73-86). Buenos Aires: Del estante.
- Skliar, C. (2011). *Lo dicho, lo escrito, lo ignorado. Ensayos mínimos entre educación, filosofía y literatura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Walsh, M. E. (2015). *Poemas y canciones*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Žižek, S. (1998/2008). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.



# La expresión en las fronteras del lenguaje. Sobre el eterno retorno de Nietzsche\*

*Fecha de entrega: 18 de noviembre de 2019*

*Fecha de evaluación: 30 de noviembre de 2019*

*Fecha de aprobación: 1 de diciembre de 2019*

Sergio Quitián Zárate<sup>\*\*</sup>

## Resumen

A partir de la interpretación que Giorgio Colli hace de Friedrich Nietzsche y de su propia apuesta teórica, se pretende aquí bosquejar una alternativa filosófica que afronte la devastadora crítica que el pensador alemán inauguró en torno al poder del lenguaje; esto al tomar como base para tal propuesta el concepto de expresión. Con esto, se busca aportar una nueva forma de divisar las fronteras del lenguaje, más allá del mundo de la representación y mucho más cerca de la experiencia inmediata del individuo con el mundo del fenómeno, la apariencia y los modos de nombrar lo que acaece cada vez.

**Palabras clave:** expresión, lenguaje, fenómeno, apariencia, representación.

---

\* Este trabajo surge como una investigación en el curso de la Maestría en Filosofía de la Universidad de los Andes al revisar las interpretaciones de Friedrich Nietzsche sobre el pensamiento presocrático a raíz de sus aportes filológicos. En esta exploración, la figura de Heráclito y la profundidad del *logos* que anunciable, articulada a la carrera teórica del traductor de Nietzsche más representativo, Giorgio Colli, nos condujo por diversos caminos que recalcaron en la mirada retrospectiva al uso del lenguaje como creador del mundo, a su ambivalencia teórica y a sus implicaciones ontológicas.

Citar como: Quitián Zárate, S. (2020). La expresión en las fronteras del lenguaje. Sobre el eterno retorno de Nietzsche. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 193-204.  
doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5533>

\*\* Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana de la Universidad Santo Tomás; magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes. Correo electrónico: s.quitian@uniandes.edu.co

## Expression in the Boundaries of Language. Regarding Nietzsche's Eternal Return

### Abstract

Based on Giorgio Colli's theoretical stance and his interpretation of Friedrich Nietzsche, this paper intends to sketch a philosophical alternative that faces the devastating criticism regarding the power of language inaugurated by the German thinker, taking as a basis for such a proposal the concept of *expression*. With this, we seek to provide a new way of tracing the boundaries of language beyond the world of representation and much closer to the individual's immediate experience of the world of phenomena, appearance and ways of naming what happens moment by moment.

**Keywords:** expression, language, phenomenon, appearance, representation.

*No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error), es tan rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y de desdicha.*

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*

Ya es bastante conocida la profanadora crítica nietzscheana a las aventuras lingüísticas del hombre soñador, aquel que, encumbrado en sus portentosos edificios de conceptos, se ha apoderado de los límites y los valores de un mundo débil, repleto de abstracciones. Sobre este viejo desengaño no podemos reposar. Más allá de afirmar que Nietzsche fue un genio de la percepción y consiguió comprender con clarividencia las artimañas metafóricas del intelecto humano, que su talento filosófico sobrepasa la media y ha de ser valorado como un pensador extemporáneo, que no podemos más que alabar sus elucubraciones y aferrarnos a sus intempestivas campañas como fieros discípulos de un legado ya lo bastante público; el trabajo por hacer no puede relegarse a seguir huellas y enfurecer discursos, ya de por sí, iracundos y nostálgicos.

El camino y el curso de la filosofía ha de desembarazarse de la idolatría de la crítica y de la tendencia exacerbada a fruncir el ceño cual garantes de un escepticismo inmóvil.

Lo de Nietzsche es algo sin precedentes, que cabría también ser considerado como sin consiguientes. Lo que se diga y se siga diciendo en torno a los artificios del lenguaje, a las catedrales de las palabras y al endeble sentido de las alusiones metafóricas, no deja de ser repetición y plagio. Toda reflexión en torno al lenguaje como creador de verdad, a sus discursos, sus manías, sus entramados ideológicos y a las profundas raíces morales en las determinaciones de los significados de las palabras, es asunto de ciencias añejas y neófitos entusiastas de la comprensión filosófica del mundo moderno. Sin embargo, quizás sí exista aún una inédita cuestión que el “maestro” planteó y dejó en suspenso, tal vez esperaba responderla en otro momento o someterla a juicios ulteriores, quizás confiaba su sutil pregunta a las preocupaciones filosóficas de la posteridad: “¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?” (Nietzsche, 2000, p. 4).

Dicho cuestionamiento no vale señalarse como banal ni pueril. El problema de la expresión no es, en modo alguno, un asunto baladí. Si Nietzsche se interroga por la relación existente entre expresión y realidad, su preocupación recalca en la eventual consonancia entre las palabras y las cosas<sup>1</sup>, en la figuración o proporción que cabe entre verdad y naturaleza<sup>2</sup>. Al decir de Nietzsche, el lenguaje apenas se limita al efecto consolador de la designación, allí donde el intelecto, menesteroso de ficción para la paz y la tranquilidad —superada la hostilidad de la existencia—, recrea con palabras relaciones apenas posibles de las cosas con los hombres. Cualquier derivación lingüística funciona como un ladrillo en la construcción de los conceptos, que en sumatoria permiten edificar el laberinto de la verdad. La autocomplacencia parece ser el instinto racional que motiva esa fuerza de la expresión. De ahí que la sugerencia nietzscheana, en torno al móvil antropomórfico del lenguaje y de la ciencia, pueda encontrar su asidero en una reflexión eventual sobre el problema de la expresión como salida y éxodo veritativo, como representación de las insuficiencias y la búsqueda de respuestas infundadas pero útiles. En lo que sigue, se buscará plantear una interpretación preliminar al pensamiento de Nietzsche desde su crítica al lenguaje y desde la perspectiva

1 En este punto no es válido establecer relaciones interpretativas o temáticas entre la expresión usada y el título de la reconocida obra de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (2008).

2 A su vez, esta expresión sí tiene una marcada influencia heracliteana que será esbozada hacia el final de este ensayo.

del concepto de expresión, que funciona como retorno hacia una posible relación con la inmediatez —de alguna manera más cercana, consciente y prudente que aquella a la que el lenguaje metafórico e ilusorio nos ha tenido habituados a aceptar y asumir.

## Las contrariedades del lenguaje

Para el pensador del martillo, el poder del lenguaje radica en su fuerza figurativa. La posibilidad de diseñar alicientes para contrarrestar la existencia gris y precaria está dada en el vehículo racional de la palabra. Ahora bien, el espíritu movilizador de dicha tendencia de salvaguarda es representado por Nietzsche (2009) en la figura del dios griego Apolo. El dios del conocimiento, de la adivinanza y de la ensueñación, es el fiador que conspira contra los malestares del mundo para adornar con arte, belleza y luz las tinieblas y las horribles condiciones de la vida en su estado bruto. La fuerza transfiguradora que auspicia Apolo permite al hombre ser salvado por la palabra, descansar en un foco de apariencia lenitiva que lo aleje del terror y del dolor. Con todo, el influjo de aquella necesidad metafísica de consuelo, de la que habla Nietzsche, crea un velo de satisfacción que genera con las palabras el imperio de una verdad necesaria. El hombre precisa de los conceptos, las significaciones bellas y los artificios del lenguaje para sobrellevar su existencia, para tornarla amena y digna de ser vivida. En este sentido, el conocimiento deja de cifrarse en técnicas para descubrir la naturaleza, pues esta no ofrece más que desesperanza y parece sólo sembrar miedo, y se configura mejor como un modo —demasiado humano— de velar la naturaleza y crear sobre su enigma un nuevo campo de confort lingüístico. El encanto y la conformidad son las bases sobre las que se establece esa fuerza de encubrimiento que sería el conocimiento. El hombre racional se hace como artífice creador y genio del consuelo en soñador; “nuestro ser más íntimo, el substrato común de todos nosotros, experimenta el sueño en sí con profundo placer y alegre necesidad” (Nietzsche, 2009, p. 43).

De las artimañas del sueño y las palabras, la música y sus alabanzas, no hay duda de que funcionan como redención. El hombre crea entonces la dulce necesidad de ser un virtuoso del lenguaje para adornar e iluminar cada vez mejor el desolador panorama de la naturaleza:

Apolo nos sale de nuevo al encuentro como la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial, su redención mediante la apariencia: él nos muestra

con gestos sublimes cómo es necesario el mundo entero del tormento, para que ese mundo empuje al individuo a engendrar la visión redentora, y cómo luego el individuo, inmerso en la contemplación de ésta, se halla sentado tranquilamente, en medio del mar, en su barca oscilante. (Nietzsche, 2009, p. 60)

La contemplación de la esencia de las cosas, el descubrimiento de su sustrato último, no son intereses reales y efectivos del hombre racional. Para Nietzsche (2009), el genio helénico logró comprender que la fuerza del conocimiento se hallaba en la capacidad de la apariencia para formar un mundo posible y locuaz, una aventura de arquitectos que con palabras, notas musicales y valores supremos pudieron adueñarse de una realidad que no era propia.

Ahora bien, el llamado de creación de ese momento, a saber *principium individuationis*, para Nietzsche (2009), dejó su misión figurativa y sedativa cuando se estableció como imagen de un orden a tal punto estructurado que impidió la multiplicidad y el gozo, y se estableció como única posibilidad, como verdad eterna. El hombre entonces “olvida, por lo tanto, que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas” (Nietzsche, 2000, p. 8), este tiende a soñar más que a descubrir y cada que se suma un siglo se hunde más en la ley de lo onírico; se aferra de tal forma a los conceptos que ha logrado abolir lo que antes se consideraría como oculto.

El efecto traumático del llamado *principium individuationis* viene acompañado del distanciamiento y posterior aislamiento del hombre racional, que se considera a sí mismo dueño y señor de un mundo nuevo. El velo reconfortante de la apariencia insta al hombre por la fuerza apolínea a la creación. Ahora bien, el exacerbado cultivo del entendimiento trasgrede los límites que enmarca la búsqueda de una existencia menos pesarosa y llega a los confines de abstracciones lingüísticas peligrosas, para la vida misma. Al decir de Nietzsche (2009), el *principium individuationis* garantiza al hombre la posibilidad de sustraerse a la totalidad, y esto remite al vacío que encierran sus consecuencias, pues la fuerza redentora de Apolo no precisaba un retraimiento sin más. La intención primigenia era, más bien, volver por medio del arte al Uno primordial perdido: “Como fenómeno estético, la existencia nos sigue siendo todavía *soporabile*, gracias al arte se nos regalan los ojos y las manos y, sobre todo, la buena conciencia para *poder* hacer de nosotros mismos un fenómeno semejante” (Nietzsche, 2001, p. 199). Pero como la tendencia conceptual no se encasilló en meros paliativos

y soñó tanto que no pudo más que enamorarse de sí misma, el *principium individuationis* derivó en *logos corrupto*, en falsedad anquilosada, en construtos etéreos de axiomas, evangelios y ortodoxias.

Las consecuencias son desoladoras. El arte ha sido relegado de su función metafísica de consuelo primordial, y sobre este se han erigido la moral, la religión y la ciencia. Toda posible explicación del mundo parte de un distanciamiento de la naturaleza y un ensimismamiento en el concepto; cualquier respuesta válida ha de configurarse como miembro de un canon de verdades que el lenguaje ha dotado de absoluta validez: “Uno sólo nunca tiene razón: pero ya con dos comienza la verdad. Uno solo no puede demostrar nada: pero con dos no cabe ya refutar” (Nietzsche, 2001, p. 262). Las ilusiones se vuelven principios y los adornos metafóricos dejan de ser ficción ante los ojos del artista para convertirse en substancia del mundo para la conciencia del hombre moderno. Asistimos a la antropomorfización de la realidad: “Nosotros operamos con cosas que simplemente no existen: líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles — ¡Cómo sería posible la explicación, si antes nosotros todo lo reducimos a una *imagen*, a una imagen nuestra!” (Nietzsche, 2001, p. 207)<sup>3</sup>.

El poder legislativo del *logos* omite la experiencia individual y generaliza, en orden a la representación más racional, el mundo en el que se debe vivir, aquél que es digno de ser pensado. Y aunque la precisión sobre este punto en Nietzsche es clara, que el lenguaje apenas da cuenta de la designación de las relaciones de los hombres con las cosas, las derivaciones conceptuales son mucho más potentes y ficticias; situación que da cauce a un sinnúmero de realidades confinadas a la mentira y la ilusión inconsciente:

En ese instante el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones: ya no soporta ser arrastrado por las impresiones repentina, por las intuiciones y, ante todo, generaliza todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción.  
(Nietzsche, 2000, p. 6)

---

3 En contra de las concepciones “naturalizadoras” del lenguaje, que invocan afinidad e incluso correspondencia entre las palabras y las cosas, cabe recordar la tan citada discusión de Cratilo y Hermógenes reconstruida por Platón (2018), que aunque no puntualice radicalmente una postura en la figura de este, sí evidencia las dificultades al considerar que las palabras son representaciones fidedignas de los objetos o que existen relaciones de identificación fonética que se puedan desplazar al campo semántico.

Hasta aquí la crítica nietzscheana funciona como manifiesto, por amor a la protesta, en virtud de un discurso crítico sobre su misma enunciación. Cabría considerar su intempestiva campaña como un logro significativo. Ahora bien, ¿qué sentido tiene adelantar una presunta crítica al lenguaje por medio de un examen de las palabras, de su rol veritativo y de sus consecuentes implicaciones de ilusión y engaño, y usar como instrumento y arma aquellas mismas palabras a las que se presta recelo? Toda crítica al lenguaje es conducida por su propio enemigo hacia un callejón sin salida. Nos hemos distanciado de las cosas, la representación sólo versa sobre sí mismos: el mundo real nos es ajeno, pues sólo conocemos este que nos determina, nos descubre, aquél que creamos y nos crea:

[...] lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrescieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad. (Nietzsche, 2007, p. 52)

De lo anterior se sigue que, el poder lingüístico redentor, creador y transfigurador responde a una necesidad biológica exacerbada que nos enfiló hacia el autoengaño y a la soberbia racional, y consiguió que el encumbrado *logos* —que podemos relacionar históricamente con la “diosa razón” posrevolución francesa— diseñara artificiosamente realidades adyacentes a nuestra propia naturaleza para satisfacer nuestros deseos de poder, definir un lugar especial en el cosmos para nosotros los dadores de verdad, confiar en símbolos y modelos ante el advenimiento de la muerte; en suma, tomar como criterio la utilidad para que el lenguaje engalane y subvienta la existencia inmediata.

## ***Logos* espurio**

El *logos* dador de verdad desencadenó un flujo de meditaciones y enajenamientos tales que pasó de ser herramienta para el enfrentamiento con la premura y la necesidad a un artilugio redentor en pos de la utilidad. El lenguaje y sus vástagos conceptos pasaron de medios a fines en sí mismos. Presenciamos el nacimiento de la ciencia como respuesta. Ante la progresiva sustancialización del lenguaje, la realidad se convirtió en psicología:

La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que

consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como *aeternas veritates*, ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo. (Nietzsche, 2007, p. 47)

El diagnóstico de una serpiente que arremete contra su propia cola sirve de ilustración para la tendencia autoaniquilante del *logos*, sea este tomado como razón, discurso o lenguaje; en cualquier caso, su fuerza creativa se filtra por la parodia de novedad y falsedad<sup>4</sup>. El curso de su declive lo marca el desplazamiento en el punto de iniciativa: dotar de belleza al mundo ya no es lo más importante, sino más bien crear mundos bellos. Sin embargo, la determinación del vicio lógico parte de sus mismas carencias, pues, al decir de Giorgio Colli (2004) —el pensador que en este punto toma la bandera y la palabra—, todo lo que tenemos por realidad parece no ser otra cosa que pura representación<sup>5</sup>. El poder del lenguaje surge de la misiva conceptual y predicativa que garantizan las categorías, aquellas que pueden definir y caracterizar al Ser. Ahora bien, siendo estrictos, la posibilidad de “lo dicho” sobre un objeto, sea cual fuere, parte de lo que Nietzsche ya había identificado: la relación que se establece entre los hombres y las cosas (Nietzsche, 2000). De tal modo, lo que hemos de llegar a predicar de la realidad es el resultado de una parcial designación de conexiones provisionales entre sujetos y objetos. Las palabras no dicen las cosas, sino más bien las cosas son representadas por las palabras y creadas en formas categoriales que buscan desentrañar del pasado, del contacto primordial de la experiencia, aquél entramado de contenidos y datos informes. Los nombres son productos de una búsqueda de utilidad, pues en la medida en que los objetos funcionen dentro del constructo de la verdad, cabe considerarlos válidos y absolutos. El criterio de validez se legitima en la representación de sustancias que sirven de recuerdo de la inmediatez. La barrera de la apariencia nos aleja del contacto primigenio, para lo cual, aquello que nos es dado sólo “es” en tanto empieza a “ser” cuando se predica su sustancialidad. El concepto de sustancia es, a su vez, vacío, pues lo que consigue es alimentar las representaciones de una *relación perdida en el tiempo*

4 Sobre este punto cabe recordar la sugerente interpretación que realizan M. Horkheimer y T. Adorno en su celeberrima obra *Dialéctica de la Ilustración* (2007) de este curso de autoaniquilación de la *ratio*.

