

CUADERNOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Vol. 41, n.º 123, julio-diciembre de 2020

CUADERNOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Vol. 41, n.º 123, julio-diciembre de 2020

Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Letras

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana	ISSN: 0120-8462 e-ISSN: 2500-5375	Vol. 41, n.º 123	julio-diciembre de 2020	Bogotá, D. C. Colombia	pp. 1-216
---	--------------------------------------	---------------------	----------------------------	---------------------------	-----------

CONSEJO EDITORIAL

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

Olga Lucía Ostos Ortiz
Directora Unidad de Investigación

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

Esteban Giraldo González
Director de Ediciones USTA

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

ISSN: 0120-8462
ISSN electrónico: 2500-5375
Ediciones USTA
Carrera 9 n.º 51-11, Sótano 1
Teléfono: 5878797, ext. 2991
<http://www.editorial-usta.edu.co>
editorial@usantotomas.edu.co
Bogotá, D. C., Colombia
2020

Corrección de estilo
Angie Xiomara Bernal Salazar

Traducción
Pablo Miguel Román

Diagramación
Martha Cadena

La revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* está incluida en la plataforma electrónica de agregación de contenidos científicos y académicos de la Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Rebid), en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), en el Índice Bibliográfico Nacional (IBN Publindex), en la base de datos de difusión de la producción científica hispana en ciencias humanas y sociales Dialnet, en la base de datos de publicaciones periódicas académicas Ebsco, en la base de datos bibliográfica de filosofía The Philosopher's Index, en la base de datos bibliográfica de Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase) y en el portal especializado en revistas científicas y académicas de América Latina y el Caribe Biblat.

Los artículos publicados se podrán reproducir citando la fuente y respetando los derechos 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, Concepción
Jacob Buganza, Ph. D., Universidad Veracruzana, Xalapa
Jochen Dreher, Ph. D., Universität Konstanz, 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

Asistentes de Edición

Julieth Mayorga Vásquez
Gloria E. Martínez García
Jeison Alfredo Beltrán Garzón

Comité de arbitraje-pares evaluadores n.º 123

María Clara Garavito, Universidad de la Salle, Bogotá
Sara María Guzmán Ortiz, Universidad de la Salle, Bogotá
Ángela Milena Niño Castro, Universidad Minuto de Dios, Bogotá
Alessandro Ballabio, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá
Sergio Néstor Osorio García, Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá
Miguel Antonio Fonseca Martínez, Institución Universitaria Colegios de Colombia, Unicoc, Bogotá
Wilmar Peña Collazos, Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá
Ángel Luis Román, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Leonardo Tovar, Universidad Santo Tomás, Bogotá

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

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

Contenido

Editorial	9
Editorial	
<i>Juan Carlos Moreno Ortiz</i>	
<i>Facientes veracitatem: veracidad y responsabilidad social universitaria</i>	17
<i>Facientes Veracitatem: Truthfulness and University Social Responsibility</i>	
<i>Franklin Buitrago Rojas, O.P.</i>	
Impacto de las políticas de formación de maestros y evaluativas en el campo de la enseñanza de la filosofía en Colombia: 2014-2019	31
The Impact of Testing and Teacher Training Policies in the Field of Philosophy Teaching in Colombia: 2014-2019	
<i>Maximiliano Prada Dussán y Karol Nossa Caviedes</i>	
Dialéctica negativa y sufrimiento en la filosofía moral de Theodor W. Adorno	51
Negative Dialectics and Suffering in Theodor W. Adorno's Moral Philosophy	
<i>Tulia Almanza Loiza</i>	
Alfonso Reyes y José Ortega y Gasset: una amistad reacia, un largo malentendido	77
Alfonso Reyes and José Ortega y Gasset: A Reluctant Friendship, a Long Misunderstanding	
<i>Juan Granados Valdéz</i>	

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana	ISSN: 0120-8462 e-ISSN: 2500-5375	Vol. 41, n.º 123	julio-diciembre de 2020	Bogotá, D. C. Colombia	pp. 1-216
--	--------------------------------------	---------------------	----------------------------	---------------------------	-----------

Del giro ontológico a la ontología relacional y política, una mirada a la propuesta de Arturo Escobar	99
From the Ontological Turn to Relational and Political Ontology: A Review of Arturo Escobar's Proposal <i>Diana Alejandra Díaz Guzmán</i>	
Orígenes clásicos del relativismo político contemporáneo	123
Classical Origins of Contemporary Political Relativism <i>Rafael Esteban Gutiérrez Lopera</i>	
Descolonizar la historia de la tradición filosófica en Colombia: la necesidad de reevaluar los postulados historiográficos actuales	149
Decolonizing the History of the Colombian Philosophical Tradition: The Need to Reassess Current Historiographic Postulates <i>Laura Patricia Bernal Ríos</i>	
Los lugares de la memoria en América Latina	167
Places of Memory in Latin America <i>Juliana Paola Díaz Quintero</i>	
Justicia, pluralismo histórico y diferencia cultural	187
Justice, Historical Pluralism, and Cultural Difference <i>Franklin Giovanni Púa Mora</i>	
Normas de publicación para los autores	201
Publication rules for authors	209

Editorial

Este número presenta un conjunto de contribuciones variadas, que se ajustan a la línea editorial de la Revista, orientada a promover el pensamiento filosófico latinoamericano y a fortalecer los debates en torno a los presupuestos teóricos que sustentan las sociedades democráticas. La mayoría de los nueve artículos seleccionados abordan la filosofía política desde el contexto latinoamericano.

El primer texto, escrito por el padre Franklin Buitrago Rojas, O. P., “*Facientes veracitatem*: veracidad y responsabilidad social universitaria”, es una interesante reflexión sobre el sentido del concepto de veracidad y su relación con la responsabilidad social universitaria, a partir del pensamiento filosófico de Tomás de Aquino. Este concepto ha sido analizado tradicionalmente solo en su sentido epistémico, pero conlleva implicaciones sociales fundamentales, como las que explica el autor, especialmente en relación con la responsabilidad social universitaria. El artículo puede ser una referencia muy útil para los interesados en fomentar la responsabilidad social universitaria a partir de las virtudes intelectuales.

Los autores Maximiliano Prada Dussán y Karol Nossa Caviedes contribuyen al número con un artículo titulado “Impacto de las políticas de formación de maestros y evaluativas en el campo de la enseñanza de la filosofía en Colombia: 2014-2019”. Este artículo presenta una investigación valiosa sobre el impacto de las reformas adelantadas en los últimos cuatro años por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia, en relación con la enseñanza de la filosofía, específicamente, las reformas a las licenciaturas y la reforma a la prueba de Estado Saber 11, aplicada a los estudiantes de último año de educación secundaria. Luego de esta descripción, los autores sintetizan las reacciones que estas normas suscitaron en las comunidades académicas y, finalmente, expresan conceptualmente los retos que enfrenta la enseñanza de la filosofía a causa de dichos cambios.

Tulia Almanza Loaiza, en su artículo “Dialéctica negativa y sufrimiento en la filosofía moral de Theodor W. Adorno”, muestra que el dominio actual de la técnica sobre la naturaleza tiene consecuencias en la conformación de la subjetividad, específicamente, causa sufrimiento en el sujeto, lo que se refleja en su relación con los objetos y en la

conformación de su moralidad. Para comprender este dominio, la dialéctica negativa analiza las tensiones entre el mito y la razón, para mostrar las oposiciones del sujeto en su relación con la sociedad.

En su texto titulado “Alfonso Reyes y José Ortega y Gasset: una amistad reacia, un largo malentendido”, Juan Granados Valdéz presenta algunos aspectos poco conocidos de la relación intelectual de estos dos pensadores, que tuvieron una gran influencia en las letras y el pensamiento hispanoamericanos. Esta detallada y erudita reconstrucción de la relación académica entre Reyes y Ortega y Gasset es importante para entender sus perspectivas filosóficas y analizar el contexto intelectual de un significativo grupo de autores latinoamericanos.

El texto de Diana Alejandra Díaz Guzmán, titulado “Del giro ontológico a la ontología relacional y política, una mirada a la propuesta de Arturo Escobar”, es una detallada reflexión sobre los aportes de la ontología relacional y política de este autor. El artículo permite valorar la novedad de la perspectiva ontológica planteada por Escobar en relación con otras perspectivas, especialmente en el contexto del discurso decolonial latinoamericano.

Rafael Esteban Gutiérrez Lopera aporta a este número el artículo “Orígenes clásicos del relativismo político contemporáneo”. El texto realiza una interesante reflexión en torno a las coincidencias y los paralelismos entre algunas perspectivas políticas contemporáneas y los modelos clásicos sofistas. A través de esta reflexión muestra que el relativismo desarrollado en la tradición sofista tiene un lugar protagónico y dominante en la cultura política de nuestra época.

El artículo de Laura Patricia Bernal Ríos, titulado “La tradición filosófica en Colombia: la necesidad de reevaluar los postulados historiográficos actuales”, incursiona en un debate actual muy relevante para la historia de la filosofía en el país, específicamente en el análisis crítico de los puntos de vista historiográficos sobre la forma en que se ha normalizado el desarrollo del pensamiento filosófico colombiano y cómo se han evaluado las tradiciones de pensamiento constituidas en este campo. Los aportes de Bernal Ríos se integran al diálogo académico sostenido por varios autores sobre el tema.

En el artículo “Los lugares de la memoria en América Latina”, Juliana Paola Díaz Quintero formula algunos derroteros para realizar una reconstrucción de la memoria

del sujeto latinoamericano oprimido y resistente, a partir de fuentes alternativas al discurso histórico oficial. El texto hace referencia a varios contextos de subjetivación a partir del análisis de pinturas, poemas, textos literarios y narraciones populares, con el propósito de reivindicar una comprensión del sujeto históricamente marginada.

La última contribución de este número es el artículo “Justicia, pluralismo histórico y diferencia cultural”, en el que Franklin Giovanni Púa Mora indaga sobre la manera en que se puede determinar lo justo fuera del contexto cultural hegemónico colombiano. La reflexión se construye a partir del análisis de un caso interesante de la cultura nasa y del análisis de los conceptos de diferencia cultural, pluralismo histórico y multiculturalidad. A partir de estos análisis se establecen algunos derroteros para evaluar el tipo de situaciones señaladas, y pensar el sentido de los conceptos mencionados.

Juan Carlos Moreno Ortiz, Ph. D.
Editor

Editorial

This issue presents a series of varied contributions conforming to the editorial line of the journal, which aims at promoting Latin American philosophical thought and strengthening debates around the theoretical assumptions bolstering democratic societies. A majority of the nine articles selected for this issue treat the topic of political philosophy from the point of view of the current Latin American context.

The first text, written by Father Franklin Buitrago Rojas, O.P., “*Facientes veracitatem: Truthfulness and University Social Responsibility*”, is an interesting reflection based on the philosophical thought by Thomas Aquinas about the meaning of the concept of truthfulness and its relation to university social responsibility. According to the author’s account, although this concept involves fundamental social implications—especially in relation to university social responsibility—, traditionally it has been analyzed exclusively in its epistemic sense. The article may be a very useful reference for those interested in promoting university social responsibility on the basis of the intellectual virtues.

Authors Maximiliano Prada Dussán and Karol Nossa Caviedes enrich this issue with an article entitled “The Impact of Testing and Teacher Training Policies in the Field of Philosophy Teaching in Colombia: 2014-2019”. This article presents a valuable research on how the teaching of philosophy has been affected by the reform acts enforced in the course of the last four years by the Colombian Ministry of National Education regarding bachelor of education programs and the *Saber 11* official test, which all high school seniors must take before graduating. After describing the reforms, the authors touch upon the reactions they aroused in several academic communities and, finally, conceptually express the challenges they pose to the teaching of philosophy.

In the article entitled “Negative Dialectics and Suffering in Theodor W. Adorno’s Moral Philosophy”, Tulia Almanza Loaiza shows how the current ascendancy of technique over nature has implications in the conformation of subjectivity; specifically, it causes suffering in the subject, which is reflected in the subject’s relation with objects and in the shaping of its morality. To understand this ascendancy, negative

dialectics analyze the tensions between myth and reason in order to reveal the subject's contradictions in its relation with society.

In his article, entitled “Alfonso Reyes and José Ortega y Gasset: A Reluctant Friendship, a Long Misunderstanding”, Juan Granados Valdéz presents several little-known aspects of the intellectual relationship of these two thinkers, who had a great influence on Spanish American literature and thought. This detailed and scholarly reconstruction of the academic relationship between Reyes and Ortega y Gasset is important to understand their philosophical perspectives and to analyze the intellectual context of a significant group of Latin American authors.

Diana Alejandra Díaz Guzmán's article, entitled “From the Ontological Turn to Relational and Political Ontology: A Review of Arturo Escobar's Proposal”, is a detailed reflection on the contributions of this author's relational and political ontology. The article allows us to assess the novelty of Escobar's ontological perspective in relation to other perspectives, particularly within the context of Latin American decolonial discourse.

Rafael Esteban Gutiérrez Lopera has contributed to this issue with an article entitled “Classical Origins of Contemporary Political Relativism”. This is an interesting reflection on the coincidences and parallels between some contemporary political perspectives and classic sophist models. Through this reflection, the author shows that the relativism developed by the sophist tradition holds a key and dominant place in the political culture of our time.

The article authored by Laura Patricia Bernal Ríos, entitled “Decolonizing the History of the Colombian Philosophical Tradition: The Need to Reassess Current Historiographic Postulates”, engages in an ongoing debate that is quite relevant to the history of philosophy in the country and, particularly, to the critical analysis of the historiographic perspectives on how the development of Colombian philosophical thought has been normalized and the ways in which the traditions of thought constituted in this field have been appraised. Bernal Ríos' contributions are now part of the academic dialogue held by various authors on the subject.

In her article, entitled “Places of Memory in Latin America”, Juliana Paola Díaz Quintero formulates possible courses to carry out a reconstruction of the memory

of the oppressed and resister Latin American subject on the basis of alternative sources to the official historical discourse. The article refers to various contexts of subjectivation as seen from the analysis of paintings, poems, literary texts, and popular narratives, with the purpose of upholding an understanding of the subject that has been historically marginalized.

The last contribution of this issue is the article “Justice, Historical Pluralism, and Cultural Difference”, in which Franklin Giovanni Púa Mora inquires how what is right can be define outside the Colombian hegemonic cultural context. This reflection is based on an analysis of an interesting case of the Nasa culture and on the analysis of the concepts of cultural difference, historical pluralism, and multiculturalism. Such analysis opens some paths to evaluate the types of situations previously alluded to, and to think about the meaning of the aforementioned concepts.

Juan Carlos Moreno Ortiz, Ph. D.
Editor

Facientes veracitatem: veracidad y responsabilidad social universitaria*

Fecha de entrega: 28 de enero de 2020
Fecha de evaluación: 25 de febrero de 2020
Fecha de aprobación: 2 de marzo de 2020

*Franklin Buitrago Rojas, O.P.***

Resumen

La verdad, entendida por Tomás de Aquino como la adecuación entre el intelecto y la realidad, forma, en aquel que la busca y la dice, una virtud moral denominada veracidad. Dicha comprensión de la verdad, epistemológica y moral, inspira una manera de entender tanto la pedagogía como la responsabilidad social universitarias. Este artículo desarrolla las relaciones entre epistemología realista, virtud moral y universidad, y muestra cómo la noción de veracidad ha servido de inspiración para las apuestas pedagógicas de la Universidad Santo Tomás.

Palabras clave: verdad, veracidad, responsabilidad social, universidad, Tomás de Aquino.

* Este artículo nace de la intervención del autor en la Cátedra Mayor Tomás de Aquino celebrada en la Universidad Santo Tomás, sede Bogotá, los días 4 y 5 de mayo de 2018. Citar como: Buitrago Rojas, F. (2020). *Facientes veracitatem*: veracidad y responsabilidad social universitaria. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 17-30. DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375/5987>

** Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Doctor en Teología, Universidad Católica de Lovaina, Magíster en Teología, Dominican College de Ottawa y Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: franklin.buitrago.op@gmail.com

Facientes Veracitatem: Truthfulness and University Social Responsibility

Abstract

Truth, understood by Thomas Aquinas as the adequation of mind and reality, forges a moral virtue called truthfulness in those who seek it and speak it. Such an epistemological and moral account of truth inspires a certain way of understanding both university pedagogy and university social responsibility. This article expounds the relations between realistic epistemology, moral virtue, and universities, and shows how the notion of truthfulness has served as inspiration for the pedagogical commitments of the Santo Tomás University.

Keywords: Truth, Truthfulness, Social Responsibility, Universities, Thomas Aquinas.

La problemática filosófica en torno a la verdad (¿qué es la verdad?, ¿cómo se produce o dónde se halla?, ¿qué criterios la determinan?) es abordada generalmente dentro del área de la epistemología y la teoría del conocimiento. Es conocido que la tradición epistemológica que se deriva del pensamiento de Tomás de Aquino define la verdad como *adæquatio rei et intellectus* (*De veritate* q. 1 art. 1) Sin embargo, con frecuencia, se pierde de vista que la verdad para el Aquinate no es solo un criterio epistemológico de adecuación entre la mente y la realidad. Tomás, siguiendo el pensamiento aristotélico, explica que la verdad forma una virtud, es decir, un *habitus*, denominado “veracidad”.

En otro sentido, puede llamarse verdad a aquello por lo que alguien la dice y, según esto, por ella decimos que uno es “veraz”. Tal verdad o veracidad es necesariamente una virtud, porque el mismo hecho de decir verdad es acto bueno. Ahora bien: la virtud es la que hace bueno a quien la tiene y también buenas sus obras. (ST, II-IIae q. 109 art. 1)

A partir de esta otra dimensión de la verdad, entendida como virtud, se comprende el título de este artículo: *facientes veracitatem*. En la universidad no solo buscamos ser

hacedores o buscadores de la verdad (*facientes veritatem*)¹ sino ayudar a forjar en las personas el hábito de la veracidad. La tesis que quiero proponer es que una universidad inspirada en el pensamiento de Tomás de Aquino debería asumir como dimensión prioritaria de su responsabilidad social la tarea de forjar en sus estudiantes el hábito de la veracidad.

La veracidad

Tomás afirma que la veracidad es aquella virtud por la que una persona habla o actúa de acuerdo con la verdad de las cosas (ST, II-IIae q. 109). Partiendo de una epistemología realista, el Aquinate explica que el intelecto humano está dirigido a encontrar la verdad de las cosas, es decir, a comprender su naturaleza, sus primeros principios, sus causas y sus fines. El intelecto humano está en tensión permanente hacia fuera de sí mismo porque busca adecuarse a las realidades que encuentra en el mundo.

La verdad está en la mente, pero es intencional, es decir, se refiere a lo real. Esa referencia se explica como adecuación, o conmensuración, del entendimiento con lo real. De aquí que la verdad sea, en primera instancia, el objeto intencional que forma el acto de conocer para “hacerse” con la realidad. (Selles, 2016, p. 46)

A partir de esa primera adecuación del intelecto a la cosa, el ser humano genera palabras y acciones que responden a la verdad encontrada en la realidad. Mis afirmaciones sobre una realidad pueden ser coherentes o no con la realidad que mis sentidos y mi intelecto han identificado y comprendido. Es decir, la veracidad implica una coherencia entre el interior y el exterior de la persona, entre su inteligencia y la realidad que la rodea, entre sus ideas y sus palabras, entre sus convicciones y sus actos.

Si el primer nivel de la verdad implica sobre todo a las facultades del intelecto, el *habitus* de la veracidad implica también a la voluntad. Para ser veraz se requiere tener la voluntad firme y duradera de decir la verdad y actuar de acuerdo con ella. Implica un amor a la verdad por encima de las dificultades o los miedos que pueda causar el hablar o actuar conforme a esa misma verdad. Ser una persona veraz implica no limitarse a decir la verdad cuando resulta agradable para sí mismo o para los demás, ni silenciarla cuando parece desagradable o inconveniente. La veracidad tiene una

1 Cabe recordar que *Facientes veritatem* es el lema que aparece en el escudo de la Universidad Santo Tomás.

relación con la virtud cardinal de la fortaleza que implica, precisamente, la capacidad de perseverar en el bien y resistir ante el mal.

Más se ama a sí que a la verdad el que no quiere defender la verdad contra sí; así, es manifiesto que más se ama a sí que a la verdad el que no defiende la verdad ante los adversarios, porque quiere la paz para sí. (*Contra impugnantes*, pars 4, c. 2, ad. 5)

Como las demás virtudes, en la perspectiva del Aquinate, la veracidad no solo consiste en obedecer reglas morales o en poseer buenos sentimientos. La veracidad implica una disposición para la acción y se corrobora en actos concretos (ST, II-IIae q.110 a. 1-2). Tomás distingue entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico: mientras que el objeto propio del entendimiento especulativo es la verdad, el objeto propio del entendimiento práctico es *la verdad referida a la obra* (*De Veritate*, q 22, a. 10, ad. 4). La veracidad implica entonces conducta recta, actuación sincera, obrar con coherencia.

El engaño producido por el falseamiento del lenguaje tiene más que ver con la vida práctica del hombre que con su vida especulativa [...] cuando alguien es acusado de mentiroso, lo que se le reprocha no es que no sepa, o que no esté lo suficientemente informado de un determinado asunto, sino que se le acusa de mala voluntad, de que, sabiendo lo que dice, no dice lo que sabe; y ello con el propósito de engañar, o de privar a otro del conocimiento de una verdad a la que tiene derecho. (García López, 2001, p. 110)

Podemos decir también que la veracidad no constituye solo un problema moral. La veracidad es requisito esencial para la autenticidad; es necesaria en toda actitud que arraigue y constituya el fondo de la personalidad. Solo al vivir en la veracidad el ser humano llega a ser él mismo, porque solo a través de esta se puede forjar un verdadero carácter y una personalidad auténtica. Cuando el hombre traiciona la veracidad pierde el fondo de su mismidad. Por eso, la decisión entre la *veracidad* y la *mendacidad* corre paralela a la elección entre el bien y el mal: es la decisión entre el ser uno mismo o el no tener consistencia. De aquí que la educación para la veracidad sea “el decisivo punto de partida para llevar al hombre a su mismidad, a su ser él mismo” (Bollnow, 1960, pp. 239-240).