5 Y aunque puede establecerse un guiño de relación con Kant y sobre todo con Schopenhauer, la crítica de Colli dista bastante de las concepciones epistemológicas de la Modernidad.

sobre cosas nombradas sin realidad ulterior: en primer lugar, de un “algo” llamado sujeto, fugaz, imposible de asir ni de concebir si no es como un objeto de otro sujeto; y, en segundo lugar, un otro “algo” que parece ser nuestro destino, sin ser diferente a un nombre alusivo y metafórico.

La representación como un volver a traer a la conciencia se constituye como la suprema esencia de las cosas y la función última del *logos*:

Después de Aristóteles la filosofía no se ha preocupado lo suficiente por indagar qué queremos expresar cuando decimos “ser”; se ha partido más bien de la palabra “ser” y se le han dado uno tras otro los más variados contenidos y significados. Así el lenguaje se convirtió en creador de filosofía, cuando su naturaleza es solamente la de un trámite dinámico que debe conservar, purificar, ordenar y articular, pero no será nunca un *arché*. La fantasía prelingüística es la matriz de la filosofía. (Colli, 2004, p.104)

Parece ser que sólo los sabios griegos, al decir de Colli (2008), comprendieron el problema del conocimiento desde una perspectiva no “perspectivística”; es decir, no limitaron la posibilidad del objeto en términos de conceptos, sujeto y sustancia —de categorías y lógica—, sino que asumieron la relación con la inmediatez como un continuo juego de descubrimientos y alusiones, tal y como Nietzsche (2009) reconoce en el genio helénico por medio del arte, y como hemos comprendido que ha quedado vedado bajo el imperio de la apariencia.

¿Cómo salir entonces de los laberintos que los cercos de las palabras han sembrado con el ímpetu racional del *logos* espurio?, ¿hacia dónde conduce la utilidad del lenguaje en los senderos de la creación paliativa? Una posible “terapéutica del lenguaje” que razona sobre los correctos usos de las palabras, los límites de los nombres y maneje con cautela el poder de los conceptos, no dejaría de ofrecer visos sobre la tendencia científica, moral y religiosa que adoptan las metáforas, antaño necesarias para resarcir la carencia de nuestra propia naturaleza.

## **Una mirada lingüística al margen del *logos*: la expresión**

Previa a toda representación se haya la inmediatez. El contacto directo y primigenio con la naturaleza, empero, carece de toda determinación posible en términos

predicativos, pues lo que nombramos con adjetivos o localizamos en lugares y tiempos solo hace parte de un curso representativo. El origen no abstracto del contacto no se encuentra determinado por ningún tipo de condición, para lo cual las atribuciones sólo sirven de aliciente al olvido marginal de la visión primigenia de la *physis*. Conocer bajo la forma del recuerdo da lugar a la abstracción como consecuencia memorística de la representación, con lo cual la nostalgia de la fugacidad recrea en el intelecto categorías y juicios que completan la dinámica del contacto. Un “algo” que ha sido tocado por la naturaleza sin determinación alguna buscará completar el círculo del contacto intentando dar cuenta de su experiencia, para lo cual renueva su sentir con predicados definitorios, representaciones y conceptos que le permitan acceder al misterio del que fue objeto. Así es que se vuelve el hombre un ser racional, responsable de hallar verdad y sentido en (a) la naturaleza, aquella que no conoce, no crea, y por ende re-conoce y re-crea en el ejercicio de su capacidad intelectiva. Cada paso hacia el conocimiento es un acercamiento al mismo sujeto y un distanciamiento de la naturaleza. El lenguaje deslinda el contacto pues apenas rememora la perdida de la inmediatez. De ahí que la alternativa del descubrimiento se encuentre dada, evidentemente, por la fuerza luminosa del faro apolíneo.

Para Colli (2004), la posibilidad de sustraerse a las cadenas de la representación y acercarse de alguna manera a la naturaleza oculta se encuentra en el reintegro del camino discursivo a los flujos expresivos prelingüísticos. De antemano se da por sobreentendido que la naturaleza nos es abstrusa, lejana, oculta. Cabe recordar el fragmento 123 de Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φίλετη” que el mismo Colli traduce como: “la naturaleza ama esconderse” (Colli, 2008). El hombre no puede comprender el enigma de la naturaleza, su esencia es el velo que ella misma pone sobre sí y que se acentúa con las incapacidades humanas para su descubrimiento. No es posible superar la brecha que separa al hombre de la naturaleza auténtica, con lo cual apenas logra adjetivar sustancialidad y dotar de atributos propios eso oculto que le preocupa. Sin embargo, previo a toda representación que funciona como respuesta al miedo y al malestar del no-saber, Colli reconoce la presencia de un movimiento interno en el hombre que data con más cercanía al contacto con la inmediatez que la predicación misma, a saber, la expresión. Para Colli (2004), la expresión encierra aún el paso de una forma a otra que, sin embargo, guarda algo de la primera en tanto manifiesta el carácter oculto de la naturaleza que busca ser expresado. La expresión alude, recuerda, trae consigo el momento extraño en que “algo” en el pasado aconteció y sirvió de aliciente a la experiencia. No es vano que la sabiduría griega se expresara enigmáticamente —piénsese

en el Oráculo o en las sentencias oscuras de los presocráticos—, el hecho de salir de sí para poner de manifiesto el carácter oculto de la naturaleza por medio de la misma opacidad de las palabras mantiene un nexo mucho más cercano con la inmediatez perdida en los pensadores helénicos:

En el abismo de la inmediatez hay una resistencia, un obstáculo, una contracción (hablando simbólicamente), y la expresión lleva todo esto consigo. La carencia que está en el contacto es algo insuperable: la expresión refuerza esta insuficiencia, aun cuando su significado, en la manifestación de esta resistencia, sería huir de ella, superarla. Pierde la inmediatez, pero inventa, completa aquello que le falta al contacto: la totalidad. Si en lo profundo pudiera cambiar algo, los contactos se confundirían en una totalidad inextensa, extra-representativa. En cambio se alcanza una totalidad extensiva sólo si se abandona la inmediatez, y es casi como una reparación por aquel abandono. (Colli, 2004, p. 77)

Si bien Nietzsche considera que no somos buenos vecinos de las cosas próximas (Nietzsche, 2007), pues no mantenemos relación directa con aquello que nos es cercano e inmediato, la interpretación de Colli sobre la sabiduría griega y el *logos* espurio parece que dibuja de alguna manera el posible camino hacia una buena vecindad: comprender la expresión apenas como una hipótesis prelingüística<sup>6</sup> del contacto con la inmediatez, donde se admite la carencia de su enunciación y se commueve con la tendencia natural a la adquisición y complementación sobre el suelo de la apariencia. No podemos dejar de representar y ser representados, pero la aclaración de nuestras limitaciones y el sigilo de la expresión en su dinámica de cercanía y recuerdo pueden hacer enmudecer a un nostálgico poeta o a un vanagloriado filósofo. No decimos lo que son las cosas, apenas somos lo que decimos. Ahondar en el significado de lo que representa la inmediatez o la expresión sería anteceder una figuración literaria anterior al momento mismo del acontecimiento, con lo cual, toda la crítica acá mostrada caería en nuevas vacilaciones. La expresión es una hipótesis que prescribe su privación y aun así nos remite a una salida hacia el exterior autocreado. Reparamos el dolor del abandono cuando las palabras se agotan y no sabemos qué decir sobre aquello que

6 Entendemos por prelingüístico todo aquello que entra en el dominio de la expresión dentro de la dialéctica de contacto con el exterior y reconocimiento intelectual bajo la figuración directa con símbolos o estrategias emotivas; es decir, sin la ejecución de la palabra como forma paradigmática de decir el mundo, y al asumir posturas más contemplativas o receptivas sin conducir necesariamente a la formulación de juicios.

hemos perdido, cuando no sabemos responder a la cuestión de si el lenguaje es, en efecto, la expresión adecuada de todas las realidades.

## Referencias

- Colli, G. (2000a). *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.
- Colli, G. (2000b). *Enciclopedia de los maestros*. Barcelona: Seix Barral.
- Colli, G. (2004). *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela.
- Colli, G. (2008). *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Siruela.
- Colli, G. (2010). *La sabiduría griega III: Heráclito*. Madrid: Trotta.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Ferro, J. (1974). *Nietzsche y el retorno a la metáfora*. Barranquilla: Uninorte.
- Nietzsche, F. (1974). *El libro del filósofo*. Madrid: Taurus.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Recuperado de: <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial (la gaya scienza)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2009). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Platón. (2018). Cratilo. *En Platón II* (pp. 339-461). Madrid: Gredos.



# El Sistema de la ciencia: la filosofía no disyuntivista de Hegel\*

Fecha de entrega: 18 de abril de 2019

Fecha de evaluación: 28 de junio de 2019

Fecha de aprobación: 30 de septiembre de 2019

Juan Camilo Hernández Rodríguez\*\*

## Resumen

En este texto me propongo elaborar un esbozo general de los principales conceptos clave del Sistema de la ciencia de Hegel: el Absoluto, la determinación, la distinción entre realidad, existencia y ser, y la relación entre lo finito e infinito. Mi propósito en este texto es ofrecer los rasgos fundamentales del sistema metafísico hegeliano a partir de su contexto previo, de su obra y de una lectura de bicondicionalidad —y no de identidad— de dichos conceptos, relaciones y estructuras como no-disyuntivistas. Finalmente, a partir de dicha exposición evaluaré si las principales críticas que se le han hecho a Hegel son o no justificadas y si son o no un problema serio para su proyecto metafísico: el Sistema de la ciencia.

**Palabras clave:** Sistema de la ciencia, espíritu, realidad [*Wirklichkeit*], Absoluto, finito-infinito.

---

\* Este trabajo corresponde a los intereses investigativos del licenciado Hernández, quien se ha preocupado por la filosofía analítica y del lenguaje como de la ontología y la metafísica. Es por ello que esta investigación se concentrará en el sistema de la ciencia de Hegel, específicamente en su metafísica.

Citar como: Hernández Rodríguez, J. C. (2020). El Sistema de la ciencia: la filosofía no disyuntivista de Hegel. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 205-234.  
DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375/5533>

\*\* Juan Camilo Hernández Rodríguez es licenciado en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6675-3636>  
Correo electrónico: Ifl\_jchernandezr540@pedagogica.edu.co

## The System of Science: Hegel's Non-Disjunctivist Philosophy

### Abstract

This paper aims at sketching a brief exposition on key concepts from Hegel's System of Science: the Absolute; determination; the distinction between reality, existence, and being; and, finally, the relation between the finite and the infinite. To sum it up, our purpose in this text is to offer the fundamental features of the Hegelian metaphysical system by way of its previous context, Hegel's oeuvre, and a biconditional reading (not a reading of identity) of such concepts, relations, and structures as non-disjunctive. Finally, based on such exposition, the paper evaluates if the main criticisms of Hegel are justified or not, and if they pose a problem for his metaphysical project: the System of Science.

**Keywords:** System of Science, spirit, reality [*Wirklichkeit*], absolute, finite-infinite.

### Introducción

*En ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra,  
hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada<sup>1</sup>.*

HEGEL, *Wissenschaft der Logik*

Desde la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, múltiples críticas han surgido sobre el escabroso y áspero estilo de escritura de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Entre ellas, Arthur Schopenhauer afirmó:

Le resultaría imposible codiciar el aplauso de sus coetáneos a quien ha visto  
ensalzar durante veinte años a un Hegel, ese Calibán espiritual, como el mayor

---

<sup>1</sup> Traducción de Rodolfo Mondolfo (en Hegel, 2013). El original dice: "daß es nirgend im Himmel und auf Erden Etwas gebe, was nicht beides Seyn und Nichts in sich enthielte" (p. 108).

de los filósofos, gritando tan fuerte que sus ecos resonaron por toda Europa. Esta generación no puede seguir adjudicando coronas honoríficas: su aplauso se ha prostituido y su censura no significa nada. (Schopenhauer, 2016, pp. xx-xxi)<sup>2</sup>

A partir de esta cita se pueden vislumbrar dos aspectos: el primero, que el sistema filosófico de Hegel ha sido, quizás, uno de los que más ha tenido impacto en la historia de la filosofía “continental” (Stern, 2009, pp. 345-370), analítica (Hylton, 1999; Stern, 2009, pp. 117-208); incluso, la oriental; verbigracia la escuela de Kioto (Suares, 2011). Más aún, no es descabellada la idea según la cual Hegel es el punto de tránsito clave para comprender en gran medida a la filosofía contemporánea. Dice Rühle (2010):

Hasta hoy, ninguna corriente señera ni de la época moderna y ni siquiera de la actual podrá entenderse al margen de este pensamiento, ya sea porque lo desarrolle, ya sea que se le enfrente o porque asuma de forma implícita sus concepciones. Esto es válido tanto para las corrientes materialistas y marxistas como para el existencialismo que se inició con Kierkegaard; y también para la filosofía de Nietzsche, el pensamiento teológico del siglo xx, Heidegger, la hermenéutica, la fenomenología, la teoría crítica y los desarrollos del estructuralismo y del posestructuralismo. Hasta en la filosofía analítica anglosajona, decididamente antimetafísica, emerge desde hace unos años una seria discusión de la idea hegeliana de que el lenguaje no se puede pensar con independencia de los procesos históricos y sociales de su evolución. (p. xi)

Si bien esta tesis es provocadora, también es cierto que muchos académicos actuales estarían dispuestos a aceptar esta fuerte influencia de Hegel (afirmativa o negativa) en la filosofía contemporánea. Y es precisamente esto lo que nos lleva al segundo punto: no hay, quizás, filosofía más discutida, criticada, incluso vilipendiada que la de Hegel. Podrían clasificarse, de manera general, las críticas en estos bloques:

1. El político: el sistema idealista de Hegel no logra comprender que las transformaciones sociales se dan gracias a las condiciones materiales de los individuos y las sociedades, y no por una ley (idea) universal que los rija (Marx, 2012, p. 59).

---

2 La numeración corresponde a la paginación canónica al margen del libro (que indica la paginación de la edición original en alemán). En adelante, todos los autores clásicos (incluyendo a Hegel) serán citados canónicamente.

2. El estético: la estética de Hegel, dado que solo reconoce la belleza en la expresión absoluta del espíritu humano (el arte), “[...] se pasa por alto que ese momento de la naturaleza aporta también al que lo contempla algo diferente, la conciencia del límite del dominio humano y la impotencia del afán y el trabajo universal” (Adorno, 1983, p. 98).
3. El histórico: el sistema filosófico de Hegel se caracteriza por ser eurocentrónico; excluye todo pensamiento que no cumpla con los cánones de racionalidad formal que ciertas lecturas de la historia de la filosofía promueven. En síntesis, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia de Hegel suelen negar, ignorar y demeritar el pensamiento oriental, indígena, latinoamericano o, mejor dicho, lo no europeo (Dussel, 1995).
4. El epistemológico-antropológico: para Hegel, todo en el hombre es racional (Hegel, 2017, § 5), incluyendo la experiencia religiosa, los sentimientos, representaciones o la voluntad. Este racionalismo choca directamente con posturas voluntaristas (como la de Schopenhauer [2016] o Nietzsche [2000]), quienes sostienen que ese reduccionismo niega la vida misma y sus fuerzas volitivas (la voluntad de potencia [*Wille zur Macht*]) que son previas o más fundamentales que cualquier acto racional.
5. El lógico-metafísico: “La metafísica de Hegel tiene exactamente el mismo carácter lógico que este moderno sistema de metafísica [el Heideggeriano]; lo mismo añade al resto de los sistemas metafísicos, aun cuando la especie de su fraseología y con ello la especie de los errores lógicos en que incurren” (Carnap, 2009, p. 468). Los dos principales errores lógicos denunciados por la filosofía analítica respecto de la metafísica de Hegel son: (1) su oscuridad y lo confusos que son los términos que, a la larga, darían la impresión de caer en exabruptos tales como “la nada nadeante” de Heidegger (2014, p. 114), lo que implica que su filosofía no son más que sinsentidos y pseudoproblemas (como piensa Carnap); y (2) su dialéctica, según la cual tanto P como  $\neg P$  serían igualmente válidos y coexistentes en un tercer término que los sintetiza, viola el principio de no contradicción (Russell, 1966, p. 63). Y, dado que de una contradicción se sigue cualquier cosa (por principio de explosión [*ex contradictione sequitur quodlibet*]), “esta clase de teorización es tan absurda, que ni siquiera aquellos que respetan a Hegel intentan ya defenderla” (Russell, 1964, p. 251).

Ahora bien, teniendo en cuenta estos dos elementos mencionados (la importancia de este sistema y sus constantes críticas), es correcto afirmar la utilidad y adecuación de realizar un análisis de los principales conceptos que Hegel elabora en su aporte, a mi juicio, más notable de la filosofía: un sistema metafísico sumamente complejo y amplio que se estructura en lo que él llamará “El Sistema de la ciencia”; este, si bien es poco conocido, sí ha rendido frutos a lo largo del siglo pasado y el actual. Pues, de reconocerse dicho sistema habría mayor cercanía a lo que el mismo autor consideraba que era su gran aporte a la filosofía y, en ese orden de ideas, el criterio para evaluar su aporte y sus críticas.

Con base en lo anterior, me propongo a continuación realizar un análisis de los principales elementos conceptuales del sistema metafísico de Hegel para ver cómo a partir de la comprensión del proyecto filosófico-metafísico que él desarrolló (el Sistema de la ciencia) es posible entender mejor esas críticas y saber si son o no atinadas; más aún, comprender el sistema permitiría valorar mejor el genuino aporte de Hegel en el campo de la metafísica. Así, pues, para realizar este ejercicio defenderé como tesis que es posible (y deseable) comprender el Sistema de la ciencia (y sus conceptos clave: *Wirklichkeit*, el Absoluto, la dialéctica) como una estructura fundamentada en relaciones bicondicionales y no de identidad. Para esto, tendré en cuenta en la exposición dos elementos fundamentales: (1) el sistema en cuanto tal; y (2) el método dialéctico. Así, paralelamente expondré los conceptos del Sistema de la ciencia y mostraré cómo es posible entender esas relaciones como bicondicionales, y así reconciliar la lógica clásica con las intenciones explicativas que Hegel posiblemente tuvo en su sistema. Finalmente, pondré en diálogo esta exposición para valorar o responder las críticas ya citadas.

## 1. El Sistema de la ciencia: la estructura metafísica

En primera instancia, “[e]s importante recalcar que la fenomenología no es la filosofía de Hegel” (Díaz, 2015), sino que es el Sistema de la ciencia. Dicho sistema se compone de tres momentos o áreas del saber filosófico: ciencia de la lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, sintetizadas a modo de una enciclopedia de las ciencias filosóficas (de la cual podemos encontrar un título con igual nombre)<sup>3</sup>. En el primer momento se afirma al hombre “en sí” mismo [*Self*], sus condiciones de

3 Es importante aclarar que la *Fenomenología del espíritu* (1807) deja de ser parte del sistema de la ciencia a partir de la época de Heidelberg. Además, si bien tanto en la *Fenomenología del espíritu*,

conocimiento del mundo y su relación fenomenológica con él; el segundo muestra al sujeto “para sí” en relación con los otros y el mundo; es decir, le muestra de manera objetiva y universal. Y, por último, el tercer momento o “ciencia filosófica” reúne a los dos anteriores (“en sí” y “para sí”), superándolos para llegar al saber absoluto.

Según Hegel, el contenido de la filosofía —también de la religión y el arte— es absoluto como momento superior de autoconciencia, pues aquí el concepto logra sintetizarse subjetiva y objetivamente como idea, que es el máximo grado de racionalidad —y, por esto, de realidad— que el hombre puede alcanzar. Así, la labor de la filosofía debería radicar en lograr explicar ampliamente estos momentos y manifestaciones posibles del espíritu que, a juicio de Hegel, solo pueden ser a modo de enciclopedia sistemática. Él “[...] retorna, digo, a su proyecto enciclopédico, a la realización de su idea de una exposición de la filosofía en que se mostrase ésta en su carácter ‘sistemático’” (Jiménez, 2009, p. 42). Al ser la filosofía de Hegel una enciclopedia, esta misma tiene una intención sistemática y metódica. Ambos componentes (sistema y método) se necesitan mutuamente y son (se dan) gracias a su armonía, a su “dialecticidad”. Para dar un mejor trato al método, se expondrá primero el sistema y a partir de lo trabajado desde allí se podrá tener una visión más clara de lo que el método representa en y para sí. Empero, antes de adentrarse al sistema mismo, es de gran importancia tener en cuenta qué entiende él por ciencia (*Wissenschaft*) y por qué se habla de una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

### 1.1. ¿Qué entiende Hegel por ciencia (*Wissenschaft*)?

En este punto surge la cuestión: ¿por qué pensar la filosofía en un sistema? La respuesta a este interrogante está contenida en las anteriores consideraciones: porque la filosofía es ciencia<sup>4</sup>; más aún, es la ciencia primera que le permite a las otras complementarse con el saber especulativo de esta primera para elevar el conocimiento empírico al

---

como en la *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se desarrollan algunos (o todos) de estos temas, las áreas del saber o “ciencias filosóficas” son independientes de estos.

4 Así lo expresa tajantemente Hegel (2010a): “[...] lo que hay de más excelente en la filosofía de nuestro tiempo pone su valor mismo en la científicidad, y sólo por ella se hace valer, aunque los otros tomen las cosas de otro modo” (49). Entiéndase *ciencia* como todo tipo de estudio que indaga a su objeto con el fin de alcanzar postulados universales y axiomáticos; o, como lo indica su término alemán: “el saber adquirido/investigado” [voz *Wissenschaft*] (Waibl y Herdina, 1997, p. 345). Téngase en cuenta esto en adelante para no confundir esta idea con un positivismo en el proyecto hegeliano.

absoluto (Hegel, 2017, § 574). El sistema es una condición *sine qua non* para que la ciencia sea rigurosa; así es como se consolida y toma su carácter de estricta, metódica y válida:

Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico; por lo demás, porque tal modo de filosofar expresa de suyo más bien un modo subjetivo de sentir, es él contingente según su contenido. Un contenido sólo se justifica como momento del todo; fuera de éste es una suposición infundada o certeza subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan así a expresar solamente pareceres y opiniones. Erróneamente se entiende por sistema una filosofía con un principio limitado, distinto de otros; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares. (Hegel, 2017, § 14)

Hegel entiende la ciencia como el estudio de la realidad (*Wirklichkeit*), pues considera que la realidad y la razón se implican<sup>5</sup>. Propone la idea de una enciclopedia porque, según se creía en la época, era aquella forma de escritura la que permitía conglomerar la mayor cantidad de conocimientos de determinadas ciencias de una manera completa e integral (universal). Esto explica por qué pensarse una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Ahora bien, Hegel reconoce dos tipos de ciencias: la especulativa y la empírica o positiva. La primera es la filosófica; la segunda, las ciencias en el sentido común de la palabra. Ante la pregunta sobre la importancia de las ciencias filosóficas él responde:

La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquélla deje de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y usa; de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [de estas ciencias] introduce otras y las hace valer. La distinción se refiere únicamente, por tanto, a este cambio de categorías. (Hegel, 2017, § 9)

En este orden de ideas, para Hegel la filosofía no solo es ciencia, sino que, podría decirse, es la ciencia universal o ciencia de ciencias porque posee el saber especulativo. Es

5 Cabe recordar que también para los griegos una de las formas o modos de ser es "ser verdadero" (Lydell & Scott, 1996, voz *ειμί*). Lo real (*ὄντως*), en este orden de ideas, es la identidad entre el *λόγος* y el *ὄντος* (voz *ὄντως*).

precisamente por esto que Hegel se opone radicalmente a la idea de que todos pueden filosofar sin necesidad de aprender previamente unos contenidos que, en este caso, sería la misma historia de la filosofía:

Se concede que para fabricar un zapato es necesario haber aprendido a hacerlo y, por mucho que todo el mundo tenga la horma en su propio pie, se ha de haber ejercitado en ello, ha de tener además manos y, juntamente con ellas, el talento natural para dedicarse a tal ocupación. Sólo para filosofar sería superfluo estudiar, aprender y esforzarse. Esta cómoda opinión se ha visto reforzada últimamente por la doctrina del saber inmediato o saber por intuición. (Hegel, 2017, § 5)

En síntesis, la filosofía debe considerarse ciencia para que su estudio pueda ser tomado como riguroso y estricto. Por esto, es necesario desarrollar un sistema que logre dar cuenta de esa rigurosidad que exige todo sistema científico y, dado que para Hegel la filosofía es una metaciencia, ese sistema debe tener un carácter universalista, enciclopédico: un Sistema de la ciencia. Puesto que toda ciencia y todo proyecto enciclopédico tienen de base siempre un conjunto de contenidos ya desarrollados previamente (*Background*); la filosofía no puede ser reducida al simple filosofar, sino que el contenido más el ejercicio especulativo (filosofar) son los que permiten que la filosofía sea tomada como ciencia y no como un ejercicio trivial de una conversación de café o un bar<sup>6</sup>.

## 1.2. Respuesta a la concepción fenoménica de Kant: la realidad como *Wirklichkeit*

A diferencia de sus predecesores (principalmente Kant), Hegel procura salirse de la linealidad con que la gnoseología relacionaba al hombre con el mundo. Hegel reconoce que al momento de conocer algún objeto en-sí ya se supone de manera implícita un grado de reconocimiento de sí mismo como conciencia que conoce:

6 Curiosamente, algo similar concluye Confucio (1975 [*Lún Yü*]) en sus *Analectas*: "[...] si estudiáis sin esforzaros comprender, no obtendréis ningún fruto de vuestro estudio; si, por el contrario, abandonáis el estudio para entregarlos a vuestros pensamientos, corréis el peligro de graves desviaciones" (ii, § 15).

Característico de Hegel es la idea de que el conocimiento no es representación por un sujeto de algo “externo”; la representación por un sujeto de un objeto es a la vez parte integrante del objeto. *La conciencia es no sólo conciencia del objeto, sino también conciencia de sí.* El objeto no es, pues, ni algo “exterior” ni tampoco simple contenido de conciencia. En otros términos, el conocimiento como marcha hacia lo Absoluto requiere una dialéctica del sujeto y del objeto y nunca la reducción del uno al otro. [Énfasis, fuera del original] (Ferrater Mora, 1975, p. 812)

Kant (2011) encontró problemas para establecer los principios para la justificación de la cosa en-sí (noúmeno [νούμενον]) y del mundo en la dialéctica trascendental, porque encontraba en el análisis de los posibles argumentos a favor de dicha postura elementos contradictorios (antinomias) provenientes de la razón pura (A406/B433; A408/B435). Dado que no podemos conocer las cosas en sí mismas, sino tan solo las representaciones que tenemos de ellas, el dualismo sujeto-objeto es algo insuperable. Hegel, por otra parte, procura solucionar dicho problema modificando la lógica misma desde la cual se ha estado operando, proponiendo una lógica dialéctica (el método) que involucre la totalidad de las concepciones y no solo la positiva (afirmativa [el *en-sí*]) que Kant y sus antecesores habían desarrollado (Kreines, 2006, pp. 469-475). Por otra parte, soluciona este clásico dualismo (sujeto-objeto) sobre la realidad resignificando el concepto de “realidad”.

Podría decirse sin vacilar que este es el mayor aporte de Hegel: “Lo que es real [*wirklich*] es racional, lo que es racional es real [*wirklich*]” (2010c, p. 21). De esta afirmación pareciera que Hegel nos está indicando que ser real y ser racional son una misma cosa; empero, esto no es lo que indican estas proposiciones. ¿Qué quieren indicar? Que hay una relación de identidad coextensional entre lo racional y lo real, pero de esto no se sigue que “ser real” y “ser racional” sean predicados iguales intensionalmente. Si intentáramos formalizar esta cita, resultaría algo como esto:  $\forall x \forall y [(Rx \rightarrow Ex) \wedge (Ey \rightarrow Ry)] \rightarrow (x \leftrightarrow y)$ <sup>7</sup>. Como podemos ver en la formalización, la tesis de Hegel afirma que todo lo racional es real y viceversa, pero de esto no se sigue que “ser real” y “ser racional” sean lo mismo, sino que ambos remiten a los mismos objetos, pero de manera distinta. Es decir, no hay algo que sea real y no sea racional y algo que sea racional y no sea real ( $x \leftrightarrow y$ ). Así, pues, para entender esta tesis es necesario

<sup>7</sup> Sean Rx: x es racional y Ex: x es real. Léase: “Para todo x, si ese x es racional, entonces es real; y para todo y, si ese y es real, entonces es racional. Luego, x si, y solo si, y”.

descomponerla en sus dos partes principales: todo lo racional es real y todo lo real es racional.

En primera instancia, que todo lo racional es real no parece generar problemas. A menos que alguien tomase una postura nominalista extrema como la de Ockham (1994, I, c. 44) —según la cual los conceptos universales no añaden nada a la realidad—, generalmente es aceptado que lo racional, por ficticio que sea, también tiene un grado de realidad. Quizás la mejor respuesta a esta postura nominalista la ofrece el mismo René Descartes (2014):

Porque en verdad, ni siquiera los mismos pintores cuando tratan de inventar Sirenas y Sátiro con las formas más inusitadas, pueden asignarles naturalezas totalmente nuevas, sino que únicamente se entremezclan miembros de diversos animales; y si tal vez inventan algo tan nuevo que nada semejante haya sido visto, y que sea así por completo ficticio y falso, es cierto, sin embargo, que al menos los colores con los cuales aquello se compone deben ser verdaderos.

(AT, VII, 19-20)

Así, suponiendo que algo pensado pudiese exceder lo que se da en la existencia, de ello no se sigue que no tenga algún grado de realidad, sino que precisamente esto ya constituye cierta realidad al siempre partir de la existencia misma para luego rebasarla por medio de composiciones nuevas de la imaginación. Más aún, yendo más lejos, lo racional siempre será real por el hecho de que el pensamiento siempre está ligado al yo, como bien lo demostró Fichte (2013, § 1); y, dado que la existencia del yo es una verdad necesaria (Descartes, 2014, AT, VII, 25), toda idea, concepto o representación que tenga ese yo debe siempre tener cierto grado de realidad. Así, pues, es necesario decir que todo lo racional es real.

Por otra parte, que “todo lo real es racional” es quizás el aspecto más difícil de aceptar para diversos autores. ¿Hegel quiere decir que los entes necesitan que sean pensados para que puedan existir, tal como lo aseveraba Berkeley (1995, §§ 3 y 87)? En realidad, no. La solución de Hegel es más compleja: el clásico problema de la realidad (la correspondencia mente-mundo) ha sido abordado por los filósofos modernos a modo de anfibología. ¿Qué significa esto? Que, gracias a la tradición medieval, *realidad* se ha entendido como *existencia* y, por esto, al decir que todo lo real es racional es común asociar esta proposición con todo lo existente es racional. Empero, para Hegel,

*realidad* (*Wirklichkeit*) es distinto de *existencia*. Es esta la razón de la anfibología: hay dos definiciones de *realidad* y su uso indiferenciado es lo que ha generado ambigüedad y pseudoproblemas.

*Realidad* se dice de dos maneras en alemán: como “*existencia*” (*Realität*) y como “*verdad efectiva*” (*Wirklichkeit*). Para Hegel, el uso correcto de “*lo real*” debería reservarse principalmente a la segunda acepción, mientras que para la segunda acepción debería preferirse el uso de *existencia* (*Existenz*) o *ser determinado* (*Dasein*). Pero ¿qué es la *realidad efectiva* para Hegel? Dice él:

La realidad efectiva es la unidad devenida inmediata de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que, en su exteriorización, sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la EXISTENCIA exterior inmediata. (Hegel, 2017, § 142)

¿Qué quiere decir esto? Que la *realidad* se distingue de la *existencia* en cuanto logra rebasarla y contenerle. La *realidad* no solo parte de la *existencia*, sino que también tiene en cuenta el sentido (*fenómeno*, dice él) que hacemos de esta. Realicemos un experimento mental: *x* camina diario a su trabajo y por su camino se encuentra un objeto *y*, solo que *x* nunca se había percatado de la *existencia* de *y*. Un día, *x* se percata de la *existencia* de *y* y gracias a esto *x* logra percibirlo, lo piensa, le otorga un nombre —digamos, árbol— y con ese nombre logra establecer relaciones gramaticales en oraciones con sentido o proferir juicios verdaderos. Además, *x* tiene representaciones del árbol, logra crear arte con dichas representaciones y logra a partir del lenguaje provocar representaciones similares en sus congéneres a partir de las descripciones que *x* hace de *y* (el árbol). Por último, *x* en cierto punto logra desprenderse de las representaciones de *y* cuando al ver más objetos con características similares a *y* logra elaborar el concepto árbol. En este punto, *x* ha logrado el máximo conocimiento que la experiencia con *y* le podía proporcionar: el concepto mismo de árbol ( $\exists y: (Ay)$ ).

Todo el proceso anteriormente descrito constituye lo que Hegel llama *realidad efectiva*. Ciertamente, *y* no necesitaba que *x* lo concibiera y nombrara árbol para existir; su *existencia* era ya algo puesto, algo ya determinado previamente; era *Dasein*<sup>8</sup> (Hegel,

<sup>8</sup> Este concepto es acuñado por Hegel para explicar cómo por medio de las relaciones entre el ser y la nada se genera el devenir, es decir, el “ser determinado” (*Dasein*). *Determinado* no debe entenderse aquí

2011, 45 y ss.). Que lo real sea racional implica que hay un carácter de racionabilidad en la cosa misma, mas no en la existencia de los entes. La existencia es *de facto*, es decir, ya está presupuesta. La realidad efectiva, por otra parte, se genera cuando hay una conciencia —o, mejor, un espíritu— que le dota sentido a esa existencia y la apropiá por medio de representaciones y conceptos<sup>9</sup>. ¿Qué quiere decir esto en el tema de discusión? Que “la cosa en sí” sí tiene un carácter de racionabilidad.