Aquí se cumple el principio clásico según el cual las virtudes no solo hacen buenos nuestros actos sino que nos hacen buenos a nosotros mismos. La acción virtuosa no se hace, en primer lugar, para obtener un buen resultado o merecer un premio. Esta contribuye a la plenitud del ser humano que despliega sus potencialidades y encuentra en ello su felicidad (*eudaimonia, beatitudo*). De este modo, no son solamente mis palabras las que son verdaderas; soy yo mismo el que me voy haciendo verdadero o falso con la autenticidad de mis palabras y mis actos. Lo contrario a una persona veraz es una mendaz. Pero la mendacidad es más que decir una mentira. El mendaz hace de la distorsión de la realidad una falsa verdad con la que trata de convencerse a sí mismo y a los demás. La mendacidad encamina hacia una vida inauténtica o falseada. En la experiencia concreta, vemos que la mendacidad nace del temor, la inseguridad o la incapacidad para sobreponerse a la presión del entorno social. Por eso, una vida de acuerdo con la verdad requiere de una voluntad firme y constante de buscar el bien.

También debemos recordar que para Tomás la veracidad, como todas las virtudes, debe estar guiada en su ejercicio por la prudencia y la caridad (esta última entendida como el amor cristiano). La veracidad debe buscar el bien de las otras personas y el bien común. Las mayores verdades arrojadas como piedras en un momento de ira pueden destruir o hacer más daño que bien. La veracidad como virtud implica un justo medio: no decir ni más ni menos de lo que está en la realidad; ni más para embellecer o aparentar, ni menos para empobrecer la verdad sobre los demás, sobre las cosas o sobre mí mismo. Hablar con la verdad implica una justa medida en las palabras.

Educación en la veracidad

En el ser humano existe una tendencia natural hacia la búsqueda de la verdad, sin embargo, la veracidad no es una virtud que poseemos de manera espontánea sino que se forma a partir del esfuerzo moral. La veracidad implica el esfuerzo de superar continuamente la ambigüedad, de lograr una mayor coherencia y de conquistar la autenticidad propia. La veracidad requiere un trabajo interno, reflexivo, voluntario; pero también necesita de la adecuación de nuestro intelecto con la realidad que se nos presenta. En este ejercicio de adecuación, interpelación, cuestionamiento y respuesta, que involucra el intelecto y la voluntad, está la clave para la formación del hábito de la veracidad.

El dominico colombiano José de Jesús Sedano elaboró a partir de estas intuiciones tomasinas un horizonte pedagógico que ha guiado durante varias generaciones el proyecto educativo de la Universidad Santo Tomás (USTA) (Sedano, 2002). Según este horizonte pedagógico, el contacto con la realidad nos transforma, suscita en nosotros cuestionamientos y preguntas, nos lleva a buscar respuestas a partir de lo que conocíamos previamente, a indagar en lo que otros han descubierto, para dar, finalmente, una respuesta personal. El padre Sedano habla de una “pedagogía de la respuesta” como concreción educativa de las ideas del Aquinate.

Según el padre Sedano, tanto la realidad que nos rodea, como los otros que nos interpelan, constituyen una pregunta a la que respondemos con nuestra propia vida. La tarea de la educación es ayudar al estudiante a responder de la manera más libre y auténtica posible, a no evadir las preguntas que la realidad le plantea, ni a copiar las respuesta de otros. De este modo, la educación le ayuda al estudiante a llegar a ser quien realmente es, a desplegar sus potencialidades, a tener una coherencia de vida y a dar una respuesta auténtica a su contexto (Sedano, 2002). Este sería, en síntesis, el camino tomasino para educar en la veracidad.

La búsqueda de transformación de las personas, a partir del contacto con realidades que interpelan profundamente e invitan a responder, es la intuición fundamental que ha guiado, desde hace años, a la USTA en la creación de escenarios educativos, como los llamados Centros de Proyección Social, donde estudiantes y docentes pueden entrar en contacto con otras realidades, con diversos interlocutores, con otras preguntas, especialmente con realidades de vulnerabilidad, pobreza y exclusión de nuestro país (USTA, 2015, p. 15).

La propuesta pedagógica de la USTA considera que este contacto con la realidad es tan formativo como lo que sucede dentro del aula y se articula con lo que se aprende en esta. En dichos escenarios de interpelación y respuesta el estudiante va forjando una identidad como profesional de cara a la realidad; allí los aprendizajes teóricos y las habilidades profesionales desarrolladas en el aula de clase se convierten en *habitus*, es decir, en capacidades operativas concretas que posibilitan asumir los roles y las responsabilidades sociales propias del ejercicio profesional. La experiencia muestra que estos escenarios educativos logran sus mejores resultados cuando encuentran docentes y estudiantes con actitudes y aptitudes de apertura mental, disponibilidad

para dejarse interpelar, cuestionar y transformar por realidades de otros contextos. Esas actitudes y aptitudes caracterizan al discípulo de la verdad, a la persona veraz.

Algunas veces se piensa que la responsabilidad social universitaria consiste en realizar “obras sociales” (por no decir “caritativas”) que tienen como destinatarios a personas en situación de vulnerabilidad. Es importante recordar que el primer ámbito de responsabilidad social de la universidad son sus propios estudiantes. El servicio primordial que ella presta a una sociedad consiste en la transformación pedagógica de los miembros de su propia comunidad académica, al forjar en docentes y estudiantes hábitos de veracidad, responsabilidad, autenticidad y competencia profesional. En este sentido, el lema de la USTA: *Facientes veritatem* puede comprenderse como enunciado de una tarea urgente e importante de toda institución universitaria: ser hacedores de veracidad.

Esta conciencia particular de la responsabilidad social universitaria es evidente en el contexto de una propuesta pedagógica como el humanismo cristiano que caracteriza a la USTA, que “se reconoce a sí misma en diálogo y en búsqueda frente al sentido de lo humano y al sentido de la totalidad de la realidad” (Buitrago Rojas, 2017, p. 206). Otras apuestas pedagógicas que pretenden separar lo científico de lo moral, lo profesional de lo humanista, no entran en estos temas o se concentran en la formación de profesionales competentes para el mercado laboral, sin profundizar en las dimensiones humanas y sociales del conocimiento o en el ejercicio de inculcar hábitos de cuestionamiento, pregunta y respuesta ante la realidad.

Este contraste con los modelos antropológicos y epistemológicos que sustentan otras propuestas educativas, el de la USTA muestra que *una concepción de la verdad conlleva también una visión pedagógica* y, por ende, una idea de universidad. En esta medida, el lema *facientes veritatem* no consiste solo en el esfuerzo por replicar en el estudiante conocimientos teóricos o competencias profesionales medibles en una evaluación, sino en la formación de hábitos que permitan desarrollar una vida de acuerdo con la verdad, es decir, en la formación de mujeres y hombres verdaderos y veraces.

Transmitir la verdad

Como consecuencia natural de esta primera dimensión de la responsabilidad social de la universidad con los miembros de su propia comunidad académica, se comprende

el impacto de esta más allá del ámbito universitario, es decir, en otras comunidades y medios socioculturales a nivel regional y global. La transformación del estudiante por el contacto con la realidad implica también una respuesta que parte de competencias humanas y profesionales ante la realidad social que lo interpela, ante las cuales su respuesta debe estar caracterizada también por la veracidad. Es allí donde el estudiante hace concreta la definición de veracidad en su vida profesional: hablar y actuar de acuerdo con la verdad. Para formar esta dimensión de la veracidad es necesario tener en cuenta, una vez más, que las competencias del profesional no se refieren solamente a conocimientos teóricos o capacidades técnicas. Hablar y actuar de acuerdo con la verdad implica el desarrollo de competencias específicas, hábitos y virtudes, para las relaciones interpersonales, el liderazgo y la animación de comunidades y equipos de trabajo.

Con frecuencia, la voluntad de perseverar en la veracidad, en la coherencia y la autenticidad, implica tomar postura, orientarse por criterios, entrar en diálogo con otros desde un lugar específico y asumir responsabilidades y compromisos. La veracidad, en este sentido, se opone a la indiferencia. Entre los vicios que se oponen a la virtud de la veracidad, Tomás enumera la mentira y la hipocresía. A estos vicios podríamos añadir la indiferencia, muy común en nuestro tiempo.

Otra manera de presentar las repercusiones sociales que tiene para el Aquinate la virtud de la veracidad es recordar su lugar dentro del esquema de la *Suma teológica*. Todas las virtudes están organizadas y coordinadas bajo una de las cuatro virtudes cardinales. La veracidad hace parte de las virtudes que corresponden al ámbito de la justicia porque, para Tomás, la verdad es un bien común y por ende es algo que le debemos a los demás. Hablar y actuar con veracidad hace parte de la justicia, es decir, del “darle a cada cual lo que le corresponde” (ST, II-IIa, q. 58, a. 1).

Haciendo eco de esta intuición de Tomás podemos afirmar que, en efecto, la convivencia humana no es posible cuando no podemos fiarnos los unos de los otros como personas que dicen la verdad. Nuestras relaciones interpersonales y nuestra existencia social reposan, en último término, sobre esta confianza mutua en que el otro dice la verdad.

Con la veracidad tiene que ver también la lealtad, que nos inclina a mantenernos fieles, y a refrendar con nuestra conducta toda (y no solo con el uso

del lenguaje) los compromisos que hemos asumido, no solo con respecto a la palabra dada, sino también con respecto a la verdad, a la justicia y a la verdadera amistad, que es la que busca el auténtico bien del amigo. La lealtad es como una prolongación de la veracidad, como una extensión de esa virtud a todos los ámbitos de la vida práctica. (García López, 2001, p. 110)

Pensemos, por ejemplo, en contextos como la vida en pareja, la familia, una comunidad o una asociación, un Estado o el funcionamiento de la justicia y de la legalidad: el funcionamiento de todos reposa sobre un principio de confianza en la veracidad de los demás. De igual modo, cualquiera de estas relaciones o formas de asociación se deteriora o llega a hacerse inviable cuando la confianza en la veracidad desaparece.

La virtud de la veracidad, por consiguiente, no es solo un problema epistemológico o un asunto de moral privada, esta tiene un impacto social de gran relevancia. Está relacionada estrechamente con valores como la honradez, la fidelidad y la honestidad. Su ausencia se manifiesta en la corrupción, la injusticia y la infidelidad. Con frecuencia se señala a figuras públicas o a gobernantes de los Estados como ejemplos de los vicios contrarios a la veracidad. En realidad, con frecuencia, encontramos estos mismos vicios de las figuras públicas difundidos en todo el conjunto social, tanto en dinámicas de relación y mentalidades como en formas de acción a todo nivel. Generalmente, el actuar de los gobernantes de un pueblo refleja las virtudes y vicios sobresalientes en el cuerpo social al que pertenecen. Por eso resulta tan importante la tarea de fomentar la veracidad desde las instituciones universitarias, a partir de lógicas y valores más coherentes con la verdad.

En diversos ámbitos se ha acuñado el neologismo “posverdad” para designar la distorsión deliberada de una realidad con el objetivo de manipular a la opinión pública con emociones y creencias personales (Amón, 2016). Aceptar dicha idea dentro del mundo académico implica desistir de la confianza en la existencia de la verdad y en la posibilidad de encontrarla. Sin compromiso con la verdad, es muy difícil que haya justicia dentro de una sociedad. Por eso, el relativismo ante la verdad tiene un impacto social de carácter negativo.

En su introducción a la cuestión sobre la veracidad en la *Suma teológica*, Niceto Blázquez propone una aplicación interesante de esta cuestión frente a la problemática de la objetividad informativa de los medios de comunicación (Blázquez, 1994, p. 192).

Una opinión generalizada entre los profesionales de los medios de comunicación es que la objetividad informativa en los medios de comunicación sería prácticamente imposible. Según Blázquez, la distinción que hace Tomás entre verdad objetiva o científica y verdad subjetiva o veracidad ayuda a dilucidar dicha problemática. Tomás explica que a la *verdad científica* se opone la *falsedad* (ST, I q. 16-17), mientras que a la *verdad subjetiva* se opone la *mentira* (ST, II-IIae q. 109-113). El reconocimiento honesto de las limitaciones humanas para lograr la verdad objetiva no dispensa reconocer la importancia capital de *evitar la mentira*.

Un mínimo de objetividad informativa es siempre posible, y el informador está obligado en conciencia a buscarla. Si, dadas las circunstancias, ese mínimo de objetividad resultara inalcanzable, desaparecería la obligación de informar, ya que nadie puede informar de lo que no sabe [...] al ideal de objetividad no se puede renunciar jamás, y es esa actitud fundamental la que cohonesta moralmente los posibles errores y equivocaciones materiales, dando así paso a la veracidad, que nos libera de la mentira formal, tal como es definida por santo Tomás. (Blázquez, 1994, p. 193)

En este campo concreto se ven las implicaciones que tiene una apertura a la verdad fundamentada en la confianza en la razón humana para acceder a la realidad, como la que se manifiesta en la propuesta filosófica de Tomás de Aquino. Es dentro de este horizonte epistémico y ético que cobra todo su valor la propuesta del Aquinate.

Veracidad, solidaridad y amistad

Comprender la verdad como un bien común también nos ayuda a entender de una manera renovada la relación entre academia y solidaridad. Un ejercicio universitario de espaldas a la realidad, que ignore el contexto, está faltando a su razón de ser. La veracidad implica la búsqueda de soluciones reales a las problemáticas existentes en la realidad social. La verdad entendida como virtud tiene una dimensión de compromiso, donde el discípulo de la verdad se pone al servicio de la realidad que descubre. En un documento de reflexión construido por el Grupo Sentipensante de la Unidad de Proyección Social de la USTA, esta dinámica de compromiso con la realidad se denomina “el cara y sello de la proyección social” (Arias Agudelo, 2017). Esta dinámica invita al estudiante a descubrir en los espacios de responsabilidad social promovidos

por la universidad que la veracidad, entendida como servicio al bien común, necesariamente genera solidaridad.

Alberto Magno, el gran sabio del siglo XIII, maestro de Tomás de Aquino, describía la vida de su orden con estas palabras: *In dulcedine societatis, quaerere veritatem* ('En la alegría de la comunidad, buscar la verdad'). La verdad se hace con el otro, con los otros (Congar, 1989). Por ello, la búsqueda de la verdad implica solidaridad, en primer lugar, con el otro que también está en búsqueda y, en segundo lugar, frente a la realidad que nos interpela. No hay nada más opuesto a este ideal educativo que la caricatura del intelectual solitario, encerrado en su torre de marfil, en su ciencia que pocos entienden, cultivando el saber por puro placer individual. Como dice el proyecto educativo institucional (PEI) de la Universidad Santo Tomás, parafraseando las Constituciones de la Orden de Predicadores: "Se estudia principalmente para ser útiles al prójimo" (USTA, 2004, p. 50).

En este sentido, la USTA ha entendido el diálogo interdisciplinario y transdisciplinario como una solidaridad entre los saberes y las disciplinas en el comprender y dar respuesta a las realidades humanas y sociales de nuestro contexto. ¿En qué se encuentran el estudiante de ingeniería, el de derecho y el de cultura física que van a un mismo centro de proyección social? En la solidaridad de su servicio de cara a una comunidad que tiene múltiples dimensiones, problemáticas y necesidades a las que cada cual aporta desde su formación y experticia profesional.

Evidentemente, pensar una propuesta universitaria donde las relaciones de solidaridad son la base y el motor del ejercicio académico es algo que contradice muchas prácticas habituales del mundo universitario y profesional, caracterizado por la competencia permanente, la desconfianza y la rivalidad. Es necesario forjar estructuras que favorezcan relaciones de solidaridad, confianza e, incluso, de amistad entre los miembros de la comunidad académica. Tomás explica que la veracidad es condición para que pueda existir la amistad y, a su vez, el hábito de ser veraz se ve favorecido por la amistad. Como ya explicamos, la veracidad está en relación estrecha con la confianza. Es dentro de una relación de amistad y de confianza donde docentes y estudiantes pueden aprender a ser veraces.

El filósofo escocés Alasdair MacIntyre (1981), uno de los pensadores contemporáneos más conocidos en el redescubrimiento de la ética de las virtudes, plantea la necesidad

que tenemos en nuestras sociedades modernas burocráticas y masificadas, caracterizadas por un *ethos* profundamente individualista, de forjar comunidades donde sea posible vivir, enseñar y aprender las virtudes; donde se presenten modelos y narrativas colectivas que promuevan la convivencia comunitaria, la confianza recíproca y la amistad. Es significativo que Tomás afirme en su comentario a la *Ética Nicomaquea*: “Cuando las palabras de alguien disuenan de las obras que en él se manifiestan de una manera sensible, tales palabras dejan de ser dignas de crédito y, en consecuencia, viene a quedar sin valor la *verdad* en ellas expresada” (EN X 1, pp. 8-9).

¿Cómo pensar nuestras facultades, nuestras aulas de clase y nuestros semilleros de investigación como experiencias de ese tipo de comunidades donde la veracidad sea posible? ¿Cómo pensar nuestros espacios de bienestar universitario, de proyección social y de desarrollo estudiantil como espacios que favorezcan el contacto con la realidad del otro, el diálogo, la responsabilidad compartida y la autenticidad?

Las relaciones que se generan al interior de la comunidad universitaria modelan en gran medida el tipo de relaciones que docentes y estudiantes establecen en sus ámbitos de ejercicio profesional. Cuando hacemos presencia como universidad en ambientes de escasos recursos encontramos, con frecuencia, comunidades fracturadas por la violencia, la corrupción, el abuso de poder, la desinformación, la polarización política y la desigualdad en las oportunidades. Más allá de los proyectos sociales y de las obras puntuales, un aporte fundamental que pueden brindar los actores de la comunidad universitaria es fomentar relaciones interpersonales basadas en la confianza y en la veracidad. Convocar personas, motivarlas, organizarlas, capacitarlas y empoderarlas puede ser una manera de promover en esas comunidades relaciones nuevas basadas en hábitos de transparencia y solidaridad.

Veracidad y testimonio

Por último, en el contexto del diálogo interdisciplinario, quisiera brindar un aporte desde el campo específico de la teología, que concibe a la verdad como auto-implicativa. La verdad de la fe transforma en primera medida a quien la proclama, porque es *testimonial*. No se debe olvidar que Tomás de Aquino escribió sus reflexiones sobre la verdad y la veracidad desde su labor como teólogo. El hábito que permite adherirse a la verdad del Evangelio es la virtud teologal de la fe, que implica tanto al entendimiento como a la voluntad:

Dado que el creer es un acto del entendimiento que se adhiere a la verdad bajo el impulso de la voluntad, para que ese acto sea perfecto se requieren dos cosas: primera, que el entendimiento tienda de manera infalible a su propio bien, que es la verdad. Segunda, que se ordene también infaliblemente al último fin en virtud del cual asiente la voluntad a la verdad. Esas dos cosas se dan en el acto de fe formada. (ST, II-IIae q. 4, art. 5)

La fe formada implica entonces adhesión del entendimiento y de la voluntad a aquella verdad que el creyente descubre como su propio bien. La fe del cristiano implica una respuesta personal a Aquel que dijo “Yo soy la Verdad” (Jn 14,6). Ser creyente y ser teólogo implica una relación *personal* con la *Verdad*. Implica también un actuar liberador porque el mismo Cristo afirmó: “la verdad os hará libres” (Jn 8,32). La verdad de la fe, por excelencia, necesita del testimonio para manifestarse, es decir, precisa tanto de la profesión de fe del creyente como de una coherencia de vida (en cuanto verdad liberadora) para ser creíble.

Desde esta dimensión testimonial propia de la verdad, que Tomás conoció a profundidad por su vocación de teólogo, cada uno de nosotros puede sentirse interpelado a preguntarse desde el contexto del campo profesional en el que se está formando o en su labor dentro de la universidad: ¿cuál es nuestra relación con la verdad? ¿Cuáles acciones, sueños de futuro, utopías, actitudes y prácticas liberadoras conlleva esa verdad? ¿Qué significa, como educador, como filósofo, como ingeniero o como ciudadano, hacer de la verdad un hábito?

Referencias

- Amón, R. (2016, noviembre 17). ‘Posverdad’, palabra del año. El País. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2016/11/16/actualidad/1479316268_308549.html
- Aquino, T. (2001). De la verdad. En *Opúsculos y cuestiones selectas I. Filosofía* (pp. 187-282). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2001). El maestro. En *Opúsculos y cuestiones selectas I. Filosofía* (pp. 285-335). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2005). *Suma teológica, II-II, cuestiones 109 y 110. Filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Aquino, T. (2007). Contra los detractores de la vida religiosa. En *Opúsculos y cuestiones selectas iv. Teología (2)* (pp. 385-684). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2014). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Navarra: Eunsa.
- Arias Agudelo, J. E. (2017). Cara y sello de la proyección social en la Universidad Santo Tomás. *Revista Optantes*, 40, 25-40.
- Aristóteles. (2012). *Obras completas*. Madrid: Gredos.
- Blázquez, N. (1994). Tratado de las virtudes sociales. En Tomás de Aquino, *Suma de teología iv* (pp. 183-194). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bollnow, O. F. (1960). *Esencia y cambio de las virtudes*. Madrid: Revista de Occidente.
- Buitrago Rojas, F. (2017). La facultad de teología dentro de una universidad de estudios generales. *Revista Albertus Magnos*, 8(2), 198-211.
- Congar, Y.-M. (1989). *In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Notas sobre el trabajo en equipo en San Alberto y en los Predicadores del siglo XIII. *Analogía Filosófica*, 3(1), 75.
- García López, J. (2001). *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. Navarra: Eunsa.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Universidad Santo Tomás (USTA). (2004). *Proyecto educativo institucional*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Universidad Santo Tomás (USTA). (2015). *Documento macro de proyección social*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Sedano, J. J. (2002). *Pedagogía de la respuesta*. Bucaramanga: Universidad Santo Tomás.
- Selles, J. F. (2016). Estudio preliminar: el perfil y el contenido del *De Veritate*. En A. González, J. F. Selles, M. I. Zorroza (eds.), Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (pp. 43-86). Navarra: Eunsa.