Recordemos que Kant justifica su principio sobre el noúmeno a partir del reconocimiento de límites en la razón pura: “[...] Los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, que finalmente vienen a parar en determinaciones del sentido interno” (Kant, 2011, A101). Pues bien, Hegel tiene en cuenta ese concepto de límite para justificar lo siguiente: lo finito debe estar contenido en lo infinito; pues, de no ser así, lo finito estaría por fuera de lo infinito, y, en ese orden de ideas, lograría rebasarle (lo cual es absurdo por la definición misma de infinito) (Hegel, 2011, 79). Luego, la relación entre lo finito y lo infinito debe ser de pertenencia ( $Fx\in Ix$ ). En ese orden de ideas, ambos se determinan entre sí ( $\leftrightarrow$ ): lo finito a lo infinito en tanto que lo instancia y especifica en un algo específico, delimitado ( $\exists x:(Fx \wedge Ix)$ ); lo infinito a lo finito, en tanto que lo contiene y, por esto, se manifiesta esencialmente en lo finito ( $\forall x(Fx \rightarrow Ix)$ ), puesto que, como ya se dijo, lo finito pertenece a lo infinito.

Si lo finito está contenido en lo infinito, este primero posee la esencia del segundo y, por lo mismo, el concepto que se posee del ser en-sí (el noúmeno) ya posee, al menos alguna parte, correspondencia y pertenencia; puesto en otros términos: en el fenómeno hay pertenencia (limitada) del noúmeno. Con esto se termina pues el problema inicial: la realidad misma no es más que el conocimiento efectivo que se da por la determinación racional del espíritu sobre el ser determinado (*Dasein*) y sus posibles determinaciones racionales (Hegel, 2017, § 82). En este orden de ideas, ciertamente,

como “carente de libertad”, sino como aquello que llamaban los medievales *materia signata* (Aquino, 1963, c. 3). Ser *determinado* significa aquel tipo de existencia que es esta y no otra. Es decir, tiene ya configuradas ciertas leyes físicas, cualidades, extensiones, dimensiones, etc. Hegel utiliza este término para diferenciarlo del *puro ser*, es decir, del *esse qua esse* que, al ser absolutamente indiferenciado e indeterminado, es vacío de contenido lógico (de ahí que afirme que con base en esa vacuidad “el puro ser y la pura nada son una misma cosa”). El ser determinado, por otra parte (la existencia) indica que es este ser con estas y estas cualidades; es ser-ahí (*Dasein*).

9 Es importante recalcar que esta idea tuvo importante eco en Husserl: “Toda realidad [Wirklichkeit] existe por obra de un ‘dar sentido’” (Husserl, 2013, § 55). Igual sucede con Zubirí (1995), quien realiza las distinciones entre “realidad de suyo” (existencia) y “realidad de mí” (realidad, en sentido propio).

los fenómenos no son las cosas mismas, pero sí son ellos en sí mismos cosas. Más aún, es gracias a la síntesis entre los fenómenos y la existencia que se constituye la realidad y, así, la verdad como la correspondencia entre ambos. Por esto, es irrelevante la pregunta por la realidad en sí misma o la verdad como algo intrínseco e inalcanzable por el hombre. La realidad es, pues, racional en tanto es el sentido que le damos a la existencia por medio del fenómeno y del concepto. “Lo que es real puede ser comprendido satisfactoriamente por el pensamiento; así como el pensamiento pertenece al mundo del que la autoconsciencia hace parte” (Burbidge, 1999, p. A101). Luego, tenemos ya afirmados los dos condicionales: todo lo racional es real y todo lo real es racional:  $\forall x \forall y [((Rx \rightarrow Ex) \wedge (Ey \rightarrow Ry)) \rightarrow (x \leftrightarrow y)]$ .

### 1.3. ¿Qué es el Absoluto?

En el Sistema de la ciencia Hegel pretende retomar la metafísica<sup>10</sup> como fundamento de la filosofía o, como diría Aristóteles (2014), la *προτή φιλοσοφία* (filosofía primera: Metafísica) ( $\Gamma$ , 1003a20-33) (Giusti, 1994, pp. 49-53). Para hablar sobre la realidad es necesario validarla primero ontológicamente; y esta no se puede limitar en lo finito: debe pretender ir más allá de la simple certeza sensorial por medio de la reflexión que la razón dé sobre de sí misma y del mundo en que está inmersa (Hegel, 2010a). Por esto, Hegel reconoce que la misión de la filosofía —y, en especial, de la metafísica— es el estudio de lo absoluto, ya que es este el fundamento ontológico de la realidad misma: el todo en su conjunto (es decir, la síntesis) es la razón de ser de las partes, así como también las partes constituyen al todo y son el substrato último al cual se puede llegar de este todo. Por esto, el fin de su metafísica consiste en investigar al absoluto, no solo como resultado, sino también como síntesis, como proceso (*Aufhebung*).

*Absoluto* es un concepto clave en la filosofía de Hegel. *Absoluto* es un constructo latino entre *ab* y *solvare*, donde *solvare* significa “liberar, ser independiente, disolver, apartar” [voz *sollo*] (Lewis, Short & Freund, 1956) y la preposición *ab* se usa

<sup>10</sup> Hay que aclarar que para Hegel la metafísica no ha de entenderse como un estudio de lo trascendente, sino, en término último, el estudio de las ideas que, como síntesis, refiere a la esencia (leyes, principios, *λόγος*) de las cosas por medio de las representaciones que tenemos de ella; de ahí que coincida con la lógica especulativa o lógica de conceptos (cfr. Hegel, 2017, §§ 9, 24; pp. 26-36). Este idealismo no es solipsista, puesto que reconoce que el concepto tiene un compromiso y estatuto ontológico (como ley natural o como referente mental); sin embargo, tras las críticas kantianas, tampoco persigue a la esencia de las cosas sin tener en cuenta que solo podemos acceder a ellas por medio de nuestros propios conceptos (Álvarez, 1982, pp. 40-42).

para remarcar el énfasis de tal independencia. *Absoluto*, en este orden de ideas, es lo independiente, aquello que es por sí mismo (*καθ' αὐτό*), o, lo que es sin más; es decir, es lo universal, abarcativo y completo. El *Absoluto*, según Ferrater Mora (1975), “[...] ha sido ha sido identificado con ‘lo separado o desligado de cualquier otra cosa’ [...]. La expresión ‘lo Absoluto’ se ha opuesto, pues, con frecuencia a las expresiones ‘lo dependiente’, ‘lo condicionado’, ‘lo relativo’” [voz *absoluto*] (p. 33). Empero, la definición de Hegel es distinta: el *absoluto* es el horizonte de la totalidad que no es distinto de lo relativo o particular, sino que lo particular es contenido y superado por lo universal.

En su ideal sistemático, Hegel pretende el horizonte de la totalidad. En ese horizonte la conciencia se completa en un saber absoluto; es “[...] ese nuevo horizonte donde sujeto y objeto han llegado a identificarse. Porque mientras esa dualidad subsista, resulta imposible lograr absoluta certeza sobre la adecuación del saber a su objeto” (Díaz, 1998, pp. 195-196). No obstante, Hegel no ve esa totalidad como algo distanciado del ser humano y de la existencia; es decir, como algo absolutamente independiente y distinto de lo relativo, de lo dependiente. Dice él:

Cuando el pensamiento permanece en la *universalidad* de las ideas (como ocurre necesariamente en las primeras filosofías, p. e. en el caso del *ser* de la escuela eleática, o del devenir de Heráclito, etc.) se le reprocha justificadamente su *formalismo*, y puede suceder incluso que filosofías más desarrolladas capten solamente los principios o determinaciones abstractas y, al tratar de lo particular, repitan monótonamente lo mismo. [...] Respecto de la primera universalidad abstracta del pensamiento, tiene un sentido auténtico fundamental decir que el *desarrollo* [*Entwicklung*] de la filosofía hay que agradecerlo a la experiencia. (2017, § 12)

Generalmente se ha asociado la idea de que el *absoluto* en Hegel es Dios; empero, su sentido es más amplio. Mientras en la definición clásica se asocia a Dios la condición de *absoluto* por ser algo independiente, libre, incondicionado, etc., en contraposición al ente o criatura (que es dependiente, relativa, etc.), Hegel asume al *absoluto* como espíritu; es decir, como la totalidad de lo humano que es capaz de salir de sí y unificarse con los otros y con el mundo para realizar una síntesis omniabarcante de todas las relaciones del espíritu consigo mismo y con lo otro. En este orden de ideas, el espíritu se desarrolla como *absoluto* cuando ha superado todos sus posibles límites

y ha alcanzado todas sus determinaciones<sup>11</sup> (*Bestimmungen*) posibles; en este estado ha alcanzado su completud, es espíritu absoluto.

En la concepción tradicional del absoluto como Dios trascendente hay una radical diferenciación de este respecto a la criatura (Aquinatis, 1951, p. [st], I, q. 3, a. 8, sol). Dentro de esta concepción, él no pertenece a ningún género (I, q. 3, a. 7), es simple (Aquinatis, 1951, p. 120), es el Uno (Plotino, 2011, capítulo vi, sección 1, 9). Así, Dios es, como diría Leibniz, una protomónada cuya potencia es infinita e ilimitada y su acto creador solo es limitado por la receptividad de dicho acto, es decir, por la esencia limitada de la criatura (Leibniz, 1982, § 48). En síntesis, esta perspectiva trascendente de Dios se caracteriza por ser radicalmente dualista: hay un inmenso (absoluto) vacío entre Dios y el hombre<sup>12</sup>.

Por otra parte, Hegel rompe esta clásica dualidad y esto se puede evidenciar por dos vías: (1) Hegel se propone elevar al hombre (entendido como espíritu colectivo) al máximo grado de realidad por medio de la reflexión. Así lo explica Díaz (1998): “En otras palabras, cuando se piensa en el contexto del proceso en el cual consiste la totalidad, y aquello que se piensa es comprendido como momento de ese único proceso, se está en la verdad” (p. 188). Así, para Hegel, la realidad (entendida como la identidad sujeto-objeto) se alcanza por las sucesivas reflexiones que la razón hace sobre sí misma y las otras conciencias (en sí, para otro), sobre el mundo (para sí) y de todo junto (también llamado, *espíritu absoluto*). Esta elevación del espíritu humano a tan altos umbrales Díaz (1998) la denomina: “La suplantación definitiva del Dios trascendente” (p. 204).

11 Otro concepto clave en Hegel es el de determinación. Inicialmente, este concepto es utilizado para referirse a la existencia en tanto es esta y no otra. Posteriormente, con este concepto se quiere dar cuenta de las sucesivas o posibles afirmaciones que hace el objeto sobre el sujeto (y viceversa), del sujeto sobre sí mismo y los demás sujetos (y viceversa) y de la síntesis de todo lo anterior. Este concepto tiene un carácter similar al de *signación* usado por los medievales para referirse a las formas substanciales y se aleja de la concepción clásica de *determinado* como lo opuesto a *libre* en el debate clásico referido a la existencia o no de un destino del mundo y de las personas.

12 Si bien Hegel tiene en cuenta esta tradición; en especial, a la teoría tomista (Silveira y Rosa, 2015, pp. 6-15), es importante recalcar que el plano en el que se posiciona Hegel es el de un idealismo absoluto que parte de una concepción trascendental de la realidad. La ruptura de este dualismo, como veremos a continuación, es ejemplo de ello. Esto, como lo indica Ferreiro (2012), se puede evidenciar en sus objeciones a los contrarargumentos de Kant sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios.

Por otra parte, también está la transformación del concepto de *Dios* como absoluto viviente, encarnado (*Biblia de Jerusalén*, Jn., 1:14) y que muere por el hombre. Así, el Absoluto es humanizado, es real y, por esto —antes que se concebido como un motor inmóvil— para Hegel, él está en constante devenir. Así, tampoco el Absoluto es algo inalcanzable ni absolutamente estático, sino que es perpetuamente cambiante y se le puede alcanzar por medio de la reflexión racional:

No hay en Hegel ninguna idea eterna de la Divinidad, de la Naturaleza ni del espíritu, ninguna noción estable del Derecho; todo está en perpetuo flujo y reflujo, como en la doctrina de Heráclito. Sólo una cosa permanece: el movimiento mismo; es decir, la fuerza, que es el movimiento *in potentia*. (Zozaya, 1915, p. 17)

Tal vez, sintetizando ambas lecturas, la solución podría ser: tanto en la elevación del espíritu al Absoluto como en la encarnación y humanización de Dios parece alcanzarse un nivel de identidad entre el espíritu y Dios. Quizás, vale recordar esta cita de Boecio: “Y a la manera en que el justo llega a serlo por la adquisición de la justicia y el sabio lo es porque adquirió la sabiduría, el que alcanza la divinidad se convierte en Dios” (Boecio, 1973, capítulo III, prosa 10, § 24). ¿Que Dios sea humanizado y alcanzable por el hombre quiere decir que él es el hombre mismo? No. Hegel no comete el error de reducir la infinitud de Dios, pues, como se mencionó anteriormente, él reconoce la distinción intensional (pero no extensional) de lo infinito respecto de lo finito; es decir, claramente, Hegel no sostiene que Dios sea finito. Lo que Hegel sostiene es que esa finitud del hombre se puede superar por medio de la razón, y es gracias a ella que se puede establecer ese puente entre Dios y el hombre. Dice Hegel (2017):

Así, el conocimiento de Dios, como de todo suprasensible, en general, contiene esencialmente una elevación sobre la aprehensión sensible o intuición; contiene, por consiguiente, una relación negativa respecto a ésta; pero en dicha relación se da juntamente la mediación. (§ 12)

Como el Absoluto es Dios, la realidad tiene una significación racional (puesto que el absoluto es la totalidad de la síntesis entre lo real y lo racional como determinación superada); corresponde al λόγος, al más alto nivel de abstracción de lo otro como lo propio. La idea se exterioriza; lo mismo [*Self*] busca salir de sí y volverse lo otro: la

naturaleza es expresión de lo divino. Hegel entiende lo absoluto como la idea, que es en Platón lo universal (2013) y en Kant (2011) lo incondicionado:

El espíritu absoluto es identidad, que es en tanto eternamente en sí, cuanto debe tornar y es tornada en sí; es la única y universal sustancia como sustancia espiritual; la división (el juicio) en sí y en un saber, para el cual ella es como la substancia. (Hegel, 2017, § 554)

Ahora bien, el Absoluto se presenta en dos niveles ónticos (Jiménez, 2009, p. 84): la naturaleza y el espíritu. Ambos no son consistentes ontológicamente; en especial, no lo es la naturaleza<sup>13</sup>, pues esta es la expresión más primigenia del devenir (Hegel, 2017, §§ 247-251). Es el infinito contenido a lo finito en su devenir constante. Dado que la naturaleza permanece en un constante y perfecto devenir, ella es manifestación del Absoluto. Esta idea está, probablemente, influenciada por la idea de Heráclito (1981) de que el Λόγος (*logos*) es el principio ordenador de los contrarios (Heráclito, DK, 22 A 8; B 1, 2, etc.).

Por otra parte, la razón es la facultad que le permite al hombre alejarse de sí para estudiarse y conocerse; es gracias a esta que se puede pensar al hombre como espíritu: "La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto que es ella" (Hegel, 2010a, 238). Como se dijo en un inicio, la pretensión de Hegel es analizar cómo el espíritu humano llega a ser todo lo que su potencia le permite: el espíritu absoluto. Así, pues, podemos concluir la respuesta a la pregunta de este acápite así: el Absoluto puede entenderse en dos sentidos complementarios. Primero, como Dios en tanto ser autosuficiente y perfecto; y, segundo, como la relación entre este Dios con su criatura: o bien como manifestación del orden dialéctico en la naturaleza, o bien como la identidad que se da entre el espíritu colectivo humano con Dios a partir de la reflexión racional. En este orden de ideas, el estudio del absoluto es trascendental: es el estudio de la síntesis entre lo finito e infinito a partir de la idea. Se estudia lo ilimitado a partir de los principios o manifestaciones que este realiza parcialmente en lo limitado (Hernández y Baracaldo, 2018, p. 340, n. 15).

13 La explicación de esto la da Hegel en la "Doctrina del ser" de la *Ciencia de la lógica*. El argumento radica en que Hegel reconoce que la causa de que haya un ser determinado (*Dasein*) está en el devenir que se produce entre el ser y la nada por la determinación que genera la segunda sobre la primera (2011, 45 y ss.).

## 2. El método

Ahora bien, Hegel concibe él método como "la forma como el absoluto se construye" (Díaz, 2015). Es preciso aclarar en este punto que el pensamiento, según su criterio, debe ser lógico; o sea, debe encadenarse un conjunto de conceptos en su vida orgánica, que no se imponga ante la naturaleza y quiera acomodarla a esta, sino mirarla desde su modo de ser; es decir, no debe estatizarla, sino que el concepto debe lograr capturar esa dialecticidad propia de la naturaleza (Hegel, 2011). Por ello, la lógica de Hegel no es formalista, sino ontológica. Por ello, para él es lícita la identidad  $A = \sim A$ <sup>14</sup>, ya que es el λόγος (*logos*) quien debe adecuar su lógica al devenir y no al revés.

### 2.1. El método: la concepción de Hegel de la dialéctica

Hegel, a pesar de concordar con Heráclito en la idea de devenir, hace algunas alteraciones a la διαλεκτική (dialéctica) del éfeso en términos de sistematicidad; no obstante, al igual que este (Heráclito), Hegel considera que la tensión no se da entre el ser con el ser mismo (puesto que lógicamente sería una imposible), sino que la tensión es entre el ser y el no ser (la nada) (Hegel, 2011, p. 45): "La unidad del ser y la nada están en devenir" (Díaz, 2015). Además, el devenir debe tener unos determinados momentos: una afirmación (ser), una negación (la nada como determinación superada de la afirmación) y una afirmación de la afirmación y la negación (devenir), pero que no se toma como un estado de resuelto, sino de movimiento en-sí y para-sí en búsqueda de totalidad dinámica (el Absoluto).