Impacto de las políticas de formación de maestros y evaluativas en el campo de la enseñanza de la filosofía en Colombia: 2014-2019*

Fecha de entrega: 27 de noviembre de 2019

Fecha de evaluación: 29 de enero de 2020

Fecha de aprobación: 10 de marzo de 2020

*Maximiliano Prada Dussán***

*Karol Nossa Caviedes****

Resumen

Motivado tanto por el propósito nacional de mejorar los resultados en las evaluaciones estandarizadas internacionales, como por la firma del acuerdo de paz entre el gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), en los últimos cuatro años el Ministerio de Educación Nacional de Colombia ha impulsado reformas relevantes que impactan directamente el campo de la enseñanza de la filosofía. Este texto describe las dos disposiciones normativas que más han llamado la atención de las comunidades filosóficas, en particular, y educativas, en general, en los últimos años: por un lado, las reformas a las licenciaturas, programas profesionales de formación de docentes, y, por otro, la reforma a la prueba de Estado Saber 11, que deben

* Este artículo es producto de la investigación "Estado del arte y balance del conocimiento construido en la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional en el periodo 2009-2018" (código CCS 507-19), adscrito y financiado por el Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional. Citar como: Prada Dussán, M. y Nossa Caviedes, K. (2020). Impacto de las políticas de formación de maestros y evaluativas en el campo de la enseñanza de la filosofía en Colombia: 2014-2019. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 31-49. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5988>

** Profesor de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: aprada@pedagogica.edu.co

*** Estudiante de último semestre de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: lfl_kvnoosac138@pedagogica.edu.co

desarrollar los estudiantes de último grado de educación secundaria. A partir de este contexto, se sintetizan las reacciones que tales normas suscitaron en las comunidades académicas y, finalmente, se expresan los retos a los que la enseñanza de la filosofía se enfrenta a partir de tales cambios. Entre estos retos se encuentran la desprofesionalización filosófica del ejercicio docente y la reducción del saber filosófico a ejercicio de lectura.

Palabras clave: enseñanza de la filosofía, formación docente, pruebas *Saber 11*.

The Impact of Testing and Teacher Training Policies in the Field of Philosophy Teaching in Colombia: 2014–2019

Abstract

In the course of the last four years, the Colombian Ministry of National Education —motivated both by the national intent to improve students' results in international standardized tests and by the signing of the peace agreement between the National Government and the Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC)— has promoted relevant reforms that directly impact the field of philosophy teaching. This text describes the two normative provisions that have attracted the most attention from philosophical communities in particular and of educational communities in general: the reforms of the bachelor in education degrees (professional teacher training programs) and of the *Saber 11* official test, which all high school seniors must take before graduating. On the basis of this context, this article summarizes the reactions that such norms aroused in academic communities and elaborates on the challenges that they pose to the teaching of philosophy. Some of these challenges are the philosophical de-professionalization of teaching and the degradation of philosophical knowledge to a reading exercise.

Keywords: Philosophy Teaching, Teacher Training, *Saber 11* Test.

La enseñanza de la filosofía ha cobrado interés recientemente entre distintos grupos académicos colombianos. Algunos de modo reactivo, ante la alarma que tanto las tendencias globales como las reformas gubernamentales locales han levantado sobre la presencia efectiva de la filosofía en la educación. Pero, también de modo activo, en la exploración de nuevos campos, estrategias, enfoques o didácticas de la filosofía. El proceso de paz, a su turno, ha lanzado un llamado que reclama a los filósofos su participación activa en este y otros acontecimientos relevantes en la historia nacional. Con todo, hemos sido testigos recientemente de un nuevo impulso entre la comunidad filosófica que busca involucrarse explícitamente con los eventos de interés público, especialmente, a través de estrategias que implican el trabajo colectivo e interinstitucional, más que individual o aislado.

En el campo de la enseñanza de la filosofía, hemos visto emerger en los últimos años un interés por el trabajo colectivo, por la renovación de las prácticas habituales de enseñanza y por la participación en escenarios de toma de decisiones de políticas públicas. Las recientemente conformadas Red Nacional de Programas de Filosofía, Red de Lógica y Argumentación, Red de Mujeres Filósofas, Red para la Formación Ética y Ciudadana, Red de Profesores de Filosofía, Comisión de Enseñanza de la Filosofía de la Sociedad Colombiana de Filosofía y el impulso que ha tomado la filosofía para niños, entre otras iniciativas, dan cuenta de este interés.

Dentro de este impulso, que presenta muchas aristas y perspectivas, en este artículo nos centraremos en mostrar el camino que ha recorrido la enseñanza de la filosofía en relación con las políticas públicas expedidas a nivel nacional recientemente, especialmente, a partir del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 (Valderrama *et al.*, 2019) y que más han impactado directamente en el campo de la enseñanza de la filosofía. En concreto, este texto analiza dos de las reformas recientes más relevantes en esta materia, a saber, las aplicadas a las licenciaturas y a las pruebas de Estado de la educación media.

El tono de este escrito es propio del trabajo de un observador, que aporta al seguimiento y construcción del campo de estudio de la enseñanza de la filosofía, en un esfuerzo que se suma al propósito emprendido por otros autores¹. En los dos casos

1 Algunos de estos estudios nos permiten aproximarnos al campo de la historia de la enseñanza de la filosofía en Colombia. Al respecto, puede consultarse el estudio de José del Rey Fajardo y Germán Marquín Argote (2010), acerca de la enseñanza de la filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana

mencionados describiremos el contenido de las políticas actuales, haremos un breve relato de la recepción que han tenido en las comunidades filosóficas y, posteriormente, presentaremos una reflexión sobre lo que, a nuestro juicio, está allí implicado para el desarrollo de la filosofía en el ejercicio de la enseñanza. Este último es el asunto que más nos interesa relevar, toda vez que las políticas públicas suelen ser síntomas de conceptos y tendencias subyacentes.

Adicionalmente, intentaremos relacionar los casos que aquí presentamos con la Declaración de Salvador de Bahía a Favor de la Filosofía², con el propósito de mostrar que estos asuntos a los que Colombia se enfrenta son compartidos por la Red Iberoamericana de Filosofía, lo que revela que pueden ser tratados no solo como casos aislados, sino como preocupaciones de la región. Por consiguiente, este artículo también es un aporte a las discusiones que se presentan allende las fronteras nacionales en la materia señalada.

La reforma a las licenciaturas

En el año 2016, el Ministerio de Educación Nacional de Colombia (MEN) emitió la Resolución 2041, por medio de la cual “se establecen las características específicas de calidad de los programas de licenciatura para la obtención, renovación o modificación de registro calificado” (MEN, 2016, p. 1)³, resolución que causó especial incomodidad

durante la Colonia. Asimismo, Saldarriaga (2008) y Montes y Montes (2019) estudian la filosofía como disciplina escolar en los siglos XIX y XX; este último texto reporta en su bibliografía estudios particulares inéditos sobre periodos o procesos de la enseñanza de la filosofía en estos siglos. Un rastreo del campo de la enseñanza de la filosofía en cuanto teoría y práctica se encuentra en Vargas y Cárdenas (2004) y en Pulido, Espinel y Gómez (2018). Estudios de caso sobre los ajustes realizados por programas particulares en virtud de las resoluciones mencionadas se encuentran en Valderrama *et al.* (2019). El informe de la Unesco (2011), *Filosofía: una escuela de la libertad*, presenta, a su turno, el panorama latinoamericano y mundial acerca de la presencia de la filosofía en los niveles de educación básica, media y universitaria con datos que alcanzan la primera década del siglo XXI. El informe de la OEI (1998) presenta un panorama de la presencia de la filosofía en las instituciones escolares iberoamericanas, con datos actualizados a la fecha de publicación del libro.

- 2 La Declaración de Salvador de Bahía a Favor de la Filosofía se dio a raíz del “I Encuentro de la Red Iberoamericana de Filosofía” realizado en la Universidade Federal de Bahía (UFBA) los días 19 y 20 de abril de 2017, en donde los representantes de redes nacionales e internacionales de filosofía de trece países iberoamericanos se reunieron y realizaron una declaración para trabajar a favor de esta disciplina.
- 3 Es necesario aclarar que en la organización profesional colombiana se entienden por licenciatura únicamente los programas universitarios que preparan para la profesión docente, especialmente para la educación primaria y secundaria.

entre las instituciones, estudiantes y profesores, al punto que, después de numerosas críticas provenientes de varios sectores, tal resolución tuvo que ser ajustada y fue derogada al año siguiente por la Resolución 18583.⁴

Quizás el aspecto que causó mayores inconformidades de tales resoluciones fue el referido a la alta dedicación a las prácticas pedagógicas en los programas de licenciatura, asunto que tiene como efecto indirecto la reducción del número de créditos dedicados a la disciplina específica; en nuestro caso, la filosofía. En la resolución 2041 de 2016 se pedía a las licenciaturas dedicar cincuenta créditos a las prácticas pedagógicas, mientras que la 18583 de 2017 redujo este número a cuarenta (Artículo 3.2).⁵ El asunto se ve agravado por el hecho de que la formación de un docente no implica solamente su ejercicio práctico, sino que incluye también otros componentes. Según tales resoluciones, los programas deben estar constituidos por cuatro componentes: el de fundamentos generales (lectura, escritura, argumentación, investigación, lengua extranjera, razonamiento cuantitativo, formación ciudadana y uso pedagógico de TICs), el de fundamentos específicos y disciplinares, el pedagógico y el didáctico (artículos 2.1 a 2.4); esto, sin contar que cada universidad suele dedicar otros créditos a la formación de carácter institucional. Adicionalmente, para fortalecer la formación pedagógica, las disposiciones ministeriales piden a las instituciones contar con investigación en áreas de enseñanza y con profesores con experiencia en aulas de educación básica y media.

Dado que las resoluciones fueron emitidas recientemente, aún no se cuenta con un diagnóstico completo de sus consecuencias en la estructura curricular, en la formación de docentes y en el ejercicio de la filosofía. Sin embargo, esto sí obligó a las universidades a realizar reformas inmediatas para cumplir con tales exigencias. Muchos de los programas de licenciatura realizaron ajustes mientras estuvo en vigencia la Resolución 2041 de 2016 que, recordemos, pedía cincuenta créditos de prácticas pedagógicas. Para estos programas, la amenaza de la reducción de la formación filosófica aún está vigente. Otros programas, sin embargo, pudieron realizarla cuando

4 A la fecha de redacción de este documento, la Resolución 18583 fue reemplazada por la 1330 de 2019.

5 En el sistema educativo colombiano, un crédito equivale a tres horas de trabajo semanal (cuarenta y ocho horas de trabajo al semestre). La enseñanza universitaria está organizada por semestres. Así, las carreras suelen tener una duración que oscila entre ocho y diez semestres. Cada semestre tiene una duración cercana a dieciséis semanas de ejercicio académico.

entró en vigencia la Resolución 18583 de 2017, que exigía cuarenta créditos para tal aspecto. Esta última matizó el panorama desalentador frente a la escasa formación filosófica de los licenciados. Las distintas alternativas que tomaron las universidades para hacer frente a esto fueron desde aumentar la cantidad de créditos de la carrera —y con ello el número de semestres— hasta cerrar los programas o desplazarlos de facultad: en lugar de ofrecerlos en las facultades de filosofía, algunas universidades los trasladaron a las facultades de educación, pues en ocasiones estas serían las únicas que estarían en condiciones de dar soporte investigativo y pedagógico a los programas, según las exigencias del MEN.

Es necesario volver sobre los conceptos y principios que fundamentan el crecimiento de la formación pedagógica en los docentes. El establecimiento de los créditos como indicadores es resultado de tendencias generales, pero ¿en qué se sustenta esta orientación del MEN? Los análisis previos a la formulación de las reformas señalan que el elemento clave para consolidar una “Colombia más educada”, según el lema del Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2014-2018, se encuentra en los docentes: en sus condiciones de contratación, en su formación inicial y a lo largo de la vida, así como en el seguimiento y evaluación que se hace de su desempeño. Como muestran Arias *et al.* (2018), este hecho es patente en el PND: “se resalta que los indicadores de la educación básica dependen de la calidad docente, pues los resultados en las pruebas Saber se relacionan con docentes con mejor formación previa o menor proporción de estos en condición de proporcionalidad” (pp. 89-90). La mejor formación inicial se comprendió, a su turno, como reconocimiento de que el saber fundante del docente es la pedagogía, con lo cual se le reconoce, a su vez, como profesional de la educación (Arias *et al.*, 2018, p. 99). En consecuencia, como lo muestran estos autores, las políticas de formación de docentes apuntan al fortalecimiento del saber enseñar, visto como un ejercicio práctico fundado en componentes pedagógicos y didácticos (Arias *et al.*, 2018, p. 98).

Dada esta premisa inicial, el aumento de créditos para la práctica pedagógica, tal como lo pedían las resoluciones reseñadas, no es sino una consecuencia necesaria, aunque quepa, no obstante, la crítica acerca de si declarar la pedagogía como saber fundante conduzca necesaria y exclusivamente al fortalecimiento de la didáctica o a la implementación de un modo instrumental de comprender la pedagogía y la didáctica. Así, aunque se haya disminuido la exigencia de créditos de cincuenta a cuarenta,

la premisa que sustenta este mandato se mantiene intacta, por lo cual se esperan nuevas consecuencias.

Ahora bien, aunque en términos de derechos laborales, de constitución de un gremio, de reconocimiento del saber pedagógico y, fundamentalmente, para el mejoramiento de la enseñanza en la escuela, las orientaciones y normativas reseñadas constituyen un avance significativo, desde el punto de vista disciplinar se experimentan consecuencias adversas importantes. Por ello, en lo que sigue, nos aproximaremos a las reacciones de las comunidades filosóficas ante estas.

La Red Nacional de Programas de Filosofía se reunió el 31 de mayo de 2017 en la ciudad de Medellín con el propósito de realizar un primer diagnóstico de los efectos de tales resoluciones en los programas. Al respecto, una de las conclusiones señala lo siguiente:

Aunque se reconoce que el aumento de número de créditos en prácticas pedagógicas fortalece la formación en pedagogía de los licenciados, este hecho, sumado a las exigencias de incluir en la formación competencias básicas y alto nivel de idiomas, hace que se afecte la formación disciplinar, en nuestro caso, de la filosofía. Así, tales exigencias ponen en riesgo el equilibrio necesario que se requiere entre la formación disciplinar y la pedagógica en la formación de un licenciado, un asunto especialmente sensible en las licenciaturas que vinculan más de un área disciplinar. No es posible formar maestros sin una rigurosa formación e investigación, tanto en la disciplina como en pedagogía. (Conclusiones de la reunión del 31 de mayo de 2017, sostenida en la Universidad de Antioquia, Medellín)⁶

Valderrama *et al.* (2019, p. 83) han llegado a conclusiones similares a partir de tres estudios de caso sobre el impacto de tales resoluciones en la organización curricular de los programas de filosofía, en lo que denominan el “arrinconamiento” del componente disciplinar que causó la reforma. La consecuencia podría ser el deterioro de la

6 Nótese que a la fecha de celebración de este encuentro no había sido emitida aún la Resolución 18583 de 2017, publicada el 15 de septiembre. De manera que esta reunión se realizó sobre la base de la 2041 de 2016 que exigía cincuenta créditos de práctica pedagógica. Hay que advertir que aunque aquella derogó esta última, la necesidad de ajustar los planes de estudio a la 2041, pues se exigía en la misma resolución cambios inmediatos, hizo que se reformaran los programas según tales exigencias y no según las de la 18583.

formación filosófica entre la mayoría de los profesores de esta disciplina —según las alternativas que haya tomado cada institución para hacer frente a las resoluciones—, pues el reducido número de créditos dedicado a esta en la formación implicaría que de ella se tuviera apenas una mirada “panorámica y generalizante” (Valderrama *et al.*, 2019, p. 88), en aras del fortalecimiento de la formación pedagógica de los futuros maestros.

En este sentido, una de las consecuencias diagnosticadas en las comunidades filosóficas se refiere a la presencia de las disciplinas en la formación de licenciados. En efecto, una vez se establece que el saber fundante del docente es la pedagogía, la disciplina que enseña pasa a un segundo plano. En dicho escenario, esto es, en la formulación de las políticas públicas, la formación disciplinar apenas ocupa un lugar relevante; se presenta como un saber incidental, toda vez que las distinciones entre ser docente de una u otra área tienden a disiparse. De hecho, la Resolución 18583 se refiere a las disciplinas como los campos en los que los licenciados se desempeñan (Artículo 2.2.), esto es, las disciplinas pasan a ser especificidades o desarrollos dentro del saber general: la pedagogía.

No se trata solo de la disputa gremial por un campo de ejercicio y saber. En lo que respecta a la enseñanza de la filosofía, queremos destacar dos aspectos. El primero de ellos consiste en que esta sitúa los principios de su enseñanza por fuera de la construcción de la disciplina, lo que genera un abismo entre la producción filosófica y su enseñanza. La filosofía ha mantenido una relación estrecha con la formación, al punto que en algunos momentos de la historia se le comprendía como proceso formativo⁷. Además, la filosofía ha tendido a encontrar en ella misma las bases y fundamentos de su “enseñabilidad”. El curso mismo del filosofar, en sus distintas corrientes y métodos, ha sido la base de la enseñanza y el aprendizaje, considerando que enseñar y aprender filosofía no son un asunto ajeno al filosofar mismo. Siguiendo este orden de ideas, el docente de filosofía ha sido reconocido como profesional de esta área específica. Así, una separación entre la construcción filosófica y su enseñanza tendría como consecuencia que el contenido a ser enseñado se alejaría de la generación de conocimiento, toda vez que se investiga siguiendo métodos y criterios internos, pero se enseñaría

7 La bibliografía a este respecto es abundante. Resultaría prolijo hacer un recuento de esta tendencia. Baste decir, por el momento, que esta premisa constituyó la base teórica de un número especial de la revista *Pedagogía y Saberes* en 2017. Así mismo, la perspectiva de filosofía como forma de vida refleja esta idea (Hadot, 1998; 2006; Calvo Ortega, 2010).

bajo otros parámetros. Dicho sea de paso, la desarticulación entre investigación y enseñanza conllevaría la fractura entre comunidades filosóficas (universidad y escuela). Esto no implica, desde luego, que la filosofía se baste a sí misma cuando se trata de su enseñanza. En una posición extrema y errada, hay que decirlo también, se ha llegado a considerar que saber filosofía implica saber enseñar o que esta tiene recursos suficientes para garantizar procesos de enseñanza de calidad, lo que desconoce los aportes de la pedagogía, la didáctica y otras disciplinas al campo de la educación. En nuestro caso, abogamos porque la enseñanza requiere saberes fundantes: la disciplina y la pedagogía.

Por otro lado, esta Resolución dificulta el que se lleven a cabo los objetivos por los cuales se considera pertinente la enseñanza de la filosofía en la escuela. Esto es, si la enseñanza de la filosofía se justifica porque contribuye a la formación ciudadana, a la construcción de la paz o al desarrollo de la autonomía y el pensamiento crítico (Nussbaum, 2010; Vargas, Meléndez y Herrera, 2017), entre otros aspectos, no se explica de qué manera, con una presencia incidental de esta en los procesos educativos se podrían alcanzar dichos objetivos. Aun cuando en el currículo sigan teniendo cabida las materias de filosofía, es necesario hacer de ellas espacios del filosofar y no solamente escenarios donde se apliquen estrategias para alcanzar resultados exitosos en las pruebas estandarizadas o donde solo se brinde información sobre la historia de la filosofía. A pesar de que existan materias filosóficas, es necesario que estas sean espacios de ejercicio profesional de la filosofía. En esta dirección apuntan la Unesco y la Red Iberoamericana de Filosofía cuando en sus comunicaciones oficiales señalan: “Su enseñanza [de la filosofía] debe mantenerse o ampliarse donde ya existe, implantarse donde aún no existe y ser nombrada explícitamente con la palabra ‘filosofía’” (Unesco, 2009, p. 123).

Por eso, una sociedad democrática debe contar, entre otros requisitos imprescindibles, con un sistema público de educación que cubra todas las etapas formativas (infantil, primaria, secundaria y universitaria), que proporcione una formación de calidad, que sea accesible a todas las personas sin discriminación alguna por razón de sexo, nacionalidad, clase social, ideología, lengua, religión, etc., y que conceda la debida importancia a los estudios de filosofía, denominada explícitamente como tal y enseñada por filósofos profesionales, desde la infancia hasta la educación superior. (Declaración de Salvador de Bahía, numeral 5)

En efecto, ¿qué ha ocurrido con la formación filosófica en los programas universitarios de filosofía?, ¿es accidental o se encuentra arrinconada? Consideremos el estado actual de los programas de formación universitaria en filosofía, en concreto, el problema que hemos rastreado y que abordaremos a partir de una aproximación a la distribución del número de créditos.

Los datos que reportan las universidades en el Sistema Nacional Integrado de Educación Superior (SNIES), tanto como los planes de estudio de cada uno de los programas universitarios de formación en filosofía permiten reconstruir la situación descrita hasta el momento. En efecto, una aproximación a la distribución del número de créditos de los programas revela el peso específico que tienen la filosofía y la pedagogía, entre otros componentes, en la formación de los profesionales.

Según el SNIES, a junio de 2019, en Colombia existen 57 programas de formación universitaria en filosofía. Dentro de ellos, 27 son licenciaturas⁸ y 30 otorgan título de profesional en filosofía o similares.⁹ Las licenciaturas ofrecen tres titulaciones: Licenciado en Filosofía (20 programas), Licenciado en Filosofía y Letras (5) y Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa (2). Por su parte, los restantes 30 programas distribuyen su titulación así: Profesional en Filosofía o Filósofo (24 programas), Profesional en Filosofía y Humanidades (2), Profesional en Filosofía y Letras (3) y Profesional en Filosofía y Teología (1).

Actualmente, el conjunto de los 57 programas de filosofía consta de entre 122 y 174 créditos de formación. Por una parte, las licenciaturas presentan un promedio de créditos de 157 (el programa que menos créditos ofrece es 122 y el que más 174; la oferta de créditos recurrente —moda— es 160), mientras que en el conjunto de los restantes 30 programas el promedio es de 141,3 (el programa que menos créditos ofrece es 122 y el que más 170; la oferta de créditos recurrente —moda— es 136).

8 La misma Resolución 2041 de 2016 que hemos citado, en su Artículo 2, define las denominaciones aceptadas por la nación en relación con las licenciaturas específicas de filosofía. Esta admite solamente: Licenciatura en Filosofía, Licenciatura en Filosofía y Letras y Licenciatura en Ética y Valores. Cabe aclarar que los programas de licenciatura también son profesionales, en cuanto su titulación es otorgada por una universidad y no tienen un carácter técnico ni tecnológico.

9 Las titulaciones que se dan en el país son: Profesional en Filosofía, Filósofo, Profesional en Filosofía y Humanidades, Profesional en Filosofía y Letras y Profesional en Filosofía y Teología.