### 2.2. El devenir constante y sus momentos

A diferencia del sistema kantiano, el sistema hegeliano sí reconoce que "la realidad no es consistente ontológicamente, es decir, está en constante devenir" (Díaz, 2015).

14 Si bien Hegel (2011) sostiene de manera explícita esa violación al principio de no contradicción (p. 265), una posible salida a esta contradicción podría darse sustituyendo la relación de identidad por una de bicondicionalidad modal; es decir, de identidad extensional modal, mas no intensional. La tesis que Hegel intenta defender es que las cosas y conceptos solo son posibles a partir de su contrario. Por ejemplo, la dialéctica en los conceptos se evidencia en que todo juicio siempre afirma algo («la mesa es blanca» [ $\exists x:(Mx \wedge Bx)$ ]) y a la vez niega su opuesto (la mesa no es gris, ni azul... [ $\exists x:(Mx \wedge \sim Gx) \vee (Mx \wedge \sim Az)$ ]). En ese orden de ideas, todo predicado es posible si y solo si es posible su contrario:  $\Diamond P \leftrightarrow \Diamond \sim P$ . Es decir, el significado de todo concepto solo es posible a partir de su contrario. Esta tesis, por ejemplo, también fue defendida poco tiempo después por Peirce (1992 , EP1, p. 7), en el cual Hegel tuvo una considerable influencia metodológica y conceptual (Stern, 2009, pp. 209-344).

Como el ser y el no-ser están en constante contraposición y, además, el hombre hace parte de ese ser (y a la vez lo transforma), el espíritu es a su vez reflejo y elemento constituyente de la realidad. Reuniendo lo anterior, se reafirma el aforismo clave de su filosofía: “Lo que es real [*wirklich*] es racional, lo que es racional es real [*wirklich*]” (2017, § 6). El hombre, al ser sujeto racional, es el único capaz de alcanzar los tres grados del conocimiento o del desarrollo del espíritu (*Geist*) por medio de la afirmación de sí (*Self*) hacia el único saber que abarca la totalidad: el Absoluto.

El método (la dialéctica) se presenta tanto en el conjunto del sistema como en cada uno de los peldaños que este posee. Esto tiene una explicación: es el devenir mismo. Son tres los momentos a tener en cuenta en la dialéctica. (1) El en-sí, o sea: una fijación de una determinación, una afirmación de sí. (2) La negación de esa determinación como autodeterminación, es el momento de alteración; es nihilista-corrosivo y, además, involucra a lo afirmado en su esencia negativa. Y (3) el conocimiento racional superador (*Aufhenbung*) que hace un despliegue de estos dos anteriores en un reencuentro como la unidad superior: el Absoluto en devenir. En gran medida, lo anteriormente mencionado es una especie de refracción respecto al sistema; es el cómo se comporta este último. Por esto, al igual que como en el sistema, cada parte tiene su razón de ser. En el método cada momento debe ser claro y tiene un significado propio.

### 2.3. Los momentos del espíritu

En Hegel, el espíritu se supera (*Aufhenbung*) en tres momentos: la determinación del propio pensamiento, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu (Hegel, *WdL*, I, 265).

El primer momento es el del pensamiento (espíritu subjetivo [en-sí]); es la constitución básica donde el espíritu se afirma en tanto que es. Para avanzar en este punto, presenta su propia constitución dialéctica: ser, esencia y concepto. Inicialmente, el ser se me presenta en tanto que es. Yo, en mi necesidad de conocer al “ser en tanto que ser” (*esse qua esse/τὸ ὃν οὐ τὸ ὃν*), creo categorías que se adecúen o correspondan a la naturaleza dialéctica de este; no obstante, estas categorías entran en conflicto en su relación con la realidad dialéctica de las cosas —crítica que Hegel le hace a Kant—. Ahí se presentan las esencialidades de la reflexión, y como síntesis de estas dos “fases” surge la unión y superación de estas dos: el concepto propio.

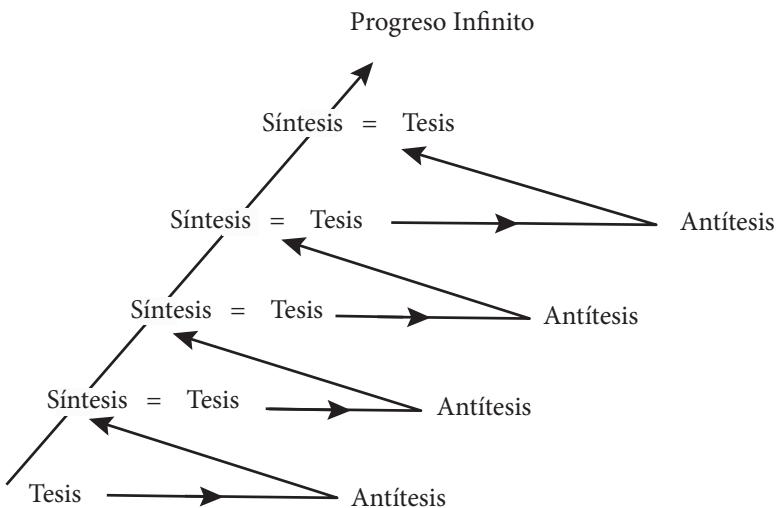
El segundo momento es la filosofía de la naturaleza (espíritu objetivo [para-sí]), la exteriorización de la idea: lo “siempre mismo” busca salir de sí y volverse lo otro. Es el concepto la alienación de la idea. La naturaleza no se piensa a sí misma (a diferencia de la filosofía de Schelling [2005]); solo se nos presenta para que el espíritu pueda desarrollarse y preguntarse cómo se forma el tiempo, el espacio, los cuerpos, etc.; en otras palabras: la vida. Este viene a ser precisamente su límite.

El tercer momento es la filosofía del espíritu (espíritu absoluto [en-sí y para-sí]). El hombre reconoce su constitución en la historia, su ser. En este orden de ideas, logra reconocerse, no solo como individuo, sino también como colectivo; como una conciencia colectiva en tanto que este (el individuo) es el resultado de las determinaciones de la sociedad en él —sobre todo, por medio de la educación— y de él sobre sí mismo. Además, este reconocimiento no solo es sobre el estado actual, sino como todo un proceso de desarrollo activo que se sintetiza en ese estado presente.

Lo único que se hace patente en la historia universal es el modo progresivo como el espíritu universal llega a una conciencia y a una voluntad de verdad. Al comienzo, ambas no hacen en él más que alborear; el espíritu consigue, luego, momentos importantes, para alcanzar, al fin, la plenitud de conciencia.  
(Hegel, 2010b, p. 367)

En síntesis, cada momento constituye en sí una manifestación del método dialéctico y todos los momentos sintetizados constituyen otro método mayor, y así sucesivamente hasta llegar al Absoluto. En las explicaciones tradicionales se suele reducir el método dialéctico a una simple relación espiral lineal entre tesis, antítesis y síntesis (que, de hecho, pertenece más al sistema de Fichte, 2013; no de Hegel), que es graficada así (véase esquema 1):

**Esquema 1.** Relación lineal atribuida a la dialéctica hegeliana.



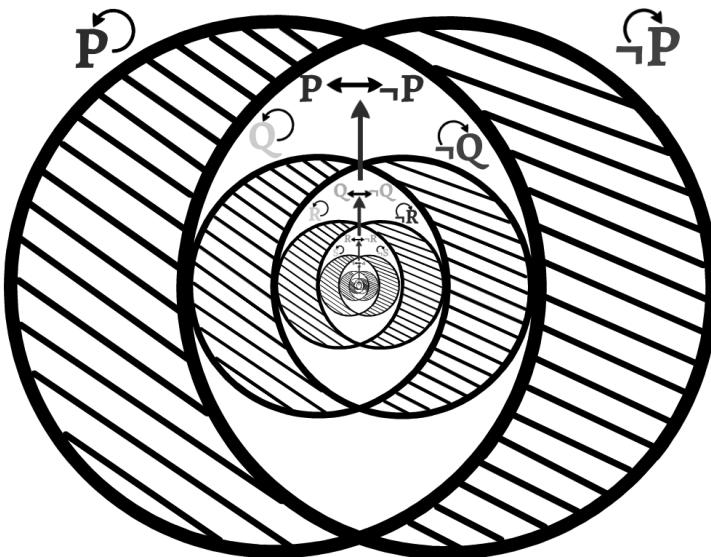
Fuente: Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu* (p. 306). Barcelona: Paidós.

Ahora bien, la relación entre los momentos parece ser más compleja que esto. ¿Por qué? Porque los momentos no son independientes entre sí, sino que ambos se relacionan bicondicionalmente ( $P \Leftrightarrow \sim P$ ), porque, como se dijo anteriormente, para Hegel todos los elementos (del método y el sistema) son en sí mismos, pero también en cuanto se relacionan con los demás. No hay ningún elemento aislado o independiente de los demás, aunque sí es posible pensarlos por sí mismos como un punto de partida. Dado que hay una relación de bicondicionalidad entre los elementos, la relación entre los momentos es necesaria. Esto implica que también la relación bicondicional entre el todo y la parte sea necesaria, lo que lleva Hegel a proponer una relación de momentos que constituyen momentos más grandes con las mismas cualidades metódicas ( $((\Phi \rightarrow \Psi) \wedge (\Psi \rightarrow \Phi)) \rightarrow (\Phi \leftrightarrow \Psi)$ ). Así lo explica Leisegang, en palabras de Ferrater Mora (1975):

Cada serie de tríadas dialécticas puede considerarse como encerrada en un círculo. Este círculo, con su triada dialéctica, se combina con otros dos círculos de otras tantas tríadas dialécticas para formar parte de otro círculo, el cual se combina con otros dos conteniendo otras tantas tríadas dialécticas. [voz *perfilosofía*] (p. 398)

Esta interpretación parece ser la más adecuada para expresar dicha dialéctica. Empero, valdría aclarar que las tríadas no constituirían tres círculos, sino que el tercer momento (la síntesis) sería la intersección entre ambos. A partir del siguiente gráfico (véase esquema 2) puede explicar, *grosso modo*, dicha dialéctica incorporando la relación bicondicional ya explicada:

**Esquema 2.** Sistema y métodos integrados dialécticamente por teoría de conjuntos.



Fuente: elaboración propia.

Así, la relación lógica entre los contrarios estaría más cercana de esta formalización: “...{[(R↔¬R<sup>15</sup>)→(Q↔¬Q)]→(P↔¬P)}...”, donde cada proposición atómica depende de sí misma ( $P \rightarrow P$ )  $\wedge$  ( $\neg P \rightarrow \neg P$ ) (el “en-sí” y “para-sí”). Posteriormente, ambos conjuntos unidos constituirían un momento (cada uno télico por sí y antitético del otro) y la proposición molecular sería la síntesis de las dos anteriores, que, a su vez, podría

15 Téngase en cuenta que cada relación bicondicional representa, a su vez, a uno de los típicos dualismos de la metafísica clásica (sujeto-existencia, realidad-existencia, real-aparente, etc.). Además, cada concepto afirmativo o negativo ( $P/\sim P$ ) es, a su vez síntesis de representaciones, experiencias o percepciones; o bien, de otros conceptos. La línea gris representa la ascensión o superación (*Aufhebung*) de una síntesis (o bicondicionalidad) a otra.

considerarse como una nueva proposición atómica de una molecular más grande, y así sucesivamente. Todavía más, cada síntesis (*v. gr.*: ‘ $Q \leftrightarrow \neg Q$ ’)<sup>16</sup> está contenida en la intersección entre las dos fórmulas atómicas ( $P \cap \neg P$ ), donde la diferencia entre ambos conjuntos es vacía: . El reto del método (las flechas verticales) consiste, pues, en lograr transitar desde la esfera (intersección) más pequeña (la existencia, como síntesis del puro ser y la pura nada) hasta la más amplia (el Absoluto) por medio de la reflexión de la razón. El tránsito de una esfera menor a una mayor es lo que Hegel denomina *Aufhebung* (compensación o superación de la dualidad). De esta manera, pues, se relacionan sistema y método por medio de la dialéctica, entendida como la ascensión de una relación bicondicional a otra más abarcativa.

### 3. Conclusión

Una vez expuesto el sistema y el método surge la pregunta: ¿qué aporta todo esto a la filosofía? La respuesta derivada de la anterior exposición es: una visión de hombre completa en tanto que es —bien sea en su aspecto natural como espiritual— en disposición de sí mismo. Hegel tenía en cuenta que lo que iba a hacer era una filosofía descriptiva del hombre en cuanto tal (recordemos que él ve la filosofía como ciencia del espíritu).

Es bien conocido hoy día que muchos autores le han criticado y que dichas críticas no son insensatas del todo, pero es preciso exigirles algunos matices: a las políticas (1) y estéticas (2), como se remarcó en la exposición del sistema, se le exige que para Hegel ningún elemento puede explicarse sin el otro; ambos se explican y son en virtud de su contraparte. Igual sucede con la relación individuo-Estado o naturaleza-arte. Del hecho de que se tome a uno u otro como partida no se sigue que no sean necesarios; más aún, la superación no ha de entenderse como una relación lineal (como si  $\neg P$  superara a  $P$ ), sino de elevación de un bicondicional a otro. A la crítica histórica (3), ciertamente, se le admite que esos rasgos sí se encuentran en el sistema de Hegel (como en muchos modernos). Quizás, la falta de conocimiento y las pocas

<sup>16</sup> Es preciso recordar aquí que ‘ $P \leftrightarrow \neg P$ ’ no implica necesariamente una violación al principio de no contradicción, pues, como lo indica Aristóteles (2014): “Es imposible que lo mismo se dé y no se dé a la vez en *el mismo sentido*” [las cursivas son mías] ( $\Gamma$ , 1005b19-20). En primer lugar, ‘ $P \rightarrow \neg P$ ’ y ‘ $\neg P \rightarrow P$ ’ son sentidos distintos, como se ve en los ejemplos. En segundo, ‘ $\forall x(Px \leftrightarrow \neg Px)$ ’ no es equivalente a ‘ $\exists x(Px \wedge \neg Px)$ ’ porque la primera proposición molecular no tiene compromiso existencial; además, la relación entre ‘ $Px$ ’ y ‘ $\neg Px$ ’ puede ser sencillamente hipotética y traducible en términos modales ‘ $\forall x(\Diamond Px \leftrightarrow \Diamond \neg Px)$ ’, donde, efectivamente, no hay contradicción alguna.

traducciones de los textos orientales y de los códices fueran un factor de ello. Al menos así lo afirma Tola (2010) en relación a la filosofía de la India (p. 82). A la crítica antropológica (4), verdaderamente, se le reconoce el racionalismo de Hegel puede sonar a muchos algo exagerado, pero no lo es tanto si tenemos en cuenta que razón (*Vernunft*) no es reducible para Hegel a intelecto (*Verstand*/voūç). Que lo afectivo sea racional no implica que todo sea lógico o formalizable, sino que se dice que es racionalidad en virtud de una relación dialéctica de afirmación del mundo sobre esa conciencia (*x me causa temor*) y de una conciencia de sí mismo (*yo siento temor*). Y a la lógico-epistemológica (analítica) (5), indiscutiblemente, se le concede que defender una teoría sustentada en contradicciones suena para muchos —me incluyo también— en una imprudencia formal. Empero, hay que tener en cuenta dos cosas: (1) Si Hegel intenta sostener una postura dialéctica no es por su interés en violar la lógica formal, sino porque para él es primordial el poder de la lógica para expresar la naturaleza. Las reglas puramente formales niegan, ocultan y privan a las teorías de poder expresar las múltiples relaciones entre los elementos por enfocarse en uno solo (como sucedía con Kant al reducir la relación sujeto-objeto a un cuasi solipsismo). Y (2) si se intentan comprender ese afán de Hegel y cuál era la razón por la cual se vio abocado a defender tal postura, es posible ver que dichas preocupaciones se pueden solventar fácilmente con una modificación de ' $P = \neg P$ ' por ' $\Diamond P \leftrightarrow \Diamond \neg P$ ', y el sentido de la obra de Hegel sería el mismo sin necesidad de violar el principio de no contradicción. Claro está, los avances en la lógica no eran para su época tantos como los actuales y es muy probable que ello lo llevara a tener una mala valoración de su obra, sistema y método (algo muy común en la historia de la filosofía). Es evidente que todas estas respuestas no están en las obras de Hegel de manera explícita, pero sí es cierto que una vez decantados esos errores, a partir de las herramientas que nos proporcionan los estudios contemporáneos podríamos rescatar dicho sistema y proyecto para depurarlo de esas imperfecciones.

Ahora bien, decir que el sistema no tiene vigencia es precisamente una contradicción con la realidad, pues: (1) esa urgencia de criticar y citar a Hegel por parte de los filósofos analíticos y continentales denota la importancia y vigencia misma de su filosofía; y (2) es Hegel precisamente quien rompe con la forma tradicional de ver y hacer filosofía: abre el paso al pensamiento contemporáneo al resignificar el concepto de *realidad* como algo semántico y no simplemente ontológico, y al introducir el valor de la historia como elemento esencial del pensamiento y desarrollo humano.

Aunque se reconoce que el sistema no es perfecto y puede tener sus fallas formales (como, por ejemplo, fundamentarse en la contradicción como principio lógico y metafísico), también debe reconocerse que este sistema sí es punto de reflexión y crítica constante para que otros sistemas filosóficos puedan surgir y evitar errores pasados; como dice Jacques D'Hondt (2002): “Hegel no deja de resucitar. No será fácil abarcarlo del todo. Un hombre no se encierra para siempre en un dibujo, en un relato en una tumba. Hegel lo sabía más que nadie. En sus imágenes lo dio a entender” (p. 382).