Pero, si bien las licenciaturas cuentan con un mayor número de créditos totales, los programas de titulación profesional dedican una mayor cantidad de créditos al componente filosófico que las licenciaturas. Es así que en las licenciaturas el total de créditos destinados al componente filosófico es aproximadamente 75, equivalente al 47,84 % de formación¹⁰; en tanto que en los programas de titulación profesional el componente filosófico es de cerca de 109 créditos, equivalente al 77,26 % (la oferta recurrente —moda— es 116 créditos de filosofía). En las licenciaturas, se dedican adicionalmente en promedio 50 créditos al componente pedagógico (32,02 %) y cerca de 20,14 % a otros componentes de la formación. En el caso de los programas de profesional en filosofía, estos otros componentes constituyen el restante porcentaje de créditos, esto es, 22,67 %.

Lo anterior indica que en promedio las licenciaturas en filosofía siguen dedicando mayor tiempo a la formación disciplinar, frente a otros componentes. En el presente texto no nos es dado valorar si el promedio de 79 créditos de formación inicial en filosofía es suficiente para formar un docente de alto nivel,¹¹ pues, por un lado, esto requeriría acercar la mirada al contenido específico de los planes de estudio y a los enlaces interdisciplinarios que se dan en su interior, ampliar el objeto a elementos que vayan más allá del número de créditos de los programas y examinar resultados que solo se pueden estudiar utilizando perspectivas temporales. Como indicamos al inicio del artículo, nuestro punto de vista es el de un observador que reporta y mediante la investigación intenta explicitar el sentido de los movimientos que se dan en el campo de la enseñanza de la filosofía. Cabe señalar que, no obstante, existe una diferencia de cerca de 30 créditos entre la formación filosófica de las licenciaturas y la de los restantes programas disciplinares; la otra cara de esta diferencia es que las licenciaturas destinan aproximadamente 50 créditos a la formación pedagógica, mientras que no lo hacen así los programas profesionales.¹²

10 La cifra 47,84 % corresponde al porcentaje de los créditos filosóficos en relación con el promedio de créditos que tiene el conjunto de las 27 licenciaturas (157 créditos). Si se toma en cuenta solamente el conjunto de las Licenciaturas en Filosofía (20 programas), y no las que forman en filosofía y otras áreas, el porcentaje sería de 51 %.

11 La situación podría agravarse en el caso de los programas en donde se forma en más de una disciplina.

12 El debate acerca de si la enseñanza de la filosofía debe estar en manos solamente de licenciados supera los límites de este artículo. Nuestro interés aquí es mostrar una de las tesis fundamentales de la enseñanza de esta disciplina: aquella según la cual para enseñar filosofía hay que saber filosofía.

Las universidades han reaccionado de diversas maneras a las resoluciones mencionadas. Al parecer, la mejor alternativa para que no se reduzca la filosofía en la formación de docentes ha sido hasta ahora la de aumentar el número de semestres de duración de las carreras, como ya se mencionó, con lo cual se puede mantener una cantidad adecuada de créditos disciplinares. En efecto, actualmente el promedio de duración de las licenciaturas es de 9,3 semestres académicos (la duración más recurrente —moda— es 10 semestres), mientras que el promedio de los restantes 30 programas profesionales es de 8 (esta misma cifra es la oferta recurrente). Sin embargo, esto le resta competitividad a los programas, pues la tendencia general de la formación universitaria es desarrollarlos en 8 semestres. Los programas de formación de docentes se encuentran en esta encrucijada. Aun así, aunque la reducción de créditos destinados a la filosofía en la formación de docentes sea resuelta de esta manera, queda pendiente la discusión acerca de la conformación y saber fundante de un docente de filosofía y, en consecuencia, su estatus profesional.

Las pruebas Saber 11

En Colombia, al finalizar la educación secundaria (en el grado 11), los estudiantes realizan una prueba estandarizada de Estado, denominada prueba Saber 11, diseñada por el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (Icfes). Al ser estandarizada, sirve para situar en un marco nacional los alcances obtenidos por cada estudiante, pero también, a partir de los resultados individuales se evalúa el desempeño de la institución de la cual egresa. Esta prueba se aplica desde 1980, e incluía el área de filosofía, sin embargo, en lo que aquí nos interesa rastrear (la enseñanza de la filosofía) debemos detenernos en la reforma que se hizo a esta prueba en el año 2000, toda vez que a partir de entonces la prueba dejó de enfocarse en evaluar contenidos y pasó a evaluar competencias (Icfes, 2013, p. 15). El segundo hito que nos interesa se dio en el año 2014, cuando se dejó de evaluar el área de filosofía de modo diferenciado y se fusionó con el de lenguaje, para constituir la prueba de lectura crítica. La documentación que presenta esta reforma determinó:

Fusionar las pruebas de Lenguaje y de Filosofía en una prueba de Lectura Crítica. Por un lado, desde la reestructuración del examen realizada en el año 2000 la prueba de Filosofía está orientada hacia la evaluación de competencias de lectura crítica. No exige conocimientos propios de la historia de la filosofía, y los conceptos filosóficos involucrados se explican brevemente en la formulación

de las diferentes preguntas. Por otro lado, la prueba de Lenguaje evalúa competencias que, al final de la educación media, deben haber alcanzado el nivel propio de la lectura crítica. La diferencia entre las pruebas de Lenguaje y de Filosofía concierne entonces únicamente al tipo de textos que se utilizan: textos filosóficos en la prueba de filosofía. (Icfes, 2013, p. 27)

Después de esto, el documento detalla lo que entiende por lectura crítica:

Para aproximarse críticamente a un texto un estudiante debe, en primer lugar, comprender las unidades locales de sentido. En segundo lugar, debe integrar esa información para darle un sentido global al texto. Y, en tercer lugar, una vez superadas las dos etapas anteriores, debe tomar una postura crítica frente al texto, reflexionando sobre su contenido. (Icfes, 2013, p. 42)

Al igual que las resoluciones que reformaron las licenciaturas, los cambios en las pruebas Saber 11 motivaron reacciones diversas de distintos actores. Quizá los más vehementes frente a este particular fueron la Comisión de Enseñanza de la Filosofía de la Sociedad Colombiana de Filosofía y algunas universidades.¹³ A partir de foros, publicaciones académicas, escritos y comunicaciones en distintas plataformas, entre otras manifestaciones, se demandó que medidas como esta impactan negativamente el desarrollo de la filosofía, al punto de señalar que tales reformas se suman al “asesinato de la filosofía” que se venía experimentando en el país.¹⁴

Dentro de la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994, Artículo 3), que establece las asignaturas que componen el currículo escolar, la filosofía sigue estando presente como área fundamental de la educación media académica. ¿Por qué se habla, entonces, de asesinato de la filosofía si aún existe esta área en la escuela?

13 Entre estas se encontraron la Universidad Pedagógica Nacional, la Universidad del Rosario, la Universidad Santo Tomás y la Universidad Nacional de Colombia, entre otras.

14 Esta expresión fue utilizada en el documento titulado “Manifiesto contra el asesinato de la filosofía en Colombia”, elaborado por la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional en septiembre de 2014, como respuesta a tales cambios en las pruebas Saber 11. El manifiesto puede ser consultado en: <https://profesorvargasguillen.com/2014/09/22/manifiesto-contra-el-asesinato-de-la-filosofia-en-colombia/> Dos comentarios a este, elaborados por profesores de distintos lugares, se encuentran en: <https://profesorvargasguillen.com/2015/01/28/carta-abierta-a-los-maestros-de-filosofia/> y https://www.academia.edu/11816682/Respuesta_al_manifiesto_contra_el_asesinato_de_la_filosof%C3%ADa_en_Colombia

Tal expresión fue utilizada en relación con la importancia de la prueba Saber 11 para la educación media.¹⁵ En efecto, aunque se pueda argumentar que los propósitos de fomentar la lectura crítica pueden ser razonables para el área de filosofía, al tratarse de una prueba estandarizada, a partir del PND de 2006, el Estado se concibe como árbitro de la dinámica social (Martínez, Noguera y Castro, 2003, p. 207), asunto que se concretó en que en materia educativa el Estado asume la calidad en función de los resultados de las pruebas estandarizadas, perspectiva que se mantiene incluso en el PND 2014-2018 (Arias *et al.*, 2018, p. 89). Siguiendo esta directriz, las pruebas Saber 11 son el referente fundamental de evaluación de estudiantes, de instituciones y del proceso formativo en su conjunto. De allí que, en consecuencia, algunos aspectos de la financiación de unos y otros están enlazados a tales resultados.¹⁶

Además de la presión que ejercen las pruebas estatales sobre las instituciones educativas y los estudiantes, también tienen efectos en la presencia y sentido de la enseñanza de la filosofía: concordamos con el “Manifiesto contra el asesinato de la filosofía en Colombia” (Licenciatura en Filosofía UPN, 2014), en que se utiliza la expresión “asesinato” en cuanto la eliminación de la filosofía en la prueba la diluye en función de propósitos externos y la reduce a una función instrumental.¹⁷ En efecto, si las instituciones educativas pretenden ser reconocidas por su calidad y, en consecuencia, recibir más recursos para su financiación, lo cual se logra al obtener resultados altos en estas pruebas, la filosofía ya no es necesaria, salvo por su aporte a la lectura crítica. El desarrollo de otros contenidos, métodos o competencias dentro de esta área se empieza a ver como accesorio a la formación, máxime cuando a la filosofía se le dedican una o dos horas lectivas semanales. Como señala el manifiesto citado: “Eliminada la filosofía de la medición final en la formación básica, consecuentemente se hace inocua su enseñanza en todo el proceso que precede al examen” (Licenciatura en Filosofía UPN, 2014, p. 5). En consonancia con ello, se desdibuja la idea presente en el numeral 4 de la Declaración de Salvador de Bahía (OISS, 2004), donde se afirma que:

15 Una consecuencia previsible del aumento del valor de la prueba Saber 11 en las instituciones educativas es el olvido de otras fuentes que sustentan los contenidos y orientaciones de la formación filosófica, como las *Orientaciones pedagógicas para la filosofía en la educación media* de Colombia (MEN, 2010).

16 A este respecto vale la pena mencionar el programa estatal Ser Pilo Paga, a través del cual se otorga una beca-crédito condonable para ingresar a la educación superior a los estudiantes de escasos recursos que obtengan los resultados más altos en estas pruebas.

17 Para profundizar en este tema se recomienda el artículo de Prada y Acevedo (2017, pp. 15 y ss.). Asimismo, sobre la función de la lectura como aporte ético en la formación, ver Vargas, Herrera y Meléndez (2017, p. 69).

[...] los estudios de filosofía deben tener un lugar específico y diferenciado en el sistema educativo, porque solo de ese modo se garantiza su transmisión generacional y su renovación permanente, y porque toda persona tiene “derecho a la filosofía”, es decir, derecho a recibir una formación básica que le permita acceder al rico patrimonio del pensamiento filosófico y, en caso de que lo desee, adquirir también los conocimientos especializados necesarios para el ejercicio de la profesión y vocación filosóficas. (Licenciatura en Filosofía UPN, 2014, p. 5)

Reducida a instrumento de lectura, la filosofía apenas podría cumplir con los objetivos altos que están en la base o que justifican su presencia en la educación media; los cuales, como hemos mencionado, se refieren fundamentalmente a la formación democrática, ciudadana y para la paz.

Las distintas reacciones frente a la composición de la prueba derivaron en el establecimiento de un diálogo y trabajo mancomunado entre la comunidad académica de filosofía y el Icfes, para garantizar que, en efecto, las preguntas de lectura crítica tuvieran un alto contenido de textos filosóficos.

Por otra parte, las universidades, quizá como crítica al enfoque que exigen las pruebas, solo tímidamente se han enfocado en la formación filosófica orientada a la lectura crítica. Por el contrario, para minimizar los efectos del posible desinterés de las instituciones en la enseñanza de esta disciplina, se hace necesario un acercamiento entre las universidades y la educación básica y media, de modo que tal enlace brinde a las escuelas y maestros los apoyos necesarios para continuar con la formación filosófica, dado que ya no existen tales apoyos por vía de las pruebas estatales.

Conclusiones

No conviene perder de vista el proceso en el cual se justifica, en la actualidad, la enseñanza de la filosofía en Colombia: la consolidación de una democracia y de un país en paz. Como señalan Vargas, Meléndez y Herrera (2017), quizás el reto más importante no se encuentra en su desarrollo intrínseco sino en su relación con el momento histórico:

[...] quizá lo más importante, en relación con lo que se ha tratado, es que el esfuerzo central de la filosofía está en analizar los problemas fundamentales

de cada presente histórico. Al estar en Colombia, en donde sale a la palestra por doquier la barbarie en que los ciudadanos han vivido en todos estos años, una cuestión urgente para la formación de estos es ¿cómo hacer frente a los desacuerdos, que como democracia no simplemente se deben aceptar sino celebrar, sin acudir a la violencia o al acallamiento de la deliberación reflexiva? (Vargas, Meléndez y Herrera, 2017, p. 70)

Pero, aun cuando la formación ciudadana y para la paz sea el objetivo más importante en lo que se refiere a la educación básica y media, la filosofía no ha encontrado su lugar dentro de los propósitos y acciones que expresan las normas nacionales recientes sobre los procesos educativos. El énfasis en la medición de la calidad no parece ser compatible con los propósitos que la filosofía considera pertinentes para nuestra sociedad. Este desencuentro revela que urge un diálogo entre la comunidad filosófica, la pedagogía y el país, en este caso, en torno a la promoción de políticas públicas que vinculen tanto los objetivos de la formación filosófica como las apuestas pedagógicas que requiere la enseñanza.

En nuestro caso, como intentamos mostrar en este escrito, el asunto a discutir no ha sido el de la presencia o no de materias filosóficas en la estructura curricular escolar, tal como fue la tendencia marcada por Nussbaum (2010) y que ha tenido eco en varios países latinoamericanos a raíz de reformas que han propuesto retirar las materias filosóficas del currículo. Se prevé que ese asunto debe ser discutido prontamente en el país, así como otros tópicos que se encuentran de la formación filosófica: libros de texto en la enseñanza de la filosofía, orientaciones curriculares, formación ética y cátedra de paz, entre otros. En su lugar, el ser observadores nos ha llevado a centrar la mirada en el conocimiento del profesor que ocupa esos espacios y el de las orientaciones y sentido que toma el área de la filosofía en la educación media, es decir, en cuestiones que configuran el espacio de esta materia en la escuela. Las dos cuestiones, a su turno, están relacionadas: en efecto, si el área de filosofía no es orientada por un egresado universitario con amplio conocimiento de la disciplina es previsible que se reduzca el sentido de su enseñanza; en el mejor de los casos, hacia la lectura crítica, o, como ha ocurrido en ocasiones, a repetir contenidos extraídos de manuales o entornos virtuales que no apuntan al filosofar mismo. Urge, pues, un diálogo entre filosofía y pedagogía para enriquecer la enseñanza de esta disciplina.

Referencias

- Arias, G., Diego, H., Díaz, F., Olga, C., Garzón Barragán, I., León Palencia, A., Rodríguez Ávila, S. P. y Valbuena Ussa, E. (2018). *Entre las exigencias de calidad y las condiciones de desigualdad: formación inicial de profesores en Colombia*. Bogotá: Colciencias y Universidad Pedagógica Nacional.
- Calvo Ortega, F. (2010). Ejercicios espirituales y pedagogía: la práctica de la filosofía en el mundo grecolatino. En A. Moreu y E. Prats (coords.), *La educación revisitada: ensayos de hermenéutica pedagógica* (pp. 39-58). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 114 de 1994: Ley General de Educación*. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf
- Del Rey Fajardo, J. y Marquínez Argote, G. (2010). *La enseñanza de la filosofía en la Universidad Javeriana colonial (1623-1767)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (Icfes). (2013). *Sistema Nacional de Evaluación Estandarizada de la Educación: Alineación del Examen Saber 11*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* E. Cazenave (trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2009). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional de Colombia (UPN). (2014). *Manifiesto contra el asesinato de la filosofía en Colombia*. Recuperado de <https://profesorvargasguillen.com/2014/09/22/manifiesto-contra-el-asesinato-de-la-filosofia-en-colombia/>
- Martínez Boom, A., Noguera, C. y Castro, J. (2003). *Currículo y modernización. Cuatro décadas de educación en Colombia*. Bogotá: Magisterio.
- Ministerio de Educación Nacional (MEN). (2010). *Orientaciones pedagógicas para la filosofía en la educación media*. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles340033_archivo_pdf_Orientaciones_Pedagogicas_Filosofia_en_Educacion_Media.pdf

- Ministerio de Educación Nacional (MEN). (2016). *Resolución 2041 de 3 de febrero de 2016*. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=71388#2041>
- Ministerio de Educación Nacional (MEN). (2016). *Resolución 18583 de 15 de septiembre de 2017*. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=71384>
- Montes Montes, V. D. y Montes Montes, J. A. (2019). *La filosofía como disciplina escolar en Colombia 1946-1994*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). (1998). *Análisis de los currículos de filosofía en el nivel medio en Iberoamérica*. Madrid.
- Organización Iberoamericana de Seguridad Social (OISS). (2004). *Declaración de Salvador de Bahía*. Salvador de Bahía.
- Prada, M. y Acevedo, D. (2017). Pensar la vida: crisis de las humanidades y praxis filosófica. *Revista Colombiana de Educación*, 72, 15-37.
- Pulido, O., Espinel, O. y Gómez, M. (Coord.). (2018). *Filosofía y enseñanza: miradas en Iberoamérica*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Saldarriaga, O. (2008). De universidades a colegios: la filosofía escolar y la conformación del bachillerato moderno en Colombia, 1792-1892. En S. Castro Gómez y E. Restrepo (comps.), *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnológicas de gobiernos en los siglos XIX y XX* (pp. 308-333). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Valderrama L., Gómez, M., Murillo, L. A., Farieta, R. A. y Vela, L. M. (2019). Licenciaturas en filosofía: disputas y articulaciones entre lo disciplinar y lo pedagógico. En M. Beltrán, C. Cáceda y L. Murillo (comps.), *Formación de docentes en universidades latinoamericanas* (pp. 71-111) Bogotá: Uniagustiniana.
- Vargas, G. y Cárdenas, L. G. (2004). *Filosofía, pedagogía y enseñanza de la filosofía*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Vargas, G., Meléndez, R. y Herrera, W. (2017). Experiencia y problemas. Educación ciudadana y enseñanza de la filosofía. *Pedagogía y Saberes*, 47, 65-77.

Red Nacional de Programas de Filosofía. (2017). *Conclusiones de la reunión del 31 de mayo de 2017*. Medellín: Universidad de Antioquia. Sin publicar.

Unesco. (2009). *La enseñanza de la filosofía en América Latina y el Caribe: memorias de la Reunión Regional de Alto Nivel*. Santo Domingo: Unesco.

Unesco. (2011). *La filosofía, una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. París: Unesco.



Dialéctica negativa y sufrimiento en la filosofía moral de Theodor W. Adorno*

Fecha de entrega: 16 de octubre de 2019

Fecha de evaluación: 27 de enero de 2020

Fecha de aprobación: 3 de marzo de 2020

*Tulia Almanza Loaiza***

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar que en la actualidad el dominio de la técnica sobre la naturaleza tiene consecuencias en la conformación de la subjetividad. Para comprender este dominio, la dialéctica negativa analiza las tensiones entre el mito y la razón, para señalar las oposiciones del sujeto en su relación con la sociedad. La dominación causa sufrimiento en el sujeto, lo que se refleja en su interacción con los objetos y en la conformación de su moralidad.

Palabras clave: dialéctica negativa, diferencia, subjetividad, sufrimiento, filosofía moral.

* Este artículo es resultado de la investigación "Sufrimiento y víctimas en la filosofía moral de Theodor W. Adorno", realizado con el apoyo de la convocatoria interna 2018 de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Citar como: Almanza Loaiza, T. (2020). Dialéctica negativa y sufrimiento en la filosofía moral de Theodor W. Adorno. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 51-76. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5990>

** Profesora de la Universidad de San Buenaventura, Antropóloga de la Universidad de los Andes, Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Especialista en Docencia Universitaria y Doctora en Humanidades, Humanismo y Persona de la Universidad de San Buenaventura. Sus investigaciones se centran en la teorización acerca del sufrimiento de las víctimas. Correo electrónico: TAlmanza@usbog.edu.co

Negative Dialectics and Suffering in Theodor W. Adorno's Moral Philosophy

Abstract

The aim of this article is to show that the ascendancy of technique over nature has implications in the conformation of subjectivity. In order to understand such ascendancy, negative dialectics brings forth the tensions between myth and reason, which reveal the subject's contradictions in its relation with society. Domination causes suffering in the subject, which is reflected in its relation with objects and in the shaping of its morality.

Keywords: Negative Dialectics, Difference, Subjectivity, Suffering, Moral Philosophy.

Introducción

Abordar la historia desde la dialéctica negativa implica desmitificar los conceptos, revelar lo oculto, lo prehistórico, para develar el mito que yace subordinado a la razón. En este contexto, el mito y la razón actúan como polos opuestos que comprenden al sujeto en sus distintas facetas, no como la antítesis entre el individuo y la sociedad, sino como la manifestación de la desintegración y la irracionalidad en la relación entre el individuo y la sociedad —en el marco de su aparente racionalidad—. En este artículo pretendo analizar cómo la constitución del sujeto se mueve en medio de tensiones entre las creencias y la racionalidad objetiva, que generan sufrimiento en el sujeto, el cual se refleja en la relación del sujeto con los objetos y en la conformación de su moralidad. Desde la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno, la constitución de la subjetividad bajo la dominación social cobra un costo muy alto al sujeto, que consiste en la restricción del pensamiento y de la reflexión crítica de las situaciones conflictivas, que coarta su libertad e impide la acción y las decisiones autónomas.

Dialéctica e historia natural

Dominio de la naturaleza, dominio del hombre

En la relación entre hombre y naturaleza el mito ha quedado siempre subordinado a la razón y, sin embargo, el mito vuelve a aparecer en medio de la racionalidad. En este análisis desarrollado en el ensayo “El concepto de Ilustración”, Horkheimer y Adorno (2009) pretendían desmitificar los conceptos y los fenómenos históricos ubicándolos en polos opuestos que mostraran momentos dinámicos. Lo natural aparece como “segunda naturaleza”, es decir, históricamente producido y enajenado, y lo “histórico” como primera naturaleza, es decir, como lo material. También aparece otra manera de desmitificar los conceptos, al volver a presentar los momentos arcaicos que hacen parte del presente, como elementos claves de la actualidad. Algunos autores asumieron esta manera de proceder para identificar lo arcaico en la Modernidad, como una estrategia para abrir el mundo petrificado a la comprensión crítica, como una dialéctica sin identidad, según señala Susan Buck-Morss (1981, p. 130).

En el método dialéctico, el mito y la razón son polos opuestos que hacen aparecer al sujeto en sus distintas facetas. En la antítesis entre individuo y sociedad, el hombre se enfrenta a la naturaleza como una forma de dominación, como un poder mítico al cual superar, pero al mismo tiempo, en vez de superar a la naturaleza, el individuo cae bajo la dominación de la segunda naturaleza (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 68). Adorno explica el “concepto de historia natural” a partir de los trabajos de Georg Lukács y de Walter Benjamin. Del primero tomó el concepto de “segunda naturaleza”, que se refiere a su idea histórica y filosófica de un mundo lleno de sentido y otro vacío de sentido. Este mundo vacío de sentido es el inmediato, enajenado, lleno de mercancías, que Lukács intentó describir (Lukács, citado por Adorno, 2010, pp. 324-325).

No se trata solo de las oposiciones que genera la historia natural, en cuanto conocimiento y producción material. También el momento arcaico superpone el conocimiento natural a la identidad del hombre, y orienta en el mismo plano el proceso de conocimiento y del ritual mágico, que transfiere a cada uno sus características. Al ser procedimientos similares y al mismo tiempo opuestos, tanto en el ritual como en el proceso de conocimiento, el sujeto que conoce posee ahora una máscara, con la que sigue los rituales que ha realizado el chamán en su culto. En la Antigüedad los ritos se dirigían a los elementos naturales con una máscara que variaba de acuerdo con

los diversos espíritus malignos o benignos. El mundo mágico premoderno mantenía diferencias en la narración de los mitos, en la ejecución de los rituales, en la interpretación de las tradiciones. Así, la magia perseguía sus fines por medio de la mimesis¹, es decir, en la imitación de los flujos naturales y sus ciclos, para transformar los objetos naturales en imágenes y símbolos; a diferencia de la ciencia, que orienta sus fines por medio de una distancia creciente entre sujeto y objeto.

Aquí encontramos el manejo de las contradicciones de manera superpuesta. Por un lado, la mimesis propia de la magia y los rituales míticos no desaparece con el advenimiento de la razón ilustrada. Esta última permanece en el arte que se diferencia de la ciencia donde se produjo un distanciamiento entre sujeto y objeto. La ciencia ha sustituido los procedimientos rituales al independizar el pensamiento del objeto, así como le ocurre al sujeto frente a la realidad. Sin embargo, para que las prácticas del chamán y su eficacia sobre el mundo pudieran ser sustituidas por la técnica industrial, era necesario que el pensamiento se independizara de los objetos, como efectivamente se ha venido dando en la adaptación del sujeto a la realidad (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 68). Pero la dialéctica histórica de la razón que consistía en la negación del mito completa su ciclo al retornar otra vez al mito en tiempos actuales, es decir, la separación entre sujeto y objeto que retorna a la mimesis como procedimiento, y el sujeto con su imprescindible máscara para el ritual. Esta dialéctica aparece moviendo la historia y por tanto esa distancia entre pensamiento y objeto queda atrapada en la mitología que se entremezcla con la marcha del progreso; el camino de la teoría y de los avances de la ciencia caen bajo la crítica de ser una mera creencia, verdad provisional, necesidad de reemplazar a cada paso una técnica con otra nueva. Por tanto, el pago que el mito exige por cada suceso también se extiende a la historia cuando cada hecho paga con su propia aniquilación; actualmente, el pensamiento no se sorprende ante nada nuevo, los experimentos pueden anticipar los resultados, las grandes teorías ya fueron pensadas.

Los sujetos, entretanto, solo tienen que adaptarse a las condiciones de sobrevivencia, de manera que aquello que podía ser distinto es igualado, pues las diferencias que caracterizan a los sujetos entre sí se vuelven idénticas en la producción económica,

1 Efectivamente, Buck-Morss aclara: "la mimesis tiene su origen en la magia primitiva, en la imitación de la naturaleza por el chamán. Al desintegrarse la magia, la mimesis sobrevivió como un principio de representación artística" (1981, p.188). El carácter transformador del momento mimético debe ser tomado de manera literal, como cuando los objetos musicales mutan en palabras o en imágenes.

que ha estandarizado sus procesos. Las formas de conocimiento se producen en medio de la historia natural, por tanto, la primera naturaleza exige de los hombres pasar a la “segunda naturaleza”, que como ya he señalado, siguiendo a Adorno, es una naturaleza enajenada. Dentro de esta enajenación los sujetos no están en condiciones de inventar un mundo distinto para ser ellos mismos, sino que son individuos únicamente para sobrevivir. La sobrevivencia es igual para todos, pero no para superar la dominación y la enajenación, sino para seguir viviendo, para la producción de mercancía o de conocimiento. Pareciera que la Ilustración pudiera superar las antiguas desigualdades que produjeron la dominación ejercida por reyes y sacerdotes sobre el pueblo; pero si su manera de conocer el mundo se unifica en una sola vía, entonces cada elemento tiene que ver con otro, cada concepto se iguala con su opuesto y las formas distintas de pensar quedan anuladas.

En esta situación de homogenización la dialéctica puede contrarrestar esta lógica, una dialéctica que significa pensar en contradicciones experimentadas en la cosa y en contra de ella. “Siendo contradicción en la realidad, es también contradicción a la realidad. Pero dicha dialéctica no es conciliable con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad con la diferencia de cada objeto con su concepto, más bien desconfía de lo idéntico” (Adorno, 1975, p. 148). Se trata de la propuesta de dialéctica negativa, que pretende desmoronar las figuras armadas y objetualizadas que el sujeto tiene frente a sí, en cuanto que esas figuras son en realidad falsas. Años después de *Dialéctica de la Ilustración* (2009), Adorno propuso la dialéctica negativa como la manera de salir de la dominación que la razón ilustrada le imponía al sujeto, es decir, de la pura identidad entre concepto y cosa. El sujeto tendría que adoptar una postura crítica que le permitiera darse cuenta de lo diferente para separarse del pensamiento identificante. Pero ya entonces Adorno sabía que esta postura crítica es difícil de asumir cuando el sujeto está sometido a las relaciones concretas del trabajo, valorado como tiempo de trabajo necesario para la producción de la mercancía. “Y es que el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo” (Adorno, 1975, p. 150). Por tanto, el hombre está sujeto a las condiciones de trabajo y de sobrevivencia a las que la primera y la segunda naturaleza lo obligan, una dominación igual para todos, que elimina las particularidades de cada hombre. La historia natural atraviesa la constitución de la sociedad ilustrada, una historia que debe ser leída “a contrapelo”² para sacar sus contradicciones y una

2 Expresión usada por Walter Benjamin en “Tesis sobre la historia” para expresar que la historia ha sido leída por los vencedores, quienes en su conquista dejaban a su paso ruinas y vencidos. Una lectura

naturaleza doble, primera y segunda, ambas sometidas y enajenadas por el dominio de la razón. El sujeto de conocimiento que domina la naturaleza trabaja para sobrevivir en la “segunda naturaleza”, se identifica con los demás sujetos y hace homogénea su propia individualidad.

La igualdad producto de la homogenización se consagra en el mercado, que no considera al sujeto por sus cualidades particulares, pues lo importante es el intercambio de su mercancía por otra. El *sí mismo* de los hombres, que ha sido dado como propio y por tanto distinto de los demás, se convierte en igual en el mercado, pero esa igualdad la alcanza por medio de la coacción. Los colectivos que la sociedad de mercado desarrolla consisten en la negación de cada individuo singular, que para alcanzar esa anulación requiere de una igualación represiva. Horkheimer y Adorno afirman que la Ilustración aceptó la coacción social incluso en los sistemas democráticos, pues facilitaba la producción de mercancías; la asimilación de los individuos al colectivo permitió luego el manejo de la ideología en los regímenes totalitarios:

La horda, cuyo nombre aparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad. El mito de cartón piedra de los fascistas se revela como el mito auténtico de la prehistoria, pues mientras este desveló la venganza, aquel, el falso, la ejecuta ciegamente sobre sus víctimas. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 68)

La identidad y la homogenización son formas utilizadas por la ideología, en el sentido de adecuar la realidad a formas violentas de imposición, ideología que igual sirve para organizar a los jóvenes en una masa obediente, como para falsear los derechos democráticos de la igualdad para ejecutar actos de barbarie y, así, la Ilustración produce víctimas. Por tanto, cuando Horkheimer y Adorno evidencian que la igualdad y la identidad no son conceptos modernos o ilustrados que superen la medievalidad oscura o la Antigüedad perdida, sino, por el contrario, arguyen que estos conceptos modernos se convierten en partes de un mito que sirve a los regímenes fascistas o totalitarios para producir crueldad sobre los hombres.

crítica de la historia “considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, citado en Adorno, 2010b, p. 63).

Buck-Morss analiza que en estos momentos del texto Horkheimer y Adorno pretendían desafiar las teorías burguesas desde adentro. La crítica a la historia y al progreso provenía de su propuesta de historia natural, que anteponía al pensamiento liberal la realidad contradictoria, de la justicia, la razón y el individualismo, la realidad de la sociedad burguesa mostraba la injusticia, la irracionalidad y un capitalismo que reducía a los individuos a sobrevivir (Buck-Morss, 1981, p. 145). Horkheimer había involucrado su postura moral ante la injusticia, cuando claramente mostraba que estas contradicciones implicarían un sufrimiento de los individuos que tenían que someterse a la competencia en el sistema de producción capitalista, aspecto que luego Adorno también adoptó (Buck-Morss, 1981, pp. 148-149).

Así mismo, el nuevo significado de lo arcaico revelaba que el camino del progreso repite los esquemas, las formas de poder, que el mito había usado. El relato y el ritual ponían límites a lo conocido y amenazaban a quien se aventurara ir afuera. El mito identificaba la vida con la muerte, así como también la Ilustración identifica lo viviente con lo no viviente, al asimilar esta identidad mediante la lógica y los conceptos establecidos a la universalidad del objeto, y establecer límites al conocimiento: “Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 70). Si el mundo guiado por los mitos es cerrado, entonces nada puede escapar a su destino; y si el mundo mítico y el ilustrado no han logrado separarse, sino que guardan una relación dialéctica, la justicia mítica y la ilustrada se relacionan en una ecuación de equivalencia. Por tanto, el sujeto que espera seguridad y justicia en una sociedad moderna de mercado, productora de mercancías y de conocimientos y técnicas nuevas, identifica esta producción con la justicia. Espera que la justicia sea igual para todos, pero en realidad la justicia termina siendo dominación y ajuste con el destino.

Dominación y formación de la subjetividad

Buck-Morss (1981) afirma que *Dialéctica de la Ilustración* recibió una gran influencia de las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, texto enigmático calificado por la autora como uno de los más importantes y significativos de Benjamin, junto a *El libro de los pasajes* y el *Origen del drama barroco alemán*. En 1929, Adorno y Benjamin se habían comprometido en una declaración sobre la verdad histórica: “la verdad de cualquier fenómeno pasado no era estática, exterior a la historia, sino inmanente y por lo tanto mediatizada por un presente continuamente cambiante” (Benjamin, citado por

Buck-Morss, 1981, p. 133). Esta visión interpretaba la articulación de los orígenes históricos no como un descubrimiento del pasado, sino que intentaba reconstruir el prototipo histórico o el desarrollo histórico desde la perspectiva del presente, con el propósito de contar con una fuente para criticar ese presente. La dialéctica de la Ilustración pretendía precisamente reconstruir los orígenes de la Ilustración en sus diversas temáticas, como la razón, la libertad, la ciencia y la subjetividad. En este sentido, la autora afirma:

Y cuando el primer “Excursus” interpretaba a Odiseo como el prototipo (*Urbild*) del individuo burgués, el propósito no era desafiar al paradigma marxista de la historia como lucha de clases, sino el leer esta imagen arcaica como una configuración de la Modernidad, de modo que [pudiera] transformarse en la ocasión para una comprensión crítica del presente. (Buck-Morss, 1981, p. 133)

El análisis de este excursus se centra en la crítica del individuo burgués, que ofrece una perspectiva interesante acerca del agotamiento del sujeto moderno y, por tanto, permite comprender mejor la crisis de la Modernidad en los pilares que la sostienen. Es importante aclarar que estos ensayos de la *Dialéctica de la Ilustración* fueron escritos cuando el orden burgués se encontraba en ruinas, precisamente cuando todos sus valores y mayores símbolos como la democracia, el mercado, la libertad y la razón se habían entronizado de tal manera que parecían una “segunda naturaleza”, es decir, una apariencia de progreso. Tal era el desconcierto que estos intelectuales sentían frente al desasosiego de ver que las fuerzas revolucionarias habían terminado en el totalitarismo nazi y la Revolución rusa en el régimen estalinista.

Por ello, Benjamin consideró que el mayor obstáculo para la conciencia revolucionaria había sido la aceptación estática de la historia como progreso, es decir, de la historia como una “segunda naturaleza”. Para romper con esta corriente, Horkheimer y Adorno asumieron este análisis crítico e iconoclasta que pretendió romper con dos grandes íconos: la razón ilustrada y los héroes griegos, pues estas épocas del pasado intocadas y perfectas se solapaban con los fenómenos bárbaros del presente (Buck-Morss, 1981, p. 135).

El análisis del poema homérico cobra una gran importancia, por cuanto constituye un símbolo de la Antigüedad, un prototipo de la antigua ilustración que permite ser traído al presente. Si se aprehende esta figura como un elemento arcaico que funge como

alegoría en la historia natural, como una manera de interpretar la historia presente y concreta, entonces podemos relacionar el análisis de esta obra emblemática con la crítica dialéctica a la Ilustración. Adorno y Horkheimer se interesaron por descubrir las escenas, las relaciones simbólicas y alegóricas dentro del poema arcaico, con el propósito de pasar de la literatura a la historia. Por ello, vuelvo al ensayo de Adorno acerca de “La idea de historia natural”, donde el autor había afirmado que “la alegoría es expresión”, siguiendo a Benjamin (citado por Adorno, 2010, p. 327). Que la alegoría sea expresión significa que ella misma crea las condiciones históricas, relaciones históricas entre lo que aparece la naturaleza y aquello significado, es decir, lo transitorio, por ello la alegoría como expresión es historia sin más. Adorno, además, también cita a Benjamin en ese famoso ensayo donde habla de la relación entre símbolo y alegoría; allí el símbolo transfigura la caída, es el rostro transfigurado de la naturaleza que puede recuperarse en la redención; en cambio, la alegoría se ofrece como paisaje paralizado. La alegoría no es libre en su expresión, carece de las formas clásicas de lo humano, pero expresa “la naturaleza de la existencia humana sin más” y además expresa la biografía del individuo bajo

[...] una figura de naturaleza caída llena de significado. Este es el núcleo de toda mirada alegórica, de la exposición barroca, mundana, de la historia como historia del sufrimiento del mundo; historia que solo es significativa en las estaciones de su ruina. (Benjamin, 2010, p. 383)

En su ensayo de la “La idea de historia natural”, Adorno (2010, p. 327) recuerda esta referencia a la alegoría, es decir, casi dos décadas antes del estudio sobre Odiseo, y sin embargo, se actualiza en este análisis por cuanto la visión de la historia de Benjamin que se aparta de los datos y los hechos político-económicos, abre en cambio las puertas hacia otras dimensiones: el hombre en su caída sobre las ruinas que él mismo ha producido. Tanto la caída como la ruina significan e implican un sufrimiento del hombre que cae y que puede incluso morir. La segunda naturaleza aparece también en este escenario, donde las obras de los hombres, su cultura y los productos de su trabajo están enajenados y, por tanto, no ven la luz sino la ruina.

Por tanto, esta interpretación benjaminiana de la historia se diferencia de la historia del progreso, y en el caso del análisis de *La Odisea* se lanza a dotar de significado a la protohistoria, a la prehistoria de los antiguos símbolos que aparecieron de nuevo en

las sociedades más avanzadas. En su análisis, Odiseo es el símbolo del sujeto triunfante, que tiene que sacrificarse a sí mismo para alcanzar el éxito.

Sufrimiento y *pathos* afectivo

Sufrimiento e identidad

El proceso de conformación del sujeto tiene una historia, que se mueve desde los mitos arcaicos hasta las teorías ilustradas, siendo ese movimiento una alternancia de tensiones entre las creencias y la racionalidad objetiva. Sin embargo, la historia pretende ser lineal y superar los estadios anteriores con el propósito de que los mitos no hagan parte de nuestra condición actual, aunque los mitos mismos se han trocado en postulados de la ciencia moderna.

Esta historia se remonta hasta la prehistoria misma, hasta el mito, cuando el hombre antiguo tuvo que enfrentar caminos difíciles que impidieron que la naturaleza de donde proviene, y a la que pertenece la especie humana, pudiera seguir ligada a ella; sin embargo, el hombre civilizado pretende superar la naturaleza —como si no tuviera que trabajar y proveerse de los recursos para sobrevivir—, es decir, construir una brecha entre la naturaleza y el hombre como especie. Pese a esa pretensión, los individuos ilustrados quedaron atrapados en su propia historia mitológica, aunque quisieran salir de ella ejerciendo la venganza, pues tal como ocurre en los mitos “todo cuanto sucede debe pagar por haber sucedido” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 67). Así mismo ocurre en la sociedad ilustrada, cada acontecimiento es aniquilado apenas ha sucedido, lo cual nos hace pensar que cada vez que sobreviene un hecho nuevo olvidamos el anterior. Por ejemplo, los sujetos modernos creyeron que se habían liberado de las repeticiones rituales al pasar a otras formas de relaciones distintas, donde no tenían que identificarse con la figura mítica o con el ritual repetitivo. El hombre moderno creyó que la libertad era su nueva condición legal que obedecía la ley natural, según la cual ceder su propio poder en un contrato garantizaría su supervivencia. Por tanto, el sujeto no ha escapado al mito ni a la autoconservación³, pues no es verdad que en la Modernidad la historia haya superado los niveles inferiores y ahora los hombres puedan gozar de una mayor autonomía y diferenciación de los demás. Por el contrario:

3 En el apartado anterior he tratado el concepto de autoconservación siguiendo la orientación adorniano-marxista que enfatiza en las relaciones materiales de los hombres con la naturaleza, cuyo objetivo es la supervivencia, y que Adorno mantiene en su estructura teórica.

Lo que podía ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en relación de todo lo que existe con todo. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 67)

Es decir, la historia moderna ha prometido el surgimiento de la identidad del sujeto, como la delimitación de un sujeto individual distinto de los demás, diferenciados de ellos con sus características propias de personalidad, autonomía, libertad, capacidades, etc. Sin embargo, la identidad del sujeto sufre una doble dominación: por una parte, se ve obligada a homogenizar su carácter al limitar su experiencia a las relaciones ya establecidas en la sociedad, por ello en la Modernidad las relaciones de competencia en el mercado obligan al sujeto a mejorar constantemente su productividad, a consumir las mercancías que le ofrece e impone la moda, a pensar y decidir dentro de los modelos establecidos por las clases superiores, especialmente por la clase burguesa, es decir, por las ideologías liberales tendientes a la racionalidad instrumental, la secularización y la formalización de la política y de la ética.

Por otra parte, en el ámbito privado, las relaciones también son establecidas por normas religiosas o costumbres cada vez más permeadas por la cultura ofertada por la industria cultural, lo cual implica que los sujetos individuales no pueden desarrollar particularidades que conformen su identidad individual, sino que se ven forzados a identificarse con los patrones que la cultura les impone. Las relaciones familiares aparentan condiciones de bienestar, compitiendo con sus pares en el consumo, con el propósito de seguir los cánones sociales. Por consiguiente, la desigualdad que antaño existía entre los estratos nobles y las capas inferiores, que implicaba un dominio directo entre un estrato superior y otro inferior se iguala actualmente a través de las relaciones económicas, en donde los sujetos se emplean de manera similar en formas de producción. Estas últimas son ahora el patrón universal que media en cada una de nuestras relaciones sociales y con el mundo, es decir, el patrón universal que elimina las singularidades del pensamiento personal, al obligar a tener conformidad con lo real; así mismo, iguala a todos al no preguntar a ninguno por su origen, pero en cambio el sujeto se deja moldear por el patrón social ajustado al mercado, la identidad con el todo. El sí mismo que haría parte del sujeto, finalmente lo pierde en la sociedad de mercado, allí donde tiene que igualar sus condiciones con los demás para competir

con ellos por la supervivencia⁴. Es en la época ilustrada cuando parece que la mitología se disuelve y los hechos brutos, que provienen de la injusticia, se consideran inmutables, estos muestran que el dominio recae sobre los hombres en general como sobre cada individuo.

El dominio no se paga solo con la alienación de los hombres con respecto de los objetos dominados: con la cosificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso consigo mismo. Este se reduce a un nudo de reacciones y comportamientos convencionales que objetivamente se esperan de él. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 81)

Adorno y Horkheimer entienden la constitución del sujeto moderno en el sentido de que este no ha seguido un camino de ascenso desde la naturaleza hacia la cultura y la civilización para construir su propia identidad, sino más bien, que en esa pretensión civilizatoria la represión más grande que debe sufrir el sujeto consiste en tener que someterse a sí mismo, por medio de la negación de sus impulsos corporales y con ella la negación de la realidad, o bien ajustarse a una realidad impuesta, lo cual implica sacrificio y dolor. Maiso afirma al respecto que Adorno se concentró en la crítica a la sociedad y en ella la crítica al sujeto, consciente de que para ello el sujeto solo cuenta con la autorreflexión crítica de la razón, e insiste

[...] en lo no-idéntico y en el recuerdo de la naturaleza reprimida en el sujeto, no responde a la necesidad de poner estos elementos “a salvo” de la dinámica destructiva de la racionalidad instrumental, sino que más bien constituye la base epistemológica desde donde plantea su crítica inmanente. (Maiso, 2010, p. 252)

Por ello, Horkheimer y Adorno asumieron la exégesis del texto homérico, que les permitió a los autores el análisis del mito a través de la alegoría, que sacó a la luz la relación de los sujetos con la naturaleza desencantada ligada a la constitución de la subjetividad. Según Maiso, el concepto de *astucia* aparece en la génesis de la subjetividad que, siguiendo a Freud, Marx y Hegel, implica una derrota de la vida instintiva, una renuncia a los instintos que los sujetos han tenido que aceptar (Maiso, 2010, p. 244).