## Referencias

- Adorno, T. W. (1983). *Teoría estética* (Fernando Riaza, trad.). Barcelona: Orbis.
- Aquinatis, T. (1951). *Summa theologiae. Pars I.* MADRID: BAC.
- Aquino de, T. (1963). *El ente y la esencia* (Manuel Fuentes Benot, trad.). Buenos Aires: Aguilar.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu* (R. Montoro y F. Vallespin, trad.). Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (2014). Τὸν μετὰ τὰ φυσικά. En *Metafísica* (Valentín García Yebra, trad.) (pp.1-790). Madrid: Gredos.
- Berkeley, G. (1995). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Carlos Mellizo, trad.). Barcelona: Altaya.
- Boecio. (1973). *La consolación de la filosofía* (Pablo Masa, trad.). Buenos Aires: Aguilar.
- Burbidge, J. (1999). Hegel's conception of logic. En F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel* (pp. 86-101). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carnap, R. (2009). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje* (Nicolás Molina, trad.). México, D. F.: UNAM.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera* (Jorge Aurelio Díaz, trad.) (1<sup>a</sup> ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- D'Hont, J. (2002). *Hegel* (Carlos Pujol, trad.). Buenos Aires: Tusquets.

- Díaz, J. A. (1998). La concepción metafísica de Hegel. En J. Gracia, *Concepciones de la metafísica* (pp. 187-208). Madrid: Trotta.
- Díaz, J. A. (27 de abril de 2015). Movimiento reflexivo del deseo de reconocimiento: una interpretación de la independencia o sujeción de la autoconciencia. *Hegel y la Fenomenología del Espíritu*.
- Ferrater Mora, J. (1975). *Diccionario de filosofía Tomos 1 y 2*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ferreiro, H. (2012). El argumento ontológico y la muerte de la metafísica: dos visiones complementarias – Kant y Hegel. *Veritas*, 57(3), 99-120. Recuperado de: <https://philarchive.org/archive/FEREAO>
- Fichte, J. G. (2013). *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*. En F. Oncina Coves (ed.), *Obra completa*. Madrid: Gredos.
- Giusti, M. (1994). Raíces metafísicas de la Lógica de Hegel. *Areté*, 6(1), 49-59. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/5140>
- Hegel, G. W. F. (2010a). *Fenomenología del espíritu* (Antonio Gómez Ramos, trad.). Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (2010b). Lecciones de la filosofía de la historia (Josep María Quintana, trad.). En V. Rühle (ed.), *Obras completas 2: Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia*. Madrid: Gredos.
- Hegel, G. W. F. (2010c). Líneas fundamentales de la filosofía del derecho (Mª del Carmen Paredes, trad.). En V. Rühle (ed.), *Obras completas 2: Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia*. Madrid: Gredos.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. Tomo 1* (Félix Duque, trad.). Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Ciencia de la lógica* (Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo, trads.). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Ramón Vals Plana, trad.). Madrid: Abada.

- Heidegger, M. (2014). *¿Qué es la metafísica?* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.). Madrid: Alianza.
- Heráclito. (1981). Testimonios y fragmentos. En C. Eggers Lan y V. E. Juliá (eds.), *Los filósofos presocráticos. Tomos 1, 2 y 3* (pp. 211-150). Madrid: Gredos.
- Hernández, J. C. y Baracaldo, C. A. (2018). Antecedentes metafísicos del concepto *ser* de Sartre. *Universitas philosophica*, 35(71), 323-349. doi: 10.11144/Javeriana. uph35-71.amss
- Hernández, J. C. y Pérez, J. (2018). Choque de paradigmas: análisis a las prohibiciones de Tamburini y Retz a diversas tesis modernas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 47-76. doi: <http://www.doi.org/10.15332/25005375.5050>
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I: Idea general a la fenomenología pura. Tomo I* (José Gaos, trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hyton, P. (1999). Hegel and analytic philosophy. En F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel* (pp. 445-487). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jiménez Redondo, M. (2009). Introducción. En G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Manuel Jiménez Redondo, trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura* (Mario Caimi, trad.). México, D. F.: Fondo de la Cultura Económica.
- Kreines, J. (2006). Hegel's Metaphysics: Changing the Debate. *Philosophy Compass*, 1(5). 466-480. doi: 10.1111/j.1747-9991.2006.00033.x
- Lewis C. T., Short, C. y Freund, W. (1956). *Latin Dictionary by Lewis & Short, Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Drevisio>
- Lydell, H. G. y Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*. Clarendon: Oxford University Press. Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>

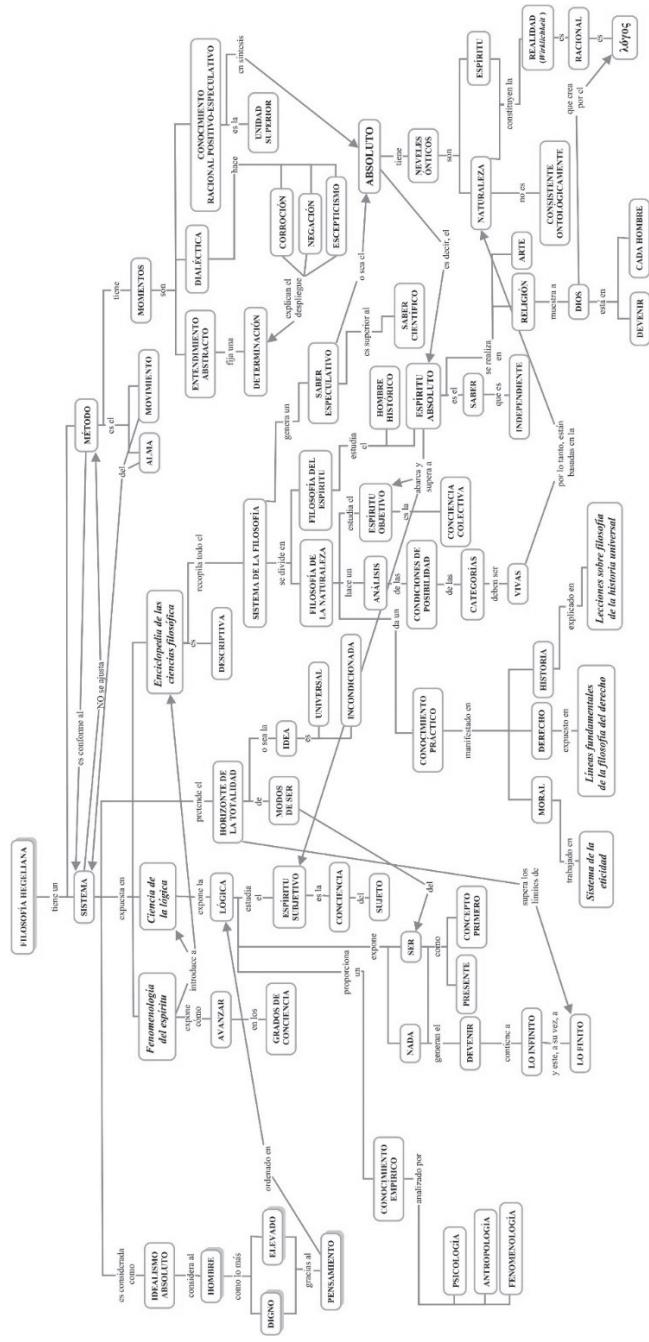
- Marx, K. (2012). *Textos selectos: Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha.* Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder* (Aníbal Broufe, trad.). Madrid: EDAF.
- Ockham de, G. (1994). *Suma de lógica* (Alfonso Flórez Flórez, trad.). Bogotá: Norma.
- Peirce, C. S. (1992) *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writtings. Volume 1 (1867-1893)*. N. Houser y C. Kloesel (eds.), Bloomington: Indiana University Press.
- Platón. (2013). Sofista. En *Diálogos: Crítón. Gorgias. Menón. Fedro. Sofista. Político. Cartas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Plotino. (2011). *Enéadas* (Jesús Igal, trad.). Madrid: Gredos.
- Rühle, V. (2010). G.W. F. Hegel, la transformación de la metafísica. En V. Rühle (ed.), *Obras completas 1* (pp. xi-cxviii). Madrid: Gredos.
- Russell, B. (1964). *La sabiduría de Occidente* (Juan García Puente, trad.). Buenos Aires: Aguilar.
- Russell, B. (1966). Sobre la denotación (Javier Muguerza, trad.). En *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901-1950)* (pp. 51-74). Madrid: Taurus.
- Schelling von, F. W. J. (2005). *Sistema del idealismo trascendental* (Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López, trads.). Madrid: Anthropos.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación* (Roberto R. Aramayo, trad.). México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Silveira da, C. F. y Rosa da, T. (2015). Metafísica e ideia – a originalidade da concepção tomista em confronto com Spinoza e Hegel. *Synesis*, 7(2), 1-17. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6356679.pdf>
- Stern, R. (2009). *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Suares, P. (2011). *The Kyoto School's Takeover of Hegel: Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*. United Kingdom: Lexington Books.
- Tola, F. y Dragonneti, C. (2010). *La filosofía de la India*. Barcelona: Kairós.

- Waibl, E., y Herdina, P. (1997). *Wörterbuch philosophischer Fachbegriffe Englisch*. Münschen: K. G. Saur Verlag.
- Zozaya, A. (1915). *La guerra de las ideas*. Madrid: Sociedad general española de librería diarios, revistas y publicaciones, S. A.
- Zubirí, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.

Anexo 1



### **Esquema 3. Mapa conceptual de la filosofía hegeliana.**



Fuente: elaboración propia.

# Notas de Facultad



# Pensar América Latina

## **Coloquio de Estudiantes de la Maestría en Filosofía Latinoamericana Jaime Rubio Ángulo**

Recapitulación del sábado 7 de diciembre,  
con motivo del X Coloquio

Estatuido en el 2015, año del cincuentenario de la restitución de la Universidad Santo Tomás en Colombia, el Coloquio Filosófico Jaime Rubio Angulo es el encuentro institucional en el que los estudiantes de la maestría en Filosofía Latinoamericana (**MFL**) de la USTA someten a la comunidad académica los avances de sus trabajos de grado.

El primer coloquio se celebró entre el jueves 18 y el sábado 20 de junio de aquel año, Instalado por los profesores Freddy Santamaría Velasco y Ángela Niño Castro, por entonces respectivos decano de la Facultad y directora de la **MFL**. Desde entonces, se ha realizado al final de cada semestre hasta completar el décimo con la jornada del sábado 7 de diciembre del 2019.

En su concepción participaron también los profesores Claudia Giraldo, Damián Pachón, Juan Cepeda y Leonardo Tovar; nombres a los que se han unido en las diferentes ediciones del coloquio otros catedráticos de la Facultad como Cesar Fredy Pongutá (actual decano), Ángel María Sopó, Omar Barbosa (†), Santiago Castro Gómez, Edgar López, Edgar Eslava, Juan Carlos Moreno, Diego Pérez, Fernando Alba, Jorge Iván Parra, entre otros estudiosos del pensamiento filosófico en Colombia y América Latina. A no dudarlo, la continuidad de este escenario de socialización investigativa y evaluación colectiva fue uno de los factores claves para que la **MFL** hubiese recibido la acreditación institucional en el 2018.

El Coloquio rinde homenaje a la memoria del profesor Jaime Rubio Ángulo (1949- 2005), eminente filósofo de la Universidad Santo Tomás, quien contribuyó en esta escuela y en otras instituciones a la aclimatación de la hermenéutica filosófica

y a los estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. A continuación, se reproduce la remembranza sobre J.R.A. que se presentó en el coloquio inaugural.

# Jaime Rubio Ángulo, una remembranza\*

*Leonardo Tovar González, scf. Profesor de la MFL  
desde 1989, Universidad Santo Tomás*

*...tanto la hermenéutica como la crítica son  
los pilares sobre los cuales se ha construido el filosofar  
latinoamericano contemporáneo.*

J. R. A., 1980

Creo recordar que ese episodio sucedió en la Universidad Nacional, con motivo de una conferencia suya sobre estética, tal vez en el marco de un coloquio de la “Sociedad Colombiana de Filosofía”. Jaime Rubio falleció en 2005, así que debió ser en esos años iniciales del siglo XXI, pero no preciso cuándo. Olvidé por completo el contenido de su disertación, pero sí recuerdo con exactitud el comentario que me confió *sotto voce*, imagino que a propósito de alguna impertinente pregunta mía sobre su exposición. Palabras más, palabras menos, el profesor Rubio opinaba que una ponencia filosófica debía escucharse a la manera de un concierto musical, en que el público sigue con atención la ejecución del intérprete, pero no pretende al final resolver interrogantes sobre qué quiso decir con cada nota ni menos llamar la atención sobre notas falsas o nuevas posibilidades musicales.

Por la factura de su escritura, la agudeza de sus análisis y la profundidad de sus tesis, sin duda los textos de Jaime Rubio respondían a esta concepción estética del mismo ejercicio filosófico, en que la intervención del auditorio debe limitarse a aplaudir

---

\* Intervención en el inicio del Coloquio de Estudiantes de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, el jueves 18 de junio del 2015.

en reconocimiento del brillo de la interpretación. Desafortunadamente no será el caso para los estudiantes ponentes que inauguran este coloquio de investigación de la maestría en Filosofía Latinoamericana diseñado en su honor, así que no duden que los fulminaremos con nuestros cuestionamientos, como nosotros menos dudamos en que ustedes saldrán victoriosos (y victoriosas) de nuestros impertinentes cuestionamientos.

A una década de su prematuro deceso, la motivación para unir el nombre de Jaime Rubio Angulo a este nuevo escenario académico e investigativo de nuestra maestría, *prima facie* posee un sentido simbólico, en el marco de la celebración de los cincuenta años de la restauración de los estudios filosóficos y humanísticos en la Universidad Santo Tomás, como sabemos escuela colombiana por excelencia de los estudios filosóficos latinoamericanistas. Egresado de las primeras generaciones de filósofos de la recién restaurada Facultad de Filosofía y Humanismo de la USTA, podemos rememorar a Jaime Rubio como el estudiante y el maestro que los antecedió a ustedes y nos anticipó a nosotros, en el interés por el devenir filosófico latinoamericano.

Asignarle su nombre al Coloquio, entonces, posee un valor eminentemente simbólico, pero esto por sí solo posee un hondo significado, en la medida que concibamos que el trabajo filosófico se desenvuelve dentro de comunidades de saber y de vida, en que los integrantes de cada generación compartimos afinidades y filiaciones espirituales con nuestros maestros directos e indirectos, sin perjuicio de nuestras particularidades y del pluralismo. Así como en la historia de la filosofía mal llamada universal evocamos el tránsito de Sócrates a Platón, o de Kant a Fichte, o de Husserl a Heidegger, o de Moore a Wittgenstein, en el circuito del pensamiento filosófico latinoamericano y colombiano, podemos reparar en el paso de Korn a Romero, de Carrillo a Hoyos, de Hoyos a Mejía Quintana, por arriesgar algunos ejemplos. Y a escala de nuestra comunidad filosófica tomasina, podríamos sugerir análogas filiaciones espirituales entre Zabalza y Cardona alrededor del tomismo, o entre Marquínez y Cepeda sobre la metafísica, incluso con el refuerzo de la sangre, entre Niño y Niño sobre la enseñanza filosófica. Alrededor de la hermenéutica filosófica, que en su versión ricoeriana fue él quien la introdujo en Colombia, la herencia de Rubio la ha continuado, desde luego con su propia apropiación (v.l.r.), más gadameriana, el profesor Ángel María Sopó.

Si mal no recuerdo, “Introducción al filosofar”, “Antropología”, “Epistemología” y “Hermenéutica” fueron los cursos que seguí con Rubio en la licenciatura, por allá en

el tránsito de los setenta a los ochenta de la pasada centuria, con toma de la Embajada Dominicana de fondo. A diferencia de mis propios cursos que suelen pecar por extensionales, los suyos eran mucho más concentrados e “intensionales”, por lo que presumo que aprendí yo más en ellos que lo que pueden aprender mis propios estudiantes conmigo. En la ultranotoria colección “Flecha roja” del antiguo “Centro de Enseñanza Desescolarizada”, Rubio publicó los textos de “Introducción Filosófica” y de “Antropología”, ambos bajo la impronta de la simbólica del mal de la hermenéutica de la cultura de Paul Ricoeur.

Allí, esto es, en el curso y en el libro de antropología, aprendí con Rubio que Ricoeur nos enseñó que “el símbolo da qué pensar”, por lo que nos corresponde ahora desentrañar el símbolo envuelto en la postulación de su nombre para nuestro coloquio, iniciativa de un servidor que respaldó con entusiasmo nuestra gentil directora de la aestría. Con tal fin, voy a traer al presente dos textos de Rubio de aquellos setenta-ochenta relacionados directamente con la filosofía latinoamericana, que a mi parecer pueden brindarnos luces para el trabajo que varias décadas después realizamos nosotros, profesores y estudiantes, en continuidad de la misión que él y otros maestros iniciaron entonces.