4 Jordi Maiso plantea una discusión con respecto a la supervivencia y la sociedad de consumo, pues las llamadas sociedades posindustriales superarían las relaciones directas de dominio de la naturaleza, dado que ya no trabajan directamente en la producción, sino que la adjudican a mano de obra inmigrante. De manera que las clases medias y altas pueden dedicarse al consumo y al ocio (Maiso, 2010, p. 280).

Los autores nos recuerdan que el sí mismo brota de la negación de todo signo natural, de todos los elementos que contuvieran sangre, carne, lágrimas, tanto es así, que el yo debía depurarse de todo signo corporal hasta quedar sublimado.

Quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria. El impulso es en sí mítico como la superstición; servir a un Dios a quien el sí mismo no postula, resulta absurdo como la embriaguez. El progreso ha reservado la misma suerte a ambas cosas: a la adoración y a la inmersión del ser inmediatamente natural. Ha cubierto de maldición al olvido de sí tanto en el pensamiento como en el placer. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 83)

Por tanto, la constitución del sí mismo no puede confiar en su origen, porque este le hace pagar una recaída en la más antigua historia. Si ahora estamos en la era del progreso tecno-científico, creer en la superstición o en los mitos es tanto así como rechazar las bondades que estos avances nos han dejado y volver al mundo primitivo. El sí mismo tiene que olvidar su pasado natural corporal o mítico ancestral, pues las tensiones que estos juegan con las religiones modernas y con la ciencia son insostenibles. La referencia al pensamiento y al placer me resultan importantes en este contexto reconstructivo de la subjetividad, pues en el discurso sobre la moral, es precisamente el placer el foco donde los pensadores alemanes fijan su atención, donde el análisis crítico de la moral moderna quiere presentar una ruptura, un nuevo quiebre en la subjetividad.

En este contexto, el surgimiento de la moral moderna va ligada a la historia de la razón, cuando el entrelazamiento con la economía de mercado era inevitable. El conocimiento científico basado en los métodos lógicos cuyos resultados vieron su aplicación en técnicas que mejoraron la transformación de la naturaleza, se enfrentaron al otro lado de la razón sin contar con el mito o la religión para contrarrestar su presencia. Desde entonces, los mitos tienden a desaparecer, y por tanto la irracionalidad y los impulsos no encuentran un lugar ni una explicación en este mundo ordenado positivamente. El pensamiento ilustrado no tiene sino que mentirse a sí mismo acerca de la presencia de sus propias expresiones artísticas, sus sentimientos y sus demás impulsos; esas mentiras son la alienación de su razón planificada por el sistema económico-científico. La razón se vuelve fría ante sus propios sentimientos, impasible ante las expresiones pasionales, así se presentan en el cine, como nuevo canal de expresión de la cultura,

al considerarlos vulgares expresiones que maquillan el producto cultural para la venta y el consumo (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 139). Sin embargo, y pese a todos los esfuerzos por controlar los impulsos somáticos, estos no pueden ser graduados por la razón ilustrada, aunque esta se esforzó por equilibrar el camino de progreso, en el que tuvo que superar las etapas anteriores por la fuerza. El paso del animismo a la magia y luego a las religiones; el surgimiento de los imperios y su expansión dominadora por medio de la fuerza, siguieron el impulso de la autoconservación, así como de la racionalización, para superar los estadios anteriores y sustituir las viejas mitologías por nuevas más ilustradas.

Subjetivación y moral kantiana

Horkheimer y Adorno recurren a la obra literaria del Marqués de Sade, *Historie de Juliette* (1797) (citado por Horkheimer y Adorno, 2009, p. 135), pues esta obra representa una crítica demoledora de la razón práctica kantiana. Por medio del análisis literario nos quieren mostrar cómo esta obra eleva el paso del principio científico a principio destructor, en una línea de tiempo que transcurre entre los avances del progreso y la transformación de los viejos tabúes en comportamientos abominables, con el propósito de instaurar un orden nuevo. En contraste con Kant, Sade interpreta la moral a través de dos hermanas, Justine y Juliette.

Justine, la buena de las dos hermanas, es una mártir de la ley moral. Juliette, es verdad, saca la consecuencia que la burguesía quería evitar: ella demoniza al catolicismo como última mitología, y con él demoniza a la civilización en cuanto tal. Las energías que se dirigían al sacramento se orientan ahora, invertidas, al sacrilegio. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 141)

Juliette practica ciertos comportamientos sacrílegos considerados tabú, orientados a la destrucción de las relaciones sociales y de la dignidad de las personas. Eran comportamientos prohibidos en su sociedad, pero ella no los consideraba así, sino que los caracterizaba como prácticas bestiales en las cuales encuentra un placer intelectual, gusto y placer en “destruir la civilización con sus propias armas” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 141). Por tanto, Juliette no se deja convertir en mártir como su hermana, sino que ante todo demoniza al catolicismo y a su moral orientando todas sus energías a las prácticas prohibidas por la religión. Pero lo interesante del comportamiento de Juliette es que no es irracional, sino que, siguiendo a Kant —de manera paradójica—, somete

todas sus facultades e inclinaciones a su poder, al poder del delincuente. Por ello, “El rostro del asesino debe mostrar la máxima serenidad” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 142), siendo la máxima de su comportamiento obrar mal y no arrepentirse. Maiso comenta al respecto cómo se evidencia “el destino del placer divinizado en el proceso de desencantamiento del mundo, que es recuperado solo desde la gélida racionalidad del sujeto monadológico y asilado que se desentiende del sufrimiento ajeno y de compasión” (Maiso, 2010, pp. 246-247).

El desatender el sufrimiento de otros comienza con la “apatía”, como la entendió Kant. Por tanto, si la virtud ha de ser considerada, debe presuponer la “apatía”, que de manera similar al Marqués de Sade creía en la “apatía moral” como insensibilidad ante los estímulos de los sentidos. Se trata de menospreciar los sentidos, el entusiasmo y la espontaneidad en aras de centrar todo comportamiento en la racionalidad funcional que planifica hasta los últimos movimientos orientados hacia distintos fines.

Esa apatía señala el repliegue de la espontaneidad de los individuos a la esfera privada, que precisamente así se constituye como la forma de existencia genuinamente burguesa. El estoicismo —es decir, la filosofía burguesa— facilita a los privilegiados, ante el sufrimiento de los otros, mirar de frente a la amenaza que pesa sobre ellos. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 142)

El individuo burgués que goza de una posición privilegiada en la sociedad mantiene su estatus al ejercer formas de dominación sobre los demás individuos subordinados a quienes observa con actitudes apáticas e indiferentes. Pero también, esta caracterización del sujeto moderno se enriquece con esta mirada, que penetra en la intimidad del individuo y nos va dejando una imagen que disuena con la clásica definición de un hombre racional unitario orientado al conocimiento y al trabajo, dueño de su voluntad y de sus decisiones. Esa unidad —entre la razón, la buena voluntad y sus acciones asertivas—, la mantiene y la alcanza efectivamente gracias a la identidad, pero esa identidad con el señor burgués propietario de su empresa, capaz de manejar sus negocios y competir en los más variados escenarios en aras de la conservación, que lo hace un ser fuerte, debe negar su espontaneidad y relegarla al espacio privado. Pero el espacio privado también está sometido a contradicciones que el individuo aparentemente controla. Su sexualidad y sus relaciones afectivas también están influidas por una moral cristiana que se enfrenta a las reclamaciones de una aparente liberalidad

de los sentidos que deben ser suyos, pero que no puede dejarlos sueltos, sino que debe dominar y doblegar a la razón.

Para Juliette, los sentimientos deben endurecerse y, si es el caso, traspasar los límites legales y morales para evitar estas confrontaciones entre la razón práctica y el placer o la satisfacción. Por esta razón, ella exhorta a los individuos a elaborar planes con sangre fría, que sean útiles para los fines individuales, como alcanzar el placer sin remordimientos, así este involucre algún crimen; con esto, el vicio es elevado al rango de virtud. Juliette encarna en la literatura la subjetividad burguesa. Ella ha tomado a la ciencia como credo rechazando toda veneración religiosa que no pueda ser probada: la fe en un dios, la superioridad del bien sobre el mal, la salvación del pecado. A cambio de estas creencias avala racionalmente la trasmutación de los valores, como cuando se pregunta: “¿Se necesitan pretextos para cometer un crimen?” (Sade, 1797, citado por Horkheimer y Adorno, 2009, p. 143), le pregunta la princesa Borguesa a Juliette, acorde con el pensamiento de su amiga. Por tanto, para Juliette y su idea de individuo moderno, las decisiones prácticas no requieren más sustento que el objetivo que persiguen, y si este es el éxito, la ganancia o el placer, entonces no importa que en medio haya quedado un hombre muerto, pues simplemente ese hombre fue débil y no fue capaz de defender su vida. El señor Verneuil, otro personaje de la obra literaria estudiada, critica la defensa de Rousseau a la igualdad y la fraternidad: Verneuil tacha de tonto e insensato a Rousseau, pues las evidencias muestran que la naturaleza ha dotado a unos hombres de fuerza, belleza e inteligencia y a otros de lo contrario. Por tanto,

¿Cómo quiere usted, en efecto —dice Verneuil— que quien ha recibido de la naturaleza la alta idoneidad para el delito, ya sea por la superioridad de su fuerza o por la finura de sus órganos, ya sea por su educación aristocrática o por su riqueza; ¿cómo quiere, digo, que ese individuo sea juzgado según la misma ley con la que se juzga a otro a quien todo induce a la virtud y a la moderación? ¿Sería quizá más justa una ley que castigue en igual medida a estos hombres? ¿Es natural que a aquel a quien todo induce a hacer el mal se lo trate como a aquel a quien todo impulsa a comportarse con moderación? (Sade, 1797, citado por Horkheimer y Adorno, 2009, p. 145)

El individuo surgido de esta época ilustrada es un ser superior, goza de dones naturales para alcanzar metas de riquezas y poder, que serían juzgadas como delito siguiendo un modelo racional basado en principios de la igualdad y la fraternidad. Verneuil critica

sin tapujos esos principios virtuosos y compasivos, pues el individuo privilegiado orienta sus actos guiado por la astucia que le permite calcular sus ganancias, por los instrumentos racionales que faciliten adquirir la riqueza o el poder. El modelo de individuo moderno exitoso privilegia sus dotes naturales y toma actitudes indiferentes y apáticas ante los demás individuos que carecen de estas características superiores, sobre quienes pueden recaer acciones negativas, es decir, decisiones delictivas que causan el mal ante los individuos inferiores, pero proveen la ganancia para los superiores.

El análisis literario nos muestra cómo *Historia de Juliette* refleja que la conformación de la subjetividad va acompañada de la formación moral, donde la identidad tiene múltiples sentidos; tanto la identidad subjetiva como la moral son producto de una tensión entre la dominación de los otros para alcanzar el éxito en el mercado y la dominación de los sentimientos propios, que superan principios como el bien o la igualdad en aras de la propia conveniencia. La crítica a la acepción de identidad que viene de la dominación de la naturaleza aparece luego de eliminar las tradiciones antiguas, así como de ensalzar una individualidad que reivindica la propia naturaleza, pero no porque ella haga parte del sí mismo, sino que ella justifica las capacidades para el dominio.

Sufrimiento en la relación sujeto-objeto

Al hacer parte de la constitución del sujeto, el sufrimiento también interviene en la relación del sujeto con los objetos. Como hemos visto, Adorno plantea que, según el pensamiento dialéctico, los objetos son más que su concepto, lo cual contradice la norma de la adecuación entre objeto y concepto. Si la dialéctica muestra que los objetos no se adecúan siempre al concepto, o que su adecuación no es completa, entonces la identidad pretendida entre uno y otro es falsa (Adorno, 1975, p. 19). El pensamiento que presenta esta adecuación entre objeto y concepto está marcado por la apariencia, por tanto, la verdad que expresa su concepto es la apariencia de la adecuación. Por ello, Adorno afirma que la verdad y la apariencia son inseparables. Esta estructura de adecuación entre objeto y concepto no puede cambiarse fácilmente, y solo cabría un recurso, que es el que propone el autor, de romper la pretensión de que la apariencia —el concepto— corresponda a la identidad total con el objeto. ¿Qué es lo problemático? Que los objetos son más diversos y no se acomodan a la identidad que pretende el concepto; los objetos cualitativamente distintos no encajan en el concepto, no se identifican con él, lo cual significaría que estos objetos serían negados por el conocimiento o que el sujeto cognoscente tendría que forzar el objeto para hacerlo

cabere en el concepto. Esta situación muestra que el concepto refleja una apariencia falsa o al menos incompleta. Adorno propone entonces que el sujeto reflexione acerca de las contradicciones que entraña el conocimiento de un objeto, reflexión que llevaría al sujeto a percatarse de las diferencias características que tiene el objeto y que no han sido tomadas en cuenta por el concepto, e incluso la irracionalidad que implica la obligación de someter la variedad de los objetos es sometida por el sujeto. O más bien, el sujeto se somete a la imposición de la identidad del concepto. José Antonio Zamora dice que la crítica adorniana al pensamiento identitario se basa en la falsa adecuación de lo universal en lo singular, y cuando en la esfera social el sistema social se impone sobre el sujeto, esta imposición implica un sufrimiento que padece el sujeto (Zamora, 2004, p. 209).

Según Adorno, “[l]a objeción de que sin sujeto cognoscente no habría conocimiento del objeto es insuficiente para demostrar la prioridad ontológica de la conciencia” (Adorno, 1975, p. 187). Adorno entiende que la actividad consciente del sujeto, además de ser racional, se deriva de la energía vital del hombre, es decir, de su energía libidinal, la cual, para él, hace parte del mismo ser humano. Entiendo entonces que con ello Adorno quiere decir que la conciencia humana no solo es racional, pues también responde a otros impulsos, quizás inconscientes, y por tanto, las teorías kantianas o husserlianas no tienen en cuenta el origen vital de la conciencia. Adorno concluye parcialmente que el objeto solo puede ser conocido por el sujeto en su compenetración con él y que la subjetividad también necesita el componente objetivo.

Adorno insiste en señalar que el sujeto no tiene una conciencia racional únicamente, sino que esta se deriva más bien de impulsos de la libido, y por tanto, el deseo y los impulsos corporales hacen parte del mismo sujeto, pues la conciencia hace parte del sujeto vivo y por tanto hace parte de su cuerpo. “Sin ninguna relación con la conciencia empírica, la del yo vivo, no habría conciencia trascendental, puramente espiritual” (Adorno, 1975, p. 187). Así, el objeto solo puede ser conocido en la compenetración⁵ de este con el sujeto, en el sentido de que este sujeto se vierte sobre el objeto con su conciencia racional y también con su conciencia viva, libidinal, para abrir su conciencia tanto al objeto establecido por el concepto, como a los objetos diferentes a los cuales accederá con el deseo y los impulsos. Si prevalece la preeminencia del objeto,

5 Compenetración significa una mezcla entre el sujeto completo y la materialidad del objeto, sin seguir un determinado método, sino dejando que las distintas maneras de ser del sujeto puedan penetrar en la otra materialidad.

el sujeto se referirá a este siempre bajo determinaciones objetivas, pero no reflexionará subjetivamente sobre las condiciones y determinaciones tanto del objeto como del sujeto. Pero estos dos componentes no se identifican entre sí, sino que se oponen, lo que da lugar a la negatividad, que pretende disolver la identidad. Con el espíritu la verdad y la apariencia surgen simultáneamente: hay verdad porque nada escapa a la dominación que redujo al objeto a su forma; y hay mentira en la apariencia —en el concepto—, porque esta reducción a la pura forma transmuta al objeto en otra cosa, en lo que el sujeto creía que debería ser. Por tanto, cuando surge una relación dialéctica, para el sujeto que se sabe racional y pulsional, los objetos aparecen de manera diversa, aquellos que se adecúan al concepto como aquellos contradictorios y diferentes del concepto; entonces la apariencia se contrasta con una verdad que también se debe a la dominación.

Adorno continúa examinando la relación del sujeto con los objetos hasta llegar al materialismo, como el momento de la Modernidad en que el objeto se vuelve totalmente material, sin pretender defender que la actividad espiritual sea equiparable con actividades cerebrales (Adorno, 1975, p. 195). Entiendo que lo que quiere decir es que la crítica idealista del materialismo no debe contentarse con afirmar una doctrina de los datos inmediatos, y por ello, ese materialismo científico, que equipara al espíritu con las percepciones y las actividades cerebrales, reduce los procesos de la conciencia a los ideales de la ciencia, y así, se confirmaría la validez de las afirmaciones científicas.

La manera de controlar la verdad de los juicios científicos ha consistido en seguir los pasos establecidos, es decir, el método, para llegar a ellos; por ejemplo, descubrir los errores o faltas en que incurrió un sujeto cognoscente para llegar a un juicio falso o a una contradicción. Pero, en este caso, cuando el sujeto busca los errores de su juicio enfatiza en el medio, en el proceso, pero no en el contenido o en los actos subjetivos. Kant ya había señalado que cuando se le muestran a un sujeto las faltas que ha cometido en la aplicación de las reglas matemáticas, el error se ubica en la aplicación del método, pero para Kant, no es que el cálculo matemático necesite actos subjetivos como componente de la objetividad del resultado. De esta manera, recobra vigencia la alusión a la segunda naturaleza planteada en el primer apartado (1.2). En dicha mención se intentaba comprender cómo la historia natural se entrecruza con la filosofía de la historia, y cómo aparece en medio la segunda naturaleza como el producto de la enajenación del mundo de las mercancías, siendo este la realidad de cosas sin sentido donde debemos sobrevivir.

En el presente apartado, la segunda naturaleza surge cuando el sujeto lleva a cabo el proceso de conocimiento ligado al mismo proceso de la producción; si la producción de mercancías moderna, basada en la técnica, ha llevado a la enajenación del hombre, el proceso de conocimiento que divide los procesos subjetivos de la conciencia de los métodos para conocer al producir ambigüedades y contradicciones no resueltas ni encaradas, entonces este proceso privilegia los resultados del conocimiento, los datos y la validación de estos, lo que hace de ellos también una segunda naturaleza. Adorno explica las consecuencias de esto de la siguiente manera:

El imperio del control de validez y aspiraciones clasificatorias hacen que los datos de la conciencia sean distinguidos a continuación de sus sutiles transiciones, sobre todo de las que enlazan con las activaciones espirituales del cuerpo, que contradicen la pretendida solidez de aquellos. (Adorno, 1975, p. 197)

En el campo del conocimiento, Adorno señala que la segunda naturaleza tiene particularidades, como la separación entre cuerpo y espíritu, que enfatiza en el espíritu y en sus métodos para asegurar de esta manera la preeminencia del método y desdeñar las posibilidades que pueda conocer las contradicciones y criticar las ambigüedades. Este conocimiento sería entonces también una forma de enajenación. Por tanto, es importante resaltar que, para Adorno, esta nueva metafísica del método no solo evade las ambigüedades y contradicciones que se presentan en la relación sujeto/objeto en el proceso de conocimiento, sino que contribuye a evadir los impulsos corporales que influyen en la conciencia, en la construcción de los datos de la conciencia, y altera la pureza pretendida de estos. Esta ruptura o alteración de las relaciones o enlaces entre “las actividades espirituales del cuerpo” y los datos de la conciencia se presentan también en otros ámbitos, como en la comprensión de la voluntad y de la libertad. Según Adorno:

Cuando en *La metafísica de las costumbres* Kant construyó la libertad como libertad con respecto a la sensación, rindió sin querer homenaje a lo mismo que quería eliminar. La separación absoluta entre cuerpo y espíritu, la cual en el fondo va a parar al predominio de este, es tan imposible de salvar como la jerarquía idealista de los datos. Ambos han venido a parar históricamente en oposición en el transcurso del desarrollo de la racionalidad y el principio yo. Sin embargo, ambos se necesitan mutuamente. (Adorno, 1975, p. 197)

De esta cita puedo resaltar que Adorno encuentra en un primer momento de análisis crítico del proceso de conocimiento, una fisura que da como origen una ambigüedad entre los datos de conocimiento y el desconocimiento de los impulsos de la conciencia, así como de los movimientos espirituales del cuerpo. Este desconocimiento dará lugar al sufrimiento en este proceso cognoscitivo, y también a un sufrimiento en la ruptura entre la libertad y la voluntad, con los impulsos corporales.

Los idealistas encontraron que, para pasar del espíritu a la concreción individual se requería de una actividad, así que el camino fue tomar el medio del trabajo, utilizando a los individuos como meros medios, lo que degradó su condición a trabajadores que sirven al señor. Al respecto, Adorno afirma: “El concepto idealista de espíritu vive de explotar la transición al trabajo social, es decir: prescinde de los actores particulares, absorbidos en la actividad universal, y transfigura sin dificultad a esta, convirtiéndola en realidad objetiva” (Adorno, 1975, p. 200). Por tanto, la crítica de Marx a esta propuesta del idealismo cobra una gran importancia, pues él logró hacer compatibles esos individuos que trabajan, en lo real y lo individual, con la teoría y convertir la ley del valor en una teoría del capitalismo que pasa por encima de las personas. No se trata en la mediación dialéctica de lo universal y lo particular de que ahora prime lo particular, pues entonces la teoría no podría explicar ninguno de los dos componentes. Una interpretación posible es que Adorno quiere resaltar que el espíritu no puede ser sin la particularidad concreta y material, pero tampoco esa realidad material puede existir sin espíritu. Por ello dice que no es posible siquiera imaginar al sujeto trascendental sin sociedad, aunque el idealismo intente desterrar al materialismo. “El materialismo es denigrado primero como inferior —no sin la ayuda de su innegable falta de reflexión filosófica—, para ser luego brillantemente refutado” (Adorno, 1975, p. 201). Por tanto, aunque los dos polos son importantes y necesarios, Adorno enfatiza en la concreción material, pues esta ha sido rechazada y escondida por el idealismo. La transición entre el espíritu y su otro, que para la mayoría de los idealistas es devenir, se encuentra con varios obstáculos. Primero, la actividad del paso del espíritu a lo otro es entendida como un paso del Absoluto a la inmanencia, una actividad del espíritu que se humaniza pero que no puede atribuirse a nadie ni a nada, únicamente a lo viviente.

Esto hace que la naturaleza se infiltre como un componente en el concepto que más se eleva por encima de todo naturalismo, el de la subjetividad como unidad sintética de la aperccepción. Solo en cuanto el yo es de por sí no-yo se

relaciona con este, “hace” algo, incluso cuando lo que hace es pensar. (Adorno, 1975, p. 202)

Con lo anterior, puedo decir que Adorno afirma que el sujeto no es solo espíritu, sino espíritu y naturaleza, el no-yo del sujeto es la naturaleza que se expresa en la acción o en el movimiento, pero también cuando no hace nada, como cuando piensa. Adorno quiere vincular al espíritu con la naturaleza en una relación donde no prime ninguno de ellos. Ante la controversia entre cuerpo y espíritu planteada por Schelling (1964, citado en Adorno, 1975, p. 202), según la cual el espíritu tiene prioridad sobre el cuerpo, Adorno advierte que el espíritu está tan implicado en la existencia que es irreductible a ella, por tanto, sería imposible desglosarlos cada uno por separado.

Ambos, cuerpo y espíritu, son abstracciones de la experiencia. Su radical diferencia es algo puesto, reflexión sobre una “autoconciencia” del espíritu adquirida históricamente y distanciada de aquello que niega para poder afirmar su identidad. Todo lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo; esta representa la conversión cualitativa en lo que es más que ser. Impulso es, como dijo Schelling, la forma precursora del espíritu. (Adorno, 1975, pp. 202-203)

En esta cita se patentiza la propuesta adorniana de la relación entre cuerpo y espíritu, la cual no se caracteriza por una funcionalidad o instrumentalización de la relación, sino que los dos se compenentran de tal manera que son irreductibles el uno al otro en la experiencia, siendo esa experiencia una reflexión sobre ella misma. Esta experiencia reflexionada implica aceptar lo negado, que generalmente es el cuerpo, para poder “afirmar su identidad”, y así el impulso corporal cobra un lugar en el yo, en la formación de la subjetividad. Y por ello, Adorno expone un apartado que ha sido muy comentado en la literatura sobre su filosofía, aquel que pretende comprender la negatividad. Dice el filósofo:

Los datos al parecer fundamentales de la conciencia son otra cosa de lo que se cree. En la dimensión de gusto y disgusto se infiltra lo corpóreo. Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico a través de una serie de mediaciones que pueden llegar hasta hacerle irrecognocible. (Adorno, 1975, p. 203)

Esta cita es muy importante en este contexto epistemológico, pues no solo nos muestra cómo se cuele la corporalidad en los datos de la conciencia, sino que el dolor y la negatividad son los impulsos del pensamiento dialéctico. Conocedores de Adorno como Zamora (2004, pp. 209 y ss.), Zöller (2004, p. 202) y Kohlmann (1997, p. 140) se apoyan en esta cita para afirmar que el centro del pensamiento adorniano es el sufrimiento, que viene de una afectación corporal que ocurre cuando el sujeto piensa y reflexiona. Siguiendo estas pistas pretendo comprender en qué consiste el sufrimiento para Adorno, pues no solo se trata de un sentimiento provocado por un dolor momentáneo o una afectación producida por un accidente o una agresión. Para Adorno, el dolor y el sufrimiento hacen parte de la cotidianidad, de nuestra propia existencia, en la cual nuestro cuerpo recibe los datos externos y también internos, y en lugar de comprenderlos en su dimensión y significado las mediaciones culturales los transforman en otra cosa, negándolos. En la diversidad el sujeto asume una postura moral, al surgir un impulso por conocer más ampliamente el contexto y la amplitud de facetas que los objetos y las personas le ofrecen, impulsos que lo conducen a reflexionar sobre sus decisiones.

Al negar la existencia del cuerpo como la mediación principal de los datos de la conciencia, los datos mismos se transforman en mediaciones idealizadas. Esas mediaciones, como los prejuicios, las normas o las costumbres, matizan estos datos hasta convertirlos en algo “irreconocible” para el sujeto; pero estos datos corporales se “infiltran”, dice el autor, por tanto, pareciera que no tuvieran permiso para acceder a la conciencia, juzga que la subjetividad cognoscente estuviera montada sobre una conciencia separada de su propia corporalidad. Para Adorno, el pensamiento dialéctico no es posible sin esta negatividad del cuerpo que es capaz de sentir el dolor y el sufrimiento que este produce. Por ello, pensar dialécticamente implica dejar hablar a los impulsos tanto corporales como espirituales: “La dimensión corporal, de suyo contradice al espíritu en el espíritu, queda amortiguada en los datos sensoriales de la subjetividad en algo así como una huella gnoseológica” (Adorno, 1975, p. 203).

Adorno profundiza en la importancia de las sensaciones corporales para la conciencia, pues el componente corporal “sobrevive en el conocimiento como su inquietud que le pone en marcha y se reproduce insatisfecha en su proceso” (Adorno, 1975, p. 203). Estas sensaciones corporales aparecen en el proceso de conocimiento y generan inestabilidad, por tanto, impulsan preguntas, formulaciones críticas o creativas. Adorno afirma que ese desequilibrio convierte la conciencia tranquila en desgraciada,

pues ofusca al espíritu cuando es separada del cuerpo. Si esto ocurre, si la conciencia se separa de sus sensaciones corporales no necesitará del impulso del espíritu: “La conciencia desgraciada le recuerda negativamente su componente somática” (Adorno, 1975, p. 203).

Para Adorno el componente somático es tan importante que, para él, el espíritu puede tener alguna esperanza para seguir adelante y oponerse a la filosofía de la identidad, es decir, a esa filosofía que él quiere criticar, si se percató de su propio cuerpo. Si el espíritu no puede percatarse de su propio cuerpo capaz de percibir el sufrimiento propio y el ajeno, el “sufrimiento absurdo en el mundo”, entonces la dominación continúa, la identidad permanece y el mito se reproduce. El pensamiento identitario quiere negar el dolor en el mundo. Según Adorno:

La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que esta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor. “Mientras haya un solo mendigo, seguirá existiendo el mito”: la filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento. El componente somático recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. “Padecer es algo preceder”. (Adorno, 1975, p. 204)

La última sentencia expresa que el dolor causa o efectúa en quien lo padece un sufrimiento que llega a afectar su ser y su vida, pero a la vez, el dolor perece, se convierte en impulso, como acicate. Surge la pregunta de ¿qué entiende Adorno por perecer?, ¿qué es aquello que perece? Interpreto que si el sujeto padece al conocer y relacionarse en un mundo injusto que produce dolor, tiene que pasar a otro momento y sustituir el dolor, dejarlo perecer. El sujeto tendría que hacerse consciente y tomar una postura crítica de la sociedad que produce el dolor, y reaccionar ante el sufrimiento⁶. Por ello tendría que pasar a la praxis.

La última afirmación de la cita enfatiza que la corporalidad es negatividad, “es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad” (Adorno, 1975, p. 204). Adorno apunta a formular una praxis que debería ser emancipadora, pero que se enfrenta con los sistemas actuales que buscan la

6 Kohlmann analiza este párrafo con sumo cuidado, pues considera que la afirmación “padecer es perecer” contradice la conciencia humana, que llevada a la praxis, hace de la vida un absurdo (Kohlmann, 1997, p. 140).

sobrevivencia de la humanidad que, de manera contradictoria, van dirigidos contra el sufrimiento, es decir, lo niegan al afirmar que la vida social actual busca el bienestar. El sistema de producción capitalista busca la felicidad de la mayoría, eliminar el sufrimiento y el dolor, y este es su *telos*, el cual conduciría a la solidaridad para con todos. Pero, de manera contradictoria, el materialismo actual no ha emancipado al mundo: “En vez de comprender y transformar la conciencia la sigue esclavizando” (Adorno, 1975, p. 205).

Adorno vuelve a las reflexiones que formuló en “El concepto de ilustración”, incluido en *Dialéctica de la Ilustración*, acerca de la segunda naturaleza, como aquella producción humana que nos ha alejado de la naturaleza para sobrevivir como humanos; pero esa segunda naturaleza ha roto lo más natural que tenemos, nuestra corporalidad, y con ella la capacidad de sentir alegría y dolor, de producir dolor o evitarlo, porque nuestra conciencia no permite que el impulso le diga qué hacer, qué pensar, qué reflexionar, cómo asumir una praxis que le permita evitar el dolor y cambiar en algo la sociedad. Pero, aun así, según Adorno, las acciones que la humanidad lleva a cabo están dirigidas a la autoconservación que evita el sufrimiento físico, y al mismo tiempo, evita la reflexión y la crítica. Pues evitar el sufrimiento negando la corporalidad es lo mismo que reproducir un nuevo sufrimiento que no sabemos que existe. El sufrimiento hace parte central de la subjetividad y, por tanto, del conocimiento, sin embargo, la sociedad se configura de tal manera que tiende a eliminarlo e ignorarlo, lo que lleva la contradicción a una situación difícil de resolver.

Hasta aquí he intentado responder en qué consiste el sufrimiento, concepto que Adorno sitúa en el corazón del sujeto moderno. En primer lugar, en la sociedad actual el sujeto ha tenido que reprimir sus sentimientos al endurecer su carácter y sus impulsos producto de una cultura de la dominación, y, como esta represión hace parte de un largo proceso de socialización y mediación cultural, el individuo ha ido endureciendo su capacidad de sufrir con otros su dolor, reprimiendo la historia arcaica y relegando los mitos al olvido. En segundo lugar, en la relación sujeto/objeto, es decir, en la interacción del sujeto con el mundo, la primacía se le ha otorgado al método, pues el proceso de conocimiento está ligado al de producción de mercancías donde prima la técnica. Adorno se separa de esta manera de relación del sujeto con el objeto, pues para él la conciencia también goza de impulsos, es decir, el cuerpo también media en la relación con el mundo. Si no hay un reconocimiento de los impulsos corporales en el proceso de conocimiento, también se produce sufrimiento. Pero debo añadir que

según la interpretación de Zamora (2010, p. 210), el sufrimiento está mediado por la reflexión del sujeto, sin la cual no sería posible que este pudiera notar la falsedad del sistema económico y social en que vive; además, el mismo sistema no tendría ningún poder de dominar a través de los distintos medios con los que cuenta, como el proceso de socialización, los medios de comunicación de masas, las ideologías políticas, entre otros.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. W. (2010a). *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2010b). La idea de historia natural. En *Escritos filosóficos tempranos* (pp. 315-333). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2010). Origen del drama barroco alemán. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäusser (eds.), *Obras, libro I. vol.1* (pp. 375-408). Madrid: Abada.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kohlmann, U. (1997). *Dialektik der moral Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*. Lüneburg: Kassel Universität.
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor Adorno*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Zamora, J. A. (2004). *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.
- Zöllner, Th. (2004). Leiden als Vermittlungskategorie von Subjekt/Objekt. En J. Becker y H. Brakemeier (eds.), *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft bei Theodor Adorno* (pp. 200-216). Hamburg: VSA-Verlag.



Alfonso Reyes y José Ortega y Gasset: una amistad reacia, un largo malentendido*

*Fecha de entrega: 20 de marzo de 2019
Fecha de evaluación: 31 de marzo de 2020
Fecha de aprobación: 13 de abril de 2020*

*Juan Granados Valdéz***

Resumen

La influencia de José Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano ha sido estudiada con detalle, pero no así la relación que guardó con el insigne literato y diplomático mexicano, don Alfonso Reyes. En este artículo se muestra, desde la perspectiva del pensador regiomontano, esa reacia amistad o ese largo malentendido que se dio entre Reyes y el filósofo español. En el texto se da cuenta minuciosamente de la presencia de Ortega y Gasset en México, gracias a la ayuda de Reyes. Esta relación no solo se detiene en las influencias intelectuales, sino que va hasta el encuentro personal, en donde se identifica la circunstancia que hace a cada uno.

Palabras clave: circunstancia, pensamiento mexicano, cultura hispanoamericana, América, literatura, Ortega y Gasset.

* Este artículo es resultado de las investigaciones adelantadas por el autor en torno a la filosofía y la estética. Citar como: Granados Valdéz, J. (2020). Alfonso Reyes y José Ortega y Gasset: una amistad reacia, un largo malentendido. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 77-98. DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375/5068>

** Profesor de tiempo completo en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Correo electrónico: juan.granados@uaq.mx

Alfonso Reyes and José Ortega y Gasset: A Reluctant Friendship, a Long Misunderstanding

Abstract

The influence of José Ortega y Gasset on Mexican thought has been studied in detail, unlike the relationship he had with the distinguished Mexican literate and diplomat Don Alfonso Reyes. Taking the perspective of the Monterrey thinker, this article gives an account of the reluctant friendship —or long misunderstanding— he cultivated with the Spanish philosopher and reveals the details of Ortega y Gasset's stay in Mexico, which was made possible thanks to Reyes' help. Their relationship was not limited to intellectual influences, but was enriched by personal encounters, where the circumstance that made up each one of them may be identified.

Keywords: Circumstance, Mexican Thought, Spanish American Culture, America, Literature, Ortega y Gasset.

Introducción

En el marco de una investigación sobre la obra Alfonso Reyes, surgió la pregunta general sobre la influencia de José Ortega y Gasset en México y, después, en particular, por su influencia y relación con el literato regiomontano. La relación que mantuvieron estos intelectuales revela una faceta poco conocida de Ortega y Gasset, que confirma que era él y su circunstancia, cosa que también aplica al pensador mexicano. Y he aquí la justificación y la metodología de este estudio: la aplicación histórico-biográfica de la fórmula orteguiana, “Yo soy yo y mi circunstancia”, al caso de la relación que mantuvo con Reyes. Así pues, el propósito de este trabajo es indagar en esa relación y analizar cómo se convirtió en una amistad reacia y en un largo malentendido.

La influencia de Ortega y Gasset en México

La influencia de Ortega y Gasset en México es innegable. En 1987, José Luis Gómez Martínez publicó en la *Nueva Revista de Filología Hispánica* su estudio “La presencia

de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano” (Gómez Martínez, 1987). El texto está dividido en seis partes, a saber, una introducción y cinco apartados que llevan por título: “1. México en la década de la Revolución”; “2. Toma de conciencia y recuperación de la circunstancia mexicana”; “3. Ortega y Gasset y la circunstancia mexicana”; “4. El Ortega mexicano”; y “5. Presencia de Ortega en México”.

De acuerdo con Gómez Martínez, hay tres Ortegas en el desarrollo del pensamiento mexicano e hispanoamericano. Para Francisco Romero, Ortega y Gasset representaba un “jefe espiritual”, un líder intelectual con una gran influencia simbolizada, sobre todo, por su labor en torno a la *Revista de Occidente*. Por medio de esta publicación, dice Samuel Ramos, “los estudiosos de México se pusieron en contacto con el pensamiento alemán contemporáneo y se despertó el interés por leer las obras de sus grandes filósofos” (Ramos, 1976, p. 227). Este es el primer Ortega y Gasset. El segundo es el autor de *Meditaciones del Quijote*, *El espectador*, *El tema de nuestro tiempo*, *Ideas y creencias* e *Historia como sistema*, además de otros ensayos, quien será el más influyente en el desarrollo de una filosofía de lo mexicano. De acuerdo con Gómez Martínez, este Ortega y Gasset posibilitó, junto con Samuel Ramos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, llevar el pensamiento mexicano a niveles de creación filosófica. No obstante, a pesar de su influencia, Ortega y Gasset fue combatido por los neo-escolásticos y los neo-kantianos (mexicanos), de quienes Gómez Martínez no menciona nombres. El tercer Ortega y Gasset es el autor de *La deshumanización del arte*, *Ideas sobre la novela*, *La rebelión de las masas* y otros ensayos, quien fue ignorado o combatido en México, según Gómez Martínez.

Aunque no se cuenta con datos sobre la llegada de las obras de Ortega y Gasset a México, según Gómez Martínez (1987) puede afirmarse que para 1916 ya se tenía noticia de él y para 1922 su obra comenzó a ser discutida en los círculos culturales. La difusión se dio, en un periodo inicial, gracias a Alfonso Reyes, quien en 1922 escribió sus “Apuntes sobre José Ortega y Gasset”, incluidos en su libro de 1923 *Los dos caminos*.

Las primeras obras de Ortega y Gasset en México fueron sus *Meditaciones del Quijote* y los tres primeros volúmenes de *El espectador*. La llegada de estas obras coincide con la *circunstancia* del fin de la Revolución mexicana y las primeras manifestaciones culturales (en las artes, la educación, etc.) de una nueva conciencia del mexicano, por parte del pueblo y los intelectuales. Su postulado “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no

la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 1964, p. 30) y la afirmación de que “el hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas se comunica con el universo” (Ortega y Gasset, 1964, p. 25), en las *Meditaciones del Quijote*, calaron hondo en los (intelectuales) mexicanos que no necesitaron largas explicaciones para comprender unos postulados teóricos que ya practicaban. La pintura mural sería un buen ejemplo de ello. Los mexicanos, pues, podían hacer lo mismo que decía Ortega y Gasset. Puesto que “la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquella y este son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista” (Ortega y Gasset, 1966, p. 23), como dice Ortega y Gasset en *El espectador*, los mexicanos intentaron describir el mundo desde su punto de vista. En la historia de México se había vivido y actuado a la saga del punto de vista europeo y ahora se estaba en condiciones de recuperar la *propia* perspectiva en todos los ámbitos de la cultura.

Ramos, en 1943, en su *Historia de la filosofía en México*, “el primer estudio sistemático sobre el desarrollo del pensamiento mexicano”, según Gómez Martínez (1987), incluye una sección titulada “La influencia de Ortega y Gasset”. El postulado “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” es considerado por Ramos como la piedra angular sobre la cual se edificó la *filosofía de lo mexicano* (Ramos, 1976, pp. 96-231). Él mismo reconoce su deuda con Ortega y Gasset (Romanell, 1952; 1960; 1975).

Esta apreciación de Ramos, que recogen y proyectan después José Gaos y los miembros del Grupo Hiperión [Joaquín MacGregor, Octavio Paz, Jorge Portilla, Emilio Uranga, Luis Villoro y Leopoldo Zea], ha llegado a ser hoy día lugar común en las evaluaciones y exposiciones del desarrollo del pensamiento mexicano. (Gómez Martínez, 1987, p. 197)

No obstante, no se ha analizado esta influencia, por ejemplo, en lo que se refiere a los postulados que fueron aceptados y/o rechazados, ni a las razones que motivaron hacer lo uno o lo otro.

De acuerdo con Solomon Lipp, por ejemplo, “la influencia de Ortega en el pensamiento de Zea es indiscutible” (Lipp, 1980, p. 131), no obstante, Leopoldo Zea se mostró crítico de Ortega y Gasset. En su ensayo “Ortega americano” dice lo siguiente:

José Ortega y Gasset, alguna vez, declaró a nuestro Alfonso Reyes el agrado que tendría de ser apodado Ortega el americano, como se dijo en la Antigüedad Escipión el africano. Y he aquí que por lo que su obra representó para nuestra América, la hispánica, Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo. Y digo a pesar suyo porque, independientemente de esa declaración, la simpatía de Ortega por América fue siempre limitada, llena de prevenciones. De la América hispana solo conoció la Argentina y se resistió siempre a entrar en contacto con el resto de ella. (Zea, 1956, p. 132)

Las últimas palabras de Zea, “solo conoció la Argentina y se resistió siempre a entrar en contacto con el resto de ella”, nos sirven de advertencia a una concesión *acrítica* y *acircunstancial* con Ortega y Gasset.

Jorge Luis Borges, amarranavajas

Dejaré de lado el análisis sugerido por Gómez Martínez sobre la recepción de los postulados orteguianos para detenerme en la *relación* entre Ortega y Gasset y Reyes, de la cual ya he adelantado un par de cosas, con su ayuda. A Reyes se debe, al menos en el comienzo, la *difusión* del pensamiento de Ortega y Gasset con sus “Apuntes sobre José Ortega y Gasset”, publicados en 1923; y a él, pues, le *declaró* Ortega, como dice casi de pasada en su libro *La última Tule*, que le agradó el apodo de “Ortega el americano”, después de su primer viaje a Argentina, como también recuerda Zea. Pero la relación con Ortega y Gasset va más allá de esto.

En febrero de 2013, en la capilla Alfonsina, se presentó la reedición del libro de Adolfo Castañón (1952), *Alfonso Reyes, caballero de la voz errante*, cuya primera edición se publicó en 1988. El libro trata, entre otras cosas, de la amistad reacia que mantuvo Reyes con Ortega y Gasset. En 2010, en un artículo publicado en la revista *Letras Libres*, Castañón insistió en lo mismo. Carlos García en el 2000 y luego en el 2006 reafirmó, en dos estudios, que entre Reyes y Ortega y Gasset hubo un “largo malentendido”. Quise recuperar las expresiones “una amistad reacia” de Castañón y “un largo malentendido” de García para el título de este artículo, con el propósito de indicar que lo que viene es polémico y que, probablemente, no va a gustar, sobre todo porque hay una cierta estima indudable por Ortega y Gasset, que lo mantiene entre las lecturas frecuentes de estudiantes y profesores de filosofía, y porque hace unos años se festejó el aniversario de los cien años de la publicación de las *Meditaciones del Quijote* de

este filósofo español. Pero viene a cuento hablar sobre esa amistad reacia y ese largo malentendido porque en 1914, llegado a Madrid, un año después de la publicación de la obra orteguiana, Reyes conoció al filósofo español, y dos años después escribió sus primeros apuntes, que más adelante expondré.

El motivo para hablar del “largo malentendido” y la “reacia amistad”, empero, para este estudio, lo encontré en la recopilación que hace Felipe Garrido, titulada *La máquina de pensar y otros diálogos literarios*, con ocasión del Día Internacional del Libro de 1998, en la que reúne textos de Reyes y Borges sobre temas en común. Entre los últimos, para no detenerme en la descripción de la edición, viene la transcripción de una entrevista hecha al literato argentino y que se publicó en 1973 en el número 28 (abril-diciembre) del *Boletín de la Capilla Alfonsina*, y que lleva por título “Cómo conocí a Alfonso Reyes”. Allí dice Borges:

Recuerdo una tarde que conversé con él, no, una noche tiene que haber sido, porque nos veíamos de noche los domingos, en la Embajada de México. Recuerdo que él estaba indignado por un juicio más o menos ligero y atolondrado de Ortega y Gasset sobre Goethe. Goethe era uno de los dioses de la devoción de Alfonso Reyes. Entonces, él formuló varias objeciones y yo le dije que por qué no las escribía. Y, entonces él, con genuino estupor, me dijo: “¡Pero cómo voy a polemizar con Ortega y Gasset!”. Yo le dije: “Pero todos sabemos que usted es infinitamente superior a Ortega y Gasset”.