Valiéndome de una tipología kantiana esbozada por él mismo, hablaré de una arquitectónica y de una histórica de la razón latinoamericana, expuestas por Rubio respectivamente en la conferencia inaugural que dictó en 1980 en la apertura del “I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana” y en el primer capítulo de su texto, también de la colección “Flecha roja”, “Historia de la Filosofía Latinoamericana- I”, apartado reproducido en el artículo que en 1979 abrió el primer número de “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana”. Por la sola enunciación, fácilmente vemos que con Rubio estamos en los saberes de los orígenes de nuestra Facultad y nuestra maestría.

En un discurso anticipatorio de lo que sería aquel inicial Congreso que a la vuelta de siete lustros se convierte para nosotros en retrospectiva no solo de aquel acto primero, sino de toda la trayectoria de los dieciséis congresos que estamos a una semana de completar, Jaime Rubio proponía en aquella lección central interpretar el trabajo filosófico latinoamericano en clave de la articulación entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica de la sociedad. Con Heidegger, Gadamer y sobre todo Ricoeur de fondo, la filosofía latinoamericana la concebía él como una hermenéutica por la vía larga de la cultura popular latinoamericana, según los derroteros trazados entre otros por Kusch y

Scannone. Con el respaldo de los maestros de la sospecha y los pensadores de la Escuela de Frankfurt, comprendía el filosofar latinoamericano como una convergente opción por el pueblo orientada hacia la liberación política y filosófica, siguiendo los trazos de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Guillermo Hoyos y otros pensadores del continente.

El eje diacrónico del proyecto latinoamericanista diseñado por Rubio, concierne a la relación entre historia e ideas en América Latina. Luego de repasar los antecedentes del problema de la “historia de las ideas” con Ortega y Gasset, Gaos, Romero, Roig y Dussel, el autor anuncia que combinará criterios temporales y geográficos en la exposición de la historia filosófica latinoamericana, que en aquel primer tomo incorporó el pensamiento anterior al llamado descubrimiento y la filosofía desarrollada en el continente durante la dominación hispánica. Para quienes lo ignoren, valga aclarar que el segundo tomo, acerca de la filosofía en la época republicana, jamás vio la luz, quizás porque al poco tiempo el profesor Rubio se retiró de la Santo Tomás y se integró de lleno a la Facultad de Filosofía y a la Facultad de Comunicación de la Universidad Javeriana, dejando una huella de la que ya han hablado sus discípulos de aquella institución.

Permaneciendo nosotros en aquellos tiempos primigenios, vale la pena glosar su propuesta latinoamericanista de entonces, en que el anacronismo de la formulación no debe dejarnos sordos a la vigencia del proyecto mismo. Declaraba Rubio en la introducción de su texto sobre la historia filosófica latinoamericana: “Ignorancia, olvido, negación. Nada mejor podría definir el proceso que ha caracterizado a la filosofía latinoamericana”. Y luego de constatar la perplejidad que suscita la pregunta sobre la existencia del filosofar latinoamericano, plantea taxativamente que “no vamos a preguntarnos una vez más por las condiciones de posibilidad de la filosofía latinoamericana”. Preparando la salida histórica que adoptó el “grupo de Bogotá” después de la crisis de 1986, Rubio señala que su propuesta consiste en “asistir a la aparición de la filosofía” antes de la conquista y seguir su desenvolvimiento durante la Colonia, en busca de una “reflexión auténticamente latinoamericana, liberadora” de la que le sirven de ejemplos privilegiados Las Casas y Sor Juana.

Con la sobriedad característica del estilo filosófico de nuestros tiempos, insisto en que hoy no podríamos suscribir este tipo de enunciaciones, pero sin duda el enunciado posee plena vigencia, y por eso hoy proseguimos aquí en el estudio, investigación y difusión del pensamiento filosófico latinoamericano. En diálogo creativo con las

tradiciones críticas del filosofar, el filosofar latinoamericano contribuye al ejercicio del uso público de la razón, tal como lo postuló años después el ya mencionado Guillermo Hoyos Vásquez y lo había ya vislumbrado en su conferencia inaugural Jaime Rubio Angulo. Haciendo propio un texto de Octavio Paz, nuestro filósofo se preguntaba al cierre de aquel texto si América Latina “¿tendrá aquello que hasta ahora no ha tenido: conciencia de sí misma, voluntad, imaginación?”, y se contestaba: “Responder positivamente a esta pregunta [...] es no sólo la tarea de este Congreso, sino lo que le da sentido y lo hace acontecimiento latinoamericano”. El recorrido académico e investigativo de la maestría en estas cuatro décadas a la vuelta de la esquina, representado por las investigaciones cuyos avances compartirán ustedes, nos revelarán hasta qué punto estamos a la altura de dicho legado.



# Reseña: Naturaleza biopragmática de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral\*

Autora: Angélica Rodríguez

Fecha de entrega: 9 de septiembre de 2019

Fecha de evaluación: 15 de enero de 2020

Fecha de aprobación: 22 de marzo de 2020

Alejandro Tomasini Bassols\*\*

Rodríguez, A. (2018). *Naturaleza biopragmática de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana y Universidad Autónoma de Manizales, 415 págs.

El texto de Angélica María Rodríguez Ortiz, *Naturaleza Biopragmática de la Moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral*, es un trabajo sumamente ambicioso, tanto por los objetivos que se propone como por la inmensa cantidad de argumentos que ofrece para ir engarzando sus ideas. Se trata de un trabajo original, si bien centrado totalmente en la obra de John Searle y en particular en la doctrina de este último sobre la intencionalidad y el carácter emergentista de la

---

\* Reseña sobre el libro, producto de investigación, *Naturaleza biopragmática de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral*, de Angélica María Rodríguez Ortiz, publicado en diciembre de 2018 en Medellín, Colombia en coedición de la Universidad Pontificia Bolivariana y la Universidad Autónoma de Manizales.

\*\* Profesor de filosofía en la facultad de filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Filósofo e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Conacyt.

mente a partir de las bases neurofisiológicas del ser humano. En un sentido importante, sin embargo, el trabajo es más que un mero recuento de ideas de Searle, puesto que Rodríguez pretende ir más allá de donde el autor dejó su discusión e integrar la visión del lenguaje y de la mente que este desarrolló en un contexto más amplio de vida comunitaria e instituciones sociales. Si algún calificativo sería apropiado para el trabajo de la autora sería quizás el de *integral*, ya que su teoría pretende sintetizar en un todo una concepción de la mente, del lenguaje, de las prácticas sociales y, obviamente, de la moral.

Antes de entrar en detalles, quizás valga la pena señalar algo que considero importante. El trabajo de Rodríguez es presentado como un trabajo de filosofía analítica pero, como ella misma admite, en realidad es un esfuerzo por “teorizar” sobre los temas considerados y eso es algo muy distinto de lo que pretendían hacer los filósofos analíticos clásicos, gente como Russell, Moore, Carnap o Wittgenstein. Ellos hacían sobre todo, y así entendían la filosofía analítica, filosofía del lenguaje. En el trabajo de Rodríguez encontramos poco de filosofía del lenguaje propiamente hablando, pero mucha teorización al respecto. Casi podríamos decir que lo que ella hace es más bien “metafísica del lenguaje”. Esto es importante porque explica la clase de investigación que ella aspira a desarrollar, una investigación de corte científico, proponiendo hipótesis sumamente abstractas sobre el lenguaje o la mente y edificando sobre ellas su concepción biopragmática de la moral. Este enfoque explica también por qué encontramos en el texto tan pocos ejemplos y tan pocas definiciones de las nociones involucradas. Esto, sin embargo, lo único que revela es que por *filosofía analítica* Rodríguez entiende algo así como “especulación racional fundada en y afín a resultados científicos sólidamente establecidos”. Con trabajos como el de Rodríguez estamos de regreso a la teorización filosófica pura, esto es, a la filosofía tradicional en su más estricto sentido. Si esto es “filosofía analítica” o no es, obviamente, un asunto de debate.

Clave en los planteamientos de Rodríguez es la idea de Searle de explicar las variedades de actos de habla en términos de funciones mentales. En el núcleo de la visión de Searle está la idea brentaniana de intencionalidad, que es la noción con base en la cual se explican el sentido y el habla. Rodríguez se hace eco de esta concepción, pero la lleva un paso más allá. Asumiendo la explicación biológico-estadística de la mente, Rodríguez argumenta que esa concepción no basta para explicar el carácter social de la moral y el funcionamiento del lenguaje moral. La concepción de la mente y del lenguaje que Searle propone y sobre la que se basa la contribución de Rodríguez nos deja en el

individuo. Rodríguez pretende ir más allá y argumenta que diversos factores permiten ofrecer una explicación de la acción humana particular y social. El carácter universal de lenguaje es en este punto importante. El argumento de Rodríguez es muy semejante al que Kant ofrece cuando explica la validez del lenguaje moral: cuando juzgamos moralmente a alguien, automáticamente nos convertimos en, por así decirlo, jueces universales. Estamos asumiendo la responsabilidad de juzgar por todos. Lo mismo con el lenguaje. La idea de Rodríguez es que nosotros podemos llegar al reino de la moralidad solo si entendemos que estamos lidiando con estados superiores de conciencia, estados para los que la explicación de Searle es insuficiente. Rodríguez está particularmente interesada en dar cuenta de la acción social. Ella no intenta refutar a Searle sino, por decirlo de algún modo, ser más searleana que el propio Searle. Y en esto radica realmente la originalidad de su trabajo. Podríamos decir, quizás, que su teoría es la de un Searle socializado.

A lo largo y ancho de su trabajo, Rodríguez hace afirmaciones importantes que hubiera sido interesante que desarrollara más. Ella sostiene, por ejemplo, que no hay lenguaje sin mente ni mente sin lenguaje. De inmediato se me vienen a la mente multitud de potenciales contraejemplos pero, independientemente de ello, el punto es interesante y la forma como lo sustenta también. Asimismo, parecería que Rodríguez, a pesar de su feroz antiwittgensteinianismo (algo sobre lo cual diré unas cuantas palabras posteriormente), está decidida a no olvidar la lección wittgensteiniana acerca del carácter eminentemente social del lenguaje. No estoy seguro de que este punto de vista y la concepción biopragmática del lenguaje sean conciliables, pero, en todo caso, es el punto de vista de la naturaleza social del lenguaje desde Wittgenstein lo que le permite a Rodríguez conferirle a su investigación el carácter social que su teoría necesita.

Uno de los objetivos centrales de Rodríguez, lo alcance o no, es ni más ni menos que explicar el surgimiento de la conciencia moral. Ella aspira a combinar la subjetividad de la mente con la objetividad de la moral basándose en el carácter universal del lenguaje. Y, una vez más, llegamos a tesis muy generales que hubiera sido bueno o ejemplificar o cuestionar, aunque fuera mínimamente. Una tesis así es la de que la moralidad depende directamente de la existencia del lenguaje y de la realidad de la mente, con todo lo que eso entraña. El cuadro final es justamente el de un esbozo muy abstracto de una teoría general de la génesis del pensamiento moral: de las bases biológicas del sistema nervioso y el cerebro surge la mente y de esta en relación con las experiencias sociales el lenguaje; por otra parte, también es la neurofisiología

lo que explica las bases iniciales de lo que la autora llama *razón*, que es una disposición a actuar en concordancia con determinados cánones y se desarrolla a través del uso correcto del lenguaje. Es gracias al lenguaje que alcanzamos los niveles más desarrollados y sofisticados del pensamiento, algo a lo que no podemos acceder con las operaciones naturales de la mente. Parafraseando a la autora, mente sin lenguaje solo genera el pensamiento más primitivo. Y aquí se cierra el círculo porque, una vez conformado ya el pensamiento moral, la conciencia moral, la intención reaparece como un factor decisivo. Es entonces que podemos hablar de fenómenos morales y que podemos tener una visión integral del ser humano como un ser biológico, psicológico, social y moral.

El texto de Angélica María Rodríguez Ortiz es polémico. No solo nos topamos con una narrativa, sino con discusiones, algunas (como es de esperarse en filosofía) un tanto cuestionables. Yo, en lo particular, pienso que la figura menos favorecida en estas páginas es claramente la de Wittgenstein, cuyos puntos de vista entendidos “a la Searle” son obviamente el resultado de una incomprendión y algunos están severamente deformados. Sin embargo, en la medida en que Wittgenstein es meramente usado para exponer sus propios puntos de vista, el asunto es secundario. El mero hecho de incorporarlo en sus discusiones es tremadamente útil hasta para quien lo critica (injustamente), como Rodríguez.

Yo pienso que el texto de Rodríguez es el resultado de un esfuerzo serio por responder a diversos interrogantes filosóficos clásicos, una faena nada fácil de emprender. Como todo y como siempre en filosofía, los puntos de vista desarrollados por la autora son cuestionables, pero es obvio que el valor último del trabajo no está allí, sino en la originalidad de las tesis defendidas, en su potencial de inspiración para nuevos trabajos y en la seriedad de las líneas de argumentación ofrecidas. En este sentido, el trabajo de Angélica María Rodríguez Ortiz es ciertamente meritorio y sin duda alguna contribuirá a que se anime y refresque la discusión filosófica en lo que es su entorno natural.

# Normas de publicación para los autores

*Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* publica trabajos que deben ser inéditos y que pueden ser:

- Artículos de investigación científica (resultados de proyectos de investigación).
- Artículos de reflexión sobre temáticas originales y asociadas a investigación.
- Artículos de revisión que sistematizan resultados de investigación y que exigen un mínimo de cincuenta referencias.
- Artículos cortos que presentan informes preliminares de investigación.
- Reportes y estudios de caso.
- Reflexiones no derivadas de investigación.
- Controversias: artículos que discuten sobre otro(s) autor(es) y respuesta a las controversias.
- Entrevistas.
- Réplicas entre otros.

Los trabajos deben enviarse a la coordinación editorial (correo electrónico: cesarpon-guta@usantotomas.edu.co), en medio magnético (Word versión 6.0 en adelante). No deben exceder las 28 páginas, tamaño carta, doble espacio, con márgenes derecho e izquierdo no inferiores a 3 cm. Para detalles adicionales de formato y estilo, consultar normas internacionales APA (American Psychological Association).

La recepción de un artículo se acusará de inmediato y se informará al autor sobre el estado en que se encuentra en un plazo máximo de seis meses. Eventualmente, la aceptación definitiva podrá depender de sugerencias o modificaciones del trabajo que los asesores del comité editorial propongan al autor o a los autores. Los autores recibirán una separata del artículo publicado y/o un ejemplar de la Revista.

Si un trabajo es aceptado para su publicación, los derechos de impresión y de reproducción por cualquier forma y medio son del editor, aunque se atenderá a cualquier

petición razonable por parte del autor para obtener el permiso de reproducción de sus contribuciones.

El retiro de un artículo se solicitará por escrito con un documento impreso al editor, y se efectuará luego de respuesta escrita del editor.

### **Evaluación de los artículos y aceptación**

Los trabajos para la Revista solo incluirán originales y su retiro debe solicitarse formalmente por medio de una carta al editor de la Revista, y solo por comunicación de aceptación del director podrá confirmarse dicho retiro.

Cada material será evaluado por árbitros que pertenecen o no al comité científico, bajo un formato estándar que evalúa criterios formales (normas de publicación y referenciación) y científicos (conceptuales y metodológicos). Los evaluadores no conocen al autor del artículo y los articulistas tampoco tienen información sobre quién evaluó su trabajo.

El comité editorial recomienda que los autores consulten los otros números de la Revista para sus artículos y las referencias de otras revistas latinoamericanas que pueden encontrarse en bases de datos latinoamericanas e iberoamericanas.

No se devolverán los originales ni se considerarán los artículos que no cumplan con las normas precedentes. La aceptación de un trabajo queda supeditada a la revisión efectuada por los árbitros especialistas en el tema. El comité editorial de la Revista se reserva el derecho de introducir las modificaciones formales necesarias para adaptar el texto a las normas de la publicación. El retiro de un artículo por un autor debe ser confirmado por el director de la Revista por medio de comunicación escrita al autor.

Si su artículo es parte de un proyecto de investigación por favor aclare: fechas de realización —inicio y cierre—, entidades ejecutoras y financiadoras.

### **Normas de publicación**

Se solicita enviar:

Autores: en la página titular deben aparecer nombres y apellidos de cada autor, deben figurar con el grado académico más alto (MD, Ph. D., magíster), rango académico

(profesor, titular, asociado, asistente, estudiante;) y la institución, país de residencia y dirección electrónica de contacto.

**Titulo:** debe orientar a quien esté haciendo una búsqueda bibliográfica, debe presentarse en español, inglés y portugués.

**Resumen:** debe enviarse un resumen en español que no exceda las 250 palabras, y su respectiva traducción al inglés y portugués.

**Palabras clave:** cinco a diez palabras o frases cortas, esenciales para enlazar búsquedas de revisiones bibliográficas, con su respectiva traducción al inglés y portugués.

**Tablas, imágenes y figuras:** todo el material gráfico además de estar incluido en el artículo debe ser enviado en su formato de origen en una carpeta aparte.

Las tablas, imágenes, gráficos, y demás deben mencionarse en el texto y enumerarse en coherencia a su aparición. De igual manera es indispensable mencionar la fuente de la que fue tomado dicho material aún si es resultado del estudio presentado. En caso de que el material pertenezca a un tercero se debe anexar el permiso de uso que remite el titular de los derechos patrimoniales.

Las tablas no deben utilizar líneas verticales ni horizontales, cada columna debe tener un encabezado apropiado y los encabezados no deben tener notas aclaratorias ni referencias. De ser necesarias, las referencias deben ir en el pie de tabla.