Pero él no podía admitir eso; siempre se sentía en actitud de discípulo ante escritores que eran ciertamente inferiores a él. Por ejemplo, el tono de reverencia que tenía cuando hablaba de Azorín. Luego él encontró una salida: escribió un libro sobre Goethe, publicado por el Fondo de Cultura Económica en México. Ese libro viene a ser una respuesta a Ortega y Gasset. Pero él no se refiere nunca directamente a Ortega y Gasset. Ahora, aquí pueden haber influido dos cosas: por un lado, cierta timidez, porque creo que Reyes —a pesar de ser valiente y me consta que fue valiente— era tímido. Y también la cortesía, porque a Reyes no le gustaba disentir de su interlocutor. Y como era infinitamente inteligente, esto lo sabemos todos, a veces hasta inventaba razones a favor de su interlocutor y contra sus propias convicciones. (Borges, 1998, pp. 147-148)

Al margen de lo que en otras ocasiones dijera el autor de *El Aleph* sobre Reyes, en esta intervención suya, reconoce su valentía y su inteligencia, lo mismo que su timidez y su cortesía. Me llama la atención, empero, que Borges notara la *indignación* de Reyes y calificara el juicio de Ortega y Gasset sobre Goethe de “más o menos ligero y atolondrado”; asimismo, contra el estupor de Reyes de escribir sus objeciones y polemizar con el filósofo español, Borges le dice que “todos sabemos que usted es infinitamente superior a Ortega y Gasset” y que complementa más adelante con el juicio de que Reyes “era infinitamente inteligente”. Aunque llegó la respuesta a Ortega y Gasset por parte de Reyes, con su libro *La trayectoria de Goethe* y otras obras de 1953 y 1954, Borges nota que nunca menciona al filósofo español, para evitar, quizá, la *polémica*. Pero sí la hubo. Se abrió algo así como “el caso Goethe” en el que se involucraron, entre otros, el argentino Eduardo Mallea y la española María Zambrano, como constatan Castañón (2006) y Alberto Enríquez Perea (2006)¹.

Pero como todo tiene un inicio y estamos aquí con ocasión de la publicación de las *Meditaciones del Quijote*, antes de volver a las palabras de Borges sobre Reyes, Goethe y Ortega y Gasset, y, quizás echar de nuevo algunas gotas de limón a la herida, al menos simbólica e imaginativamente, repasemos el *contexto* de la relación entre el mexicano, llamado universal, y el filósofo *perspectivista* y *raciovitalista* español.

Reyes en la España de Ortega y Gasset

En 1913, después de obtener el título profesional de abogado, Reyes fue enviado a París, primero como comisionado *ad honorem* de la Secretaría de Instrucción Pública de México en Francia (12 de julio de 1913) y después como segundo secretario de la legación mexicana en Francia (julio de 1913-octubre de 1914). Recién había ocurrido la “decena trágica” en la que murió su padre, el general Bernardo Reyes, y de la que da cuenta en su “Oración del 9 de febrero”, que concluye con el derrocamiento y la muerte de Madero y la posesión de Victoriano Huerta como nuevo presidente de México. Sobrevienen, empero, dos acontecimientos que obligan a Reyes a salir de Francia

1 Enríquez Perea (2006), por ejemplo, en su estudio preliminar a la compilación que hace de la correspondencia (setenta cartas) entre María Zambrano y Alfonso Reyes en un lapso que va de 1939 a 1959, titulada *Días de exilio*, incluye “Entre el fuego divino de Goethe”, un apartado con ocasión de dos cartas que dirigió Zambrano a Reyes por las dos publicaciones sobre Goethe que hizo el autor de *El deslinde* a principios de los años cincuenta.

y radicarse en España: la Primera Guerra Mundial y el triunfo de Venustiano Carranza, quien suspendió en masa el cuerpo diplomático y consular mexicano en el extranjero.

En 1914 inició la Primera Guerra Mundial, Estados Unidos bloqueó a México y sus fuerzas navales desembarcaron en Tampico. Carranza y Obregón derrocaron a Huerta; Carranza se autoproclamó Primer Jefe del Ejército Constitucional y Zapata y Villa se le opusieron. Mientras tanto, Reyes llegaba a Burdeos con su mujer y su hijo. Luego fueron a San Sebastián y se establecieron durante un tiempo, por último, se instalaron en Madrid. En esta ciudad, Reyes entabla una amistad con Enrique Díez-Canedo y Juan Ramón Jiménez, y trabaja, durante cinco años, en el Centro de Estudios Históricos de Madrid, en la sección de filología, bajo la dirección de Ramón Menéndez Pidal. Tuvo como compañeros de sección a Américo Castro, Federico de Onís, Tomás Navarro, Antonio Solalinde y otros. Reyes se consagró a la literatura y al periodismo. Se convirtió en colaborador de planta de la *Revista de Filología Española* del mismo Centro.

En 1915, Reyes escribió la *Visión de Anáhuac* (cumbre de la literatura en lengua española). En 1917 se promulgó la Constitución Mexicana. En 1919 asesinaron a Zapata. En 1920, cuando fue asesinado Venustiano Carranza y fue electo presidente Álvaro Obregón, Reyes fue nombrado secretario de la Comisión Mexicana Histórica Francisco del Paso y Troncoso, bajo la dirección de Francisco A. de Icaza, destinada a investigaciones históricas nacionales en los archivos de Europa. En 1920 se reintegró a la diplomacia en la legación de Madrid con el nombramiento de segundo secretario de la legación mexicana en España. Durante estos años Reyes colaboró con diarios y revistas tanto españoles como de otros países, entre los que se encuentran *El Sol* y *El Imparcial*. En la fundación de *El Sol*, figura entre los redactores escogidos por Ortega y Gasset, y se encargaba de la página semanal de los jueves, “Historia y Geografía”, consagrada a temas humanísticos generales. El quinto tomo de la *Obra completa* de Reyes incluye las obras *Historia de un siglo* y *Las mesas de plomo*. Aunque ambos son libros corregidos y aumentados con el tiempo, los dos incluyen textos redactados por Reyes para su publicación en *El Sol* entre 1918 y 1920 sobre las historias del siglo XIX y el periodismo europeo, respectivamente (Reyes, 1995b). Esta participación en el periódico realmente marcó su actividad madrileña. Así lo cuenta Reyes en el prólogo al quinto tomo de su *Obra completa* (firmado en 1952):

Tuve a mi cargo durante algún tiempo una página de geografía e historia que aparecía todos los jueves en *El Sol* de Madrid. Cuando José Ortega y Gasset

—inspirador del periódico— me hizo el honor de invitarme junto a otros amigos, para que entre todos nos distribuyéramos semanalmente las distintas ramas del estudio y la información —la economía, la educación, la medicina, las artes, etc.—, yo no vacilé en aceptar, porque, me dije, cuanto acontece en el tiempo es historia, y en el espacio, geografía. (Reyes, 1995b, p. 11)

El Imparcial publicó sus crónicas cinematográficas a petición del mismo Ortega y Gasset. Paralelamente a sus trabajos periodísticos, Reyes realizó las traducciones y ediciones que Calleja le encargó para su colección de clásicos populares.

El primer Ortega y Gasset de Reyes: "Apuntes sobre José Ortega y Gasset"

A partir de las bases histórico-biográficas de esta primera etapa de Reyes, queda ir al detalle y afinar la lupa. A Reyes se debe, ya lo adelantaba, la *difusión* del pensamiento de Ortega y Gasset con sus "Apuntes sobre José Ortega y Gasset" y a él, pues, le *declaró* el pensador español que le agradó el apodo de "Ortega el americano" después de su primer viaje a Argentina. Insisto en esto de nuevo, porque lo que viene lo hará explícito. Los "Apuntes..." (Reyes, 1995a) de Reyes son tres. El primero, "Crisis primera: la salvación del héroe", fue escrito en 1916; el segundo, "Crisis segunda: nostalgias de Ulises", en 1917; y el tercero, "Crisis tercera: melancolías de Fausto", en 1922. Los tres se publicaron, como mencioné, en *Los dos caminos* (1923).

En "Crisis primera: la salvación del héroe", Reyes afirma que Ortega y Gasset destaca con gesto paladín entre la juventud española. Es el héroe, dice. Sin embargo, en él encuentra una bifurcación interna, una doble vocación que comparte su actividad: la oficial y la personal. La oficial es la del catedrático de filosofía y la personal es la del literato. Aunque no demerita su capacidad de filósofo, Reyes dice que prefiere al literato porque

[...] si como literato Ortega y Gasset ve las cosas humanas bajo especies cálidas y concretas, y las expresa con un ánimo de belleza, como filósofo quisiera ceñir su conducta intelectual dentro de una sola tendencia, coordinarla con su conducta práctica y construir, a través de la palabra, algo como un nuevo ideal

de España, cuya última manifestación [*sic*] tendría que ser la obra de reforma política. (Reyes, 1995a, p. 258)

Esto queda de manifiesto en *Vieja y nueva política*, de 1914, destaca Reyes, en donde Ortega y Gasset, el héroe, convoca a los jóvenes a ensayarse en la vida pública, a obrar en la primera oportunidad, a echarse a la calle en la primera ocasión, aunque sea en mangas de camisa. Reyes se percató, empero, que para quien, al gusto platónico, *medita* demasiado la acción, deja pasar las oportunidades y las ocasiones, así pues “los jóvenes [...] siguieron estudiando con los libros abiertos”. En las *Meditaciones del Quijote*, también de 1914, Reyes reconoce que Ortega y Gasset se propone “un fin esencialmente político”: en sus *Meditaciones*, vistas hasta lo más íntimo y personal (siguiendo las palabras del mismo Ortega), pueden verse “experimentos de nueva España” que niegan la vieja. Pero, según Reyes,

[...] este propósito parece como sobrepuesto al libro artificialmente, como adaptado desde afuera para organizar una serie de ensayos sueltos, para convertir en tesis un montón de artículos varios. De donde resulta, por ejemplo, que, a fin de aprovechar una página sobre los “conceptos”, el autor se ve obligado a justificarse. (Reyes, 1995a, p. 259)

¿Una teoría de los conceptos es también un menester nacional?, se pregunta Reyes. Por si fuera poco, sigue contando que en 1915 funda la revista semanal *España*, un órgano de actividad política, pero pronto el director se alejó de su revista y, sin romper con ella, se dedicó, mejor, a la literatura, “a escribir en casa sobre los asuntos que le plazca”. Es un jefe de partido algo indiferente y un excelente literato. La filosofía, dice Reyes, llevaba en esa época a Ortega y Gasset por la pendiente de la política, mientras que la literatura lo emancipaba de todo lo que no fuera Dios. Finalmente, está *El espectador*, con el que la vocación personal le juega una mala pasada a la política: “revista ‘espectacular’, como lo indica su nombre, de libres desahogos mentales, de ensayos sobre todas las cosas de este mundo y del otro, sin propósitos prácticos artificiales, sin sistema político alguno” (Reyes, 1995a, p. 259). El libro parece volver la espalda a sus propósitos anteriores. Reyes, sobre esto, hace una comparación: “Como el joven Descartes después de sus viajes, Ortega y Gasset, al regreso de sus primeras excursiones por la vida pública, vuelve a sus afanes estudiosos y a la investigación de sí mismo” (Reyes, 1995a, p. 260). *El espectador* es un gesto de emancipación de la política, esa que se caracteriza por la supeditación de la teoría a lo útil. ¿Hay contradicción en Ortega

y Gasset?, se pregunta el pensador regiomontano. No, se responde, sino la salvación del héroe. Salvación de la política, se entiende, por un momento si se quiere, porque, como pasará, Ortega y Gasset *descenderá*, otra vez, a la política española.

En “Crisis segunda: nostalgias de Ulises”, Reyes dice que el segundo tomo de *El espectador* es otro alto en el proceso que describe, pero el viraje no es nada feliz: “este segundo volumen de *El espectador* está preñado de amargura. Y escribir a fuerza de dolor es el peor método de arte” (Reyes, 1995a, p. 263). Este alto lleno de amargura queda determinado por la visita de Ortega y Gasset a América: “El viaje a América determina, en Ortega y Gasset, una honda y fecunda crisis” (Reyes, 1995a, p. 261), declara el pensador regiomontano. Esta honda y fecunda crisis tendrá que ver con la decepción de Ortega y Gasset con España. Reyes lo constató, sobre todo, por la visita a Argentina: “En su reacción contra los males o peligrosos ambientes, Ortega y Gasset se ha ido amargando, se ha ido despechando de España”. Y esto se debe, según Reyes a que

[...] el viaje de América ha dado rumbo nuevo a esta investigación de sí mismo que embarga la atención de Ortega. Porque este escritor se busca a sí mismo, sin cesar, con una inquietud de adolescente. Hay en él un yo no sé qué de niño heroico, que pone una vida sin malicia al servicio de una idea terrible. El viaje a América no fue para él un viaje de recreo. Creyó descubrir en aquellas sociedades, que comienzan, con efervescencia, una nueva historia, el antídoto contra las dolencias de las sociedades caducas; creyó descubrir nuevas alegrías posibles, una existencia más amplia y digna, una mejor acogida para la obra del pensador; una posible rectificación total de las viejas equivocaciones; la probabilidad de recomenzar una vida más conforme con nuestra idea. En suma: podemos decir, con una sonrisa, que José Ortega y Gasset descubrió a América. (Reyes, 1995a, p. 261)

La descubrió para sí mismo. Se entusiasmó por la Argentina y se decepcionó más de España. No obstante, dice Reyes, “yo temería que su entusiasmo por América estuviese también llamado a desvanecerse, como se ha desvanecido aquel hermoso sueño de reconstrucción de la patria, que inspiraba en otro tiempo las páginas de las *Meditaciones*” (Reyes, 1995a, p. 262). Este temor se funda en que Reyes entiende que la América de Ortega y Gasset es limitada, pues se reduce a Argentina, que para ese

momento representaba la América feliz, la de las Gracias, que ríe y que juega (Reyes, 1995a, pp. 262-263), como dice él. Por eso el autor de la *Visión de Anáhuac* preguntaba:

[...] si a nuestro escritor ha podido seducirle la América que ríe y que juega, ¿podría seducirle igualmente la América que llora y combate? Ha admirado el músculo en reposo, la belleza estatuaria de la línea que se recrea en su quietud robusta. ¿Admiraría igualmente el músculo que se contrae bajo el agobio de un duelo nacional? [...] [i] también en América hay lágrimas para las desgracias! A medida que se sube hacia el Norte, la América nuestra va dejando ver sus entrañas. (Reyes, 1995a, p. 263)

A estas alturas Ortega y Gasset es un Ulises que no termina de llegar de su viaje a la Ítaca prometida, o que llegando no ha encontrado lo que esperaba o que llegando recuerda las promesas de las sirenas. En fin, Reyes, con esperanza y buen ánimo, nos insta al final de este segundo apunte a no pedir demasiado de los otros ni de uno mismo, a aguardar el restablecimiento de la alegría contra la amargura en el pensador español.

Ahora bien, Ortega y Gasset, como se sabe, hizo tres viajes a Argentina. El primero en 1916 con su padre. Este viaje tuvo por objeto ocupar la cátedra creada por la Institución Cultural Española en la Universidad de Buenos Aires (7 de julio-16 de febrero). Mientras tanto, en Madrid nació su tercer y último hijo, José, el 13 de noviembre. Publicó, también en este año, el primer volumen de *El espectador*. El segundo viaje lo hizo en 1928 para dictar un curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El tercer viaje sucedió en 1939, realizado con su esposa y su hija Soledad. Permaneció tres años en Buenos Aires. El segundo apunte sobre Ortega y Gasset es la primera nota de Reyes sobre el primer viaje del filósofo español a Argentina. Hubo otras menciones. En el apartado cuarto, “La verdadera España”, del ensayo XII, “Significado y actualidad de ‘Virgin Spain’”, firmado en 1941, incluido en *La última Tule*², Reyes mencionó que

Después de su primer viaje a la Argentina, José Ortega y Gasset —que ya antes había declarado que América era el mayor honor y la mayor responsabilidad histórica de España— me confesó que le agradecería ser apodado “Ortega el

2 En la geografía romana y medieval, *Última Thule* podía denotar cualquier lugar distante situado más allá de las fronteras del mundo conocido.

americano”, como se dijo en la Antigüedad: “Escipión el africano”. (Reyes, 1997, p. 148)

Sobre el primer viaje a Argentina y las consecuencias que conllevó en Ortega y Gasset, Reyes consignó sus impresiones en *Simpatías y diferencias*. Tzvi Medin, en su *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (Medin, 1994, pp. 22-24), recupera las ideas de Reyes para darle la razón sobre la decepción de Ortega y Gasset con España, pero no solo a partir de su viaje, pues el filósofo español ya estaba decepcionado de su tierra de antemano.

En “Crisis tercera: melancolías de Fausto”, a modo de síntesis, Reyes hace un balance del itinerario vital e intelectual de Ortega y Gasset: de inquietador de la juventud a espectador y de espectador a Fausto joven. Dice: “Ortega y Gasset —como un Fausto todavía joven, pero ya con cierta trágica inquietud— cierra un instante el libro y alarga las manos hacia la imagen (¡ay, hacia la imagen voluble!) de la vida” (Reyes, 1995a, p. 265). Reyes considera que es ejemplo de vida, la faceta de viajero de Ortega y Gasset, siempre a la saga de lo que “no se encuentra en las costas de la tierra” (Reyes, 1995a, p. 265). Con este apunte termina el comentario de Reyes a las primeras obras del filósofo español. Este llamamiento a aprender del viajero Ortega quizá fue el que llamó la atención de los intelectuales mexicanos que empezaron a leerlo a instancias del literato regiomontano, como ya decía Gómez Martínez.

Una reacia amistad: inicio del largo malentendido

Sigamos, pues, el camino que iniciamos, después de los comentarios. En 1921, Reyes publicó *El cazador, El plano oblicuo, Calendario y Vísperas de España*. En 1922, escribió sus “Apuntes sobre José Ortega y Gasset”, publicados en 1923 en *Los dos caminos*. Entre 1922 y 1924 fue encargado de negocios en España. En 1924, cuando Plutarco Elías Calles ocupaba la presidencia de México, Reyes publicó su *Ifigenia cruel* (poema dramático). En este año regresó a México por un corto periodo. Finalmente, fue nombrado ministro en Francia hasta 1927.

“Al salir de España está relacionado con Azorín, Ortega y Gasset, Unamuno, Valle Inclán, Navarro Tomás y Menéndez Pidal”, dicen las biografías y cronologías sobre Reyes, incluida la que hace su propia nieta, Alicia Reyes. No ocurre, empero, lo mismo con las biografías y las cronologías de Ortega y Gasset. En la biografía de José Lasaga

Medina (2003), *José Ortega y Gasset (1883-1889). Vida y filosofía*, por ejemplo, no hay una sola mención a Reyes, ni en la biografía, ni en la cronología ni en la bibliografía. Por mera curiosidad, quien sí aparece citado es el premio nobel mexicano de literatura, Octavio Paz (1974), con su “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué” en *Hombres en su siglo*.

Reyes regresó a México desde Francia en 1927³. Tenía 37 años. Viajó en el barco *Espagne* de la Compañía Trasatlántica. Es una celebridad en Francia. Lo despiden entre banquetes y festejos, amigos y conocidos, entre ellos la poeta Gabriela Mistral. Fue convocado a México para encargarle una misión diplomática compleja y delicada, para la que solo él era capaz (dicen sus biógrafos): abrir en Argentina una embajada y reanudar los lazos que se descuidaron con la Revolución. En Argentina se encontró con Victoria Ocampo y se reencontró con Pedro Henríquez Ureña. Estableció amistad con jóvenes escritores, entre ellos el joven de 28 años, Jorge Luis Borges; y fundó la colección de los Cuadernos del Plata y la revista *Libra*, de la que solo salió un número. En Argentina, Victoria Ocampo invitó a Ortega y Gasset a dar un conjunto de conferencias en 1928 sobre “El peligro de nuestro tiempo”. Este paso del filósofo español por Buenos Aires representó para Reyes un sinsabor.

En su *Anecdotario inédito (1914-1959)*, el mexicano universal refiere ocho anécdotas sobre Ortega y Gasset durante su segunda visita a Argentina y su encuentro en Buenos Aires (Reyes, 1994, pp. 396-399). Estas son el reflejo de la relación amistosa que tenían por ese entonces, nacida mucho tiempo atrás, en Madrid, cuando Ortega y Gasset apoyó a Reyes y se hicieron amigos: “fue su amigo casi íntimo, al grado de que Reyes le prestó las llaves de su apartamento de soltero en Buenos Aires para asuntos

3 “El 21 de marzo de 1927 Alfonso Reyes regresa a su país de origen desde la embajada en Francia. Sale de París con su familia muy de mañana rumbo a México, luego de haber sido objeto de banquetes y despedidas, atenciones y deferencias innumerables por parte del gobierno, la buena sociedad y la inteligencia francesa. Las últimas personas a las que ve en la víspera de su partida, el 20 de marzo de 1927, son la poeta Gabriela Mistral y la diplomática Palma Guillén. ‘Muy de mañana’ (8:37 a. m.) toma el tren en la estación del Quai d’Orsay —actualmente transformada en museo— hacia Saint-Nazaire, donde abordará un barco que lo lleve a Veracruz, México, pasando por Santander y La Habana. Ha pasado dos años como embajador de México en París, luego de haberse reintegrado al servicio diplomático en 1921 y después de haber sobrevivido por sus propios medios en Madrid de 1916 a 1921 —época axial en su vida como escritor—. Los años transcurridos durante ese autoexilio serán para él de lo más fructíferos: toda buena cosecha” (Castañón, 2010).

de faldas”⁴, en palabras de Sebastián Pineda Buitrago (2014). Esto último lo confirmó el mismo Reyes, tal como se acaba de decir, en la anécdota segunda de su *Anecdotario inédito* (Reyes, 1994, p. 396). En la tercera, Reyes dice de Ortega que se encontraba en el ensueño provocado por su aventura, que “¡Era un adolescente! ¡Hubiera querido colgarse un letrero al cuello para que todos lo supieran!” (Reyes, 1994, p. 397). En la cuarta, cuenta de la mujer con la que estuvo el filósofo español que “Le hizo el honor a J. O. G., que se fue antes de que hubiera complicaciones