Las imágenes deben enviarse en formatos bitmap (\*.bmp), GIF (\*.gif), JPEG (\*.jpg), TIFF (\*.tif), con una resolución mínima de 300 dpi. Para los gráficos se debe evitar el diseño circular en 2D (torta). Si se envían fotografías de personas se debe enviar una autorización para publicación.

## Referencias

Al final del trabajo se incluirá una lista ordenada alfabéticamente siguiendo normas internacionales APA. Los elementos generales son:

### Citas de referencias en el texto

Este método de citar por autor-fecha (apellido y fecha de publicación) permite al lector localizar la fuente de información en orden alfabético, en la lista de referencias al final del trabajo.

#### A. Ejemplos para citar en el texto una obra por un autor:

Cruz (1995) comparó los tiempos de reacción...

En un estudio reciente sobre tiempos de reacción (Cruz, 1995)...

En 1995, Cruz comparó los tiempos de reacción...

Cuando el apellido del autor forma parte de la narrativa (ejemplo 1), se incluye solamente el año de publicación del artículo entre paréntesis. En el ejemplo 2, el apellido y la fecha de publicación no forman parte de la narrativa del texto, por consiguiente ambos elementos se incluyen entre paréntesis, separados por una coma. Cuando la fecha y el apellido forman parte de la oración (ejemplo 3), no llevan paréntesis.

#### B. Obras con múltiples autores:

Cuando un trabajo tiene dos autores, se deben citar ambos cada vez que la referencia ocurra en el texto.

Cuando un trabajo tiene tres, cuatro o cinco autores, se citan todos la primera vez que ocurre la referencia en el texto. En las citas posteriores del mismo trabajo, se nombra el apellido del primer autor seguido de la frase *et ál.* y el año de publicación.

Ejemplo:

Barón, Ruiz, Bustos y Navas (1999) encontraron que los trabajadores... (primera vez que se cita en el texto).

Barón et ál. (1985) encontraron que... (siguiente vez que se menciona en el texto).

Cuando una obra se compone de seis o más autores, se cita solamente el apellido del primer autor seguido por la frase *et ál.* y el año de publicación, desde la primera vez que aparece en el texto (en la lista de referencias, sin embargo, se reportan los apellidos de todos los autores).

En el caso que se citen dos o más obras por diferentes autores en una misma referencia, se escriben los apellidos y respectivos años de publicación separados por un punto y coma dentro de un mismo paréntesis.

Ejemplo:

En varias investigaciones (Ávila, 1994; Cárdenas, 1996; López y Reyes, 1998) concluyeron que...

La lista bibliográfica según el estilo APA guarda una relación exacta con las citas que aparecen en el texto del trabajo. Solo incluye aquellos recursos que se utilizaron para llevar a cabo la investigación y preparación del trabajo. Los siguientes elementos se aplican en la preparación de fichas bibliográficas:

La lista bibliográfica se titulará: referencias.

La lista tiene un orden alfabético por apellido del autor y se incluye con las iniciales de sus nombres de pila.

La lista se escribe a doble espacio.

Los títulos de revistas o de libros. En el caso de revistas, la cursiva comprende desde el título de la revista hasta el número del volumen (en cursiva van las comas antes y después del número del volumen).

Elementos generales (los ejemplos de citas bibliográficas que aparecen a continuación se realizaron a espacio sencillo para guardar espacio en la redacción de esta guía. Las mismas deben aparecer a espacio doble en la lista de referencias de su trabajo).

### **Publicaciones periódicas (revistas)**

Autor, A. A. (año). Título de artículo. *Título de la revista, vol.* (núm.) páginas.

### **Publicaciones no periódicas (libros)**

Autor, A. A. (año). *Título de la obra*. Lugar de publicación: editor o casa publicadora.

Ejemplos de referencias según APA:

#### **A. Revistas profesionales o journals**

Artículo con un solo autor (paginación continua):

Ronald, F. (1993). In search of the typical eyewitness. *American psychologist*, 48, 574-576.

Artículo con dos autores (paginación separada):

Guilford, R. y Pullman, S. (1994). The process in organizations. *Consulting psychology journal: practice and research*, 45(2), 10-36.

En este ejemplo se incluye tanto el volumen como el número en la ficha bibliográfica, ya que cada edición enumera sus páginas por separado.

El (2) corresponde al número de la edición; la cursiva se extiende hasta el volumen de la revista.

Los nombres de los autores (cuando es más de uno) se unen con (y) si la referencia es en español. No se utilizan con este propósito las conjunciones & o and a menos que sea una referencia en inglés.

#### B. Artículos de periódicos

Jerez, A. C. (2005, 22 de enero). Diez claves para asegurar el éxito escolar de los niños. *El Tiempo*, 5B.

En los artículos de periódicos se utiliza la separación con coma cuando la cita se encuentra en una sola página. En citas de dos o más páginas permanece la coma.

#### C. Ejemplos de referencia de libros

Carriot, J. D. y Foster, S. L. (1995). *Psychology and related fields*. Washington, D.C.: American Psychological Association.

#### **Libro con nueva edición:**

Mitchell, T. R. y Larson, J. R. (1987). *People in organizations: an introduction to organizational behavior* (3.<sup>a</sup> ed.). New York: McGraw-Hill.

**Libro con autor colectivo (agencia de gobierno, asociaciones, institutos científicos, etc.):**

American Psychological Association (1994). *Publication Manual of the American Psychological Association* (4<sup>a</sup>. ed.). Washington, D.C.: autor.

Cuando el autor o editor son los mismos, se utiliza la palabra “autor” para identificar la casa publicadora.

**Enciclopedias:**

Bergman, P. G. (1993). Relativity. In *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 26, 501-508. Chicago: Encyclopedia Britannica.

García, J. (1977). Magia y santería. En *Encyclopedia Planeta de las ciencias ocultas y parapsicología*, vol. 5, pp. 141-155. Barcelona: Editorial Planeta.

**D. Medios electrónicos****Resumen (*abstract*) en CD-ROM:**

Bleiberg, E. (1994). *Normal and pathological narcissism in adolescence* [CD-ROM].

*American Journal of Psychotherapy*, 48, 30-51. Abstract from: ProQuest File: Periodical Abstracts Item: 01962688.

**Programa de computadora (software):**

Rosenberg, V. (1992). Pro-Cite 2.0 version for the IBM [Computer software]. Ann Arbor, MI: Personal Bibliographic Software.

No se usan subrayados.

**Recursos de los servicios de internet**

La tercera edición del Manual de Estilo según APA fue publicada antes de la aceptación universal de los protocolos de Internet (http, telnet, etc.) y el desarrollo de este medio a través de la world wide web (www). Los ejemplos a continuación están

basados en un modelo que se ha propuesto para redactar aquellas referencias que provienen de Internet:

Autor de la página. (Fecha de publicación o revisión de la página, si está disponible). Título de la página o lugar [medio utilizado]. Editor de la página, si está disponible. URL [fecha de acceso].

### Ejemplos

Berrocal, L. (1999, 28 de abril). *Las grandes montañas*. [en línea]. Mare Nostrum. <http://www.conexis.es/-mpontes/montanas.htm> [2000, 9 de febrero].

Ríos, M. (1998, 19 de marzo). *La globalización*. [en línea]. La UCA de Managua. <http://www.uca.ni/ellcuria/globo.htm> [1999, 9 de febrero].

URL (Uniform Resource Locator) — el localizador uniforme de recursos es un estándar para localizar documentos de internet en http y otros protocolos; generalmente la dirección del recurso en Internet.

Las siguientes referencias se pueden encontrar a través de la world wide web (www) y proponen ejemplos para citar recursos en formato electrónico según el manual de estilo APA:

McGuffey, M. E. (1998, 22 de agosto). *APA style electronic formats* [en línea]. University of Vermont. <http://www.westwords.com/guffey.apa.z.html> [1999, 10 de febrero].

Lift, X., y Crane, N. (1997, 22 de junio). *Electronic sources: APA style of citation*. [en línea]. University of Vermont. Recuperado el 8 de febrero de 1999 de <http://www.uvm.edu/-xli/reference/apa.html>

# Publication rules for authors

*Latin American Philosophy Journals* publishes unpublished worked and that may be:

- Scientific research articles (resulting from research projects).
- Articles for reflection on original themes and associated to research,
- Review articles that systematize research results and require a minimum of fifty references.
- Short articles that present preliminary research reports.
- Reports and case studies.
- Reflections not arising from research.
- Disputes (articles that discuss about other author(s) and response to the disputes).
- Interviews.
- Replicas, among others.

Papers should be submitted to the editorial coordination (email: cesarponguta@usantotomas.edu.co), in magnetic file (Word version 6.0 and later). They should not exceed 28 pages, letter size, double spaced, with right and left margins no less than 3 cm. for further details of format and style, consult international standards APA (American Psychological Association).

The receipt of an article will be acknowledged immediately and the author will be informed about its status within six months. Eventually, the final acceptance may depend on suggestions or modifications to the work that the advisors of the editorial committee suggest to the author or authors. Authors will receive a pull-out supplement of the published article and/or a copy of the Journal.

If a work is accepted for publication, printing and reproduction rights in any way or media belong to the editor, although any reasonable request by the author for permission to reproduce his contributions will be attended.

The withdrawal of an article will be requested in writing with a printed document to the editor, and will be done after written response from the editor.

### **Evaluation of the articles and acceptance**

The works for the Journal will only include originals and their withdrawal must be requested formally with a letter to the editor of the Journal, and can only be confirmed with a communication of acceptance from the director.

Each material will be evaluated by arbitrators that may or may not belong to the scientific committee, under a standard format that evaluates formal (publication and referencing standards) and scientific (conceptual and methodological) criteria. Evaluators do not know the author of the article and the writers do not have information on who evaluated their work.

The editorial committee recommends authors to consult other issues of the Journal for their articles and references to other Latin American journals that may be found in Latin American data bases.

Original papers will not be returned nor will articles be considered if they do not comply with the above rules. The acceptance of the work is subject to the review performed by arbitrators' specialists in the subject. The editorial committee of the Journal reserves the right to introduce necessary formal amendments to adapt the text to publication standards. Withdrawal of an article by the author must be confirmed by the director of the Journal by written communication to the author.

If your article is part of a research project please clarify: dates of performance —beginning and end—, executing and financing entities.

### **Publication standards**

It is requested to send:

Authors: The following must appear each author's name and surname, the highest academic degree obtained (Md, PhD, MSc), academic rating (fulltime, associate or assistant teacher, student) and institution, country of residence and personal email.

Title: Must be orientated towards a person who is making a bibliographic search, must be presented in Spanish, English and Portuguese.

Summaries: A summary written in Spanish which does not exceed 250 words must be sent, together with its corresponding English and Portuguese translation.

Keywords: Five to ten short phrases should be given which are deemed essential for linking bibliographic review searches.

Tables, images and Figures: All graphic material included in the article must be sent in their original format in a separate folder.

Tables, images, graphs, surveys, guidelines and others must be mentioned in the text and numbered in accordance with the order in which they appear. Likewise, you need to mention the source of the material, even if it results from the submitted study. If the material belongs to a third party, you need to attach the license for use given by the holder of the property rights.

Tables must not use vertical or horizontal lines; each column must have the appropriate heading, and headings should not include clarification notes or references; if needed, these must be included at the bottom of the table.

Images must be submitted in bitmap (\*.bmp), GIF (\*.gif), JPEG (\*.jpg), TIFF (\*.tif) formats, with a minimum 300 dpi resolution. For graphs, avoid 2D circular design (pie charts). If you include photographs of individuals, you must submit the authorization to publish them.

## References

At the end of the work an alphabetical list shall be included following the APA international standards. General elements are:

### Reference quotes in the text

This method of quoting by author-date (surname and publication date) allows the reader to locate the source of information in alphabetical order, in the list of references at the end of the work.

**A. Examples to quote in the text a work by an autor:**

Cruz (1995) compared response times...

In a recent study on response times (Cruz, 1995)...

En 1995, Cruz compared response times...

When the author's surname is part of the narrative (example 1), only the publication year of the article is included in the parenthesis. In example 2, the surname and date of publication are not part of the narrative of the text, therefore both elements are included in parenthesis, separated by a comma. When the date and surname are part of the narrative, (example 3), they do not have parenthesis.

**B. Works with multiple authors:**

When a work has two authors, both should be quoted each time reference is made in the text.

When a work has three, four or five authors, all authors are quoted the first time the reference to the text is made. In subsequent quotes of the same job, the surname of the first author is named followed by the phrase *et ál* and the year of publication.

Example:

Barón, Ruiz, Bustos and Navas (1999) found that the workers... (first time the text is quoted).

Barón et al. (1985) found that... (next time the text is mentioned).

When a work has six or more authors, it is only quoted the surname of the first author followed by the phrase *et al.* and the year of publication, from the first time it appears in the text (however in the list of reference all author's surnames are reported).

In the event two or more works by different authors are quoted in a same reference, surnames and the respective years of publication are written in the same parenthesis separated by a semicolon.

Example:

In several researches (Ávila, 1994; Cárdenas, 1996; López and Reyes, 1998) was concluded that...

The bibliography according to APA style keeps an accurate relation with quotations that appear in the text of the work. It only includes those resources used to conduct the research and preparation of the work. The following elements are applied in the preparation of bibliography cards:

The bibliography will be titled: references.

The list is in alphabetical order by the author's surname and includes the initials of their first names,

The list is written in double space.

The titles of journals or books. In the event of journals. The journals from the title until the issue number are in italics (commas before and after the issue number are in italics).

General elements (examples of bibliography quotes that appear below are single-spaced to save space in the editing of this guide. They should appear double spaced in the list of references of your work).

### **Periodical publications (journals)**

Author, A. A. (year). Title of the article. *Title of the journal*, vol., num., pages.

### **Not periodical publications (books)**

Author, A. A. (year). *Title of the work*. Place of publication: Publisher or publishing house.

Examples of references according to APA:

**A. Professional journals or journals****Article with one autor (continuous pagination):**

Ronald, F. (1993). In search of the typical eyewitness. *American psychologist*, 48, 574-576.

**Article with two authors (separated pagination):**

Guilford, R., and Pullman, S. (1994). The process in organizations. *Consulting psychology journal: practice and research*, 45(2), 10-36.

This example includes both the volume and the number in the bibliography card since each edition lists its pages separately.

The (2) is the number of the edition; the italics is extended until the volume of the journal.

The names of the authors (when more than one) are joined with an (y) if the reference is in Spanish. Are not used for this purpose the conjunctions & or and unless it is a reference in English.

**B. Newspaper articles**

Jerez, A. C. (2005, January). Ten keys to ensure academic success in children. *El Tiempo*, 5B.

In newspaper articles separation with coma is used when the quotation is found in one single page. In quotations of two or more pages the comma remains.

**C. Examples of books references**

Carriot, J. D. and Foster, S. L. (1995). *Psychology and related fields*. Washington, D.C.: American Psychological Association.

**Books with a new edition:**

Mitchell, T. R. and Larson, J. R. (1987). *People in organizations: an introduction to organizational behavior* (3rd ed.). New York: McGraw-Hill.

**Book with collective author (government agency, associations, scientific institutions, etc):**

American Psychological Association (1994). *Publication Manual of the American Psychological Association* (4th ed.). Washington, D.C.: author.

When the author or publisher are the same, the word “author” is used to identify the publishing house.

**Encyclopedias:**

Bergman, P. G. (1993). Relativity. In *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 26, 501-508. Chicago: Encyclopedia Britannica.

García, J. (1977). Magic and santeria. In *Encyclopedia Planet of the occult sciences and parapsychology* Vol. 5, pp. 141-155. Barcelona: Editorial Planeta.

**D. Electronic media****Summary (*abstract*) en CD-ROM:**

Bleiberg, E. (1994). *Normal and pathological narcissism in adolescence* [CD-ROM].

*American Journal of Psychotherapy*, 48, 30-51. Abstract from: ProQuest File: Periodical Abstracts Item: 01962688.

**Computer program (software):**

Rosenberg, V. (1992). Pro-Cite 2.0 version for the IBM [Computer software]. Ann Arbor, MI: Personal Bibliographic Software.

No underlines are used.

**Resources of Internet services**

The 3rd edition of the style manual according to APA was published before universal acceptance of Internet protocols (http, telnet, etc.) and the development of this media through the World Wide Web (www). The examples below are based on a model that has been proposed for writing those references that come from the Internet:

Author of the page. (Date of publication or review of the page, if available). Title of the page or place [used media]. Editor of the page, if available. URL [access date].

### Examples

Berrocal, L. (1999, April 28). *The great mountains*. [on line]. Mare Nostrum. <http://www.conexis.es/-mpontes/montanas.htm> [2000, February 9].

Ríos, M. (1998, March 19). *Globalization*. [on line]. The UCA of Managua. <http://www.uca.ni/ellcuria/globo.htm> [1999, February 9].

URL (Uniform Resource Locator) — the uniform resource locator is a standard for locating documents in Internet in http and other protocols; usually the address of the resource in Internet.

The following references may be found in the World Wide Web (www) and propose examples for quoting resources in electronic format according to the APA style manual:

McGuffey, M. E. (1998, August 22). *APA style electronic formats* [on line]. University of Vermont. <http://www.westwords.com/guffey.apa.z.html> [1999, February 10].

Lift, X. and Crane, N. (1997, June 22). *Electronic sources: APA style of citation*. [on line]. University of Vermont. Recovered on February 8, 1999 from <http://www.uvm.edu/-xli/reference/apa.html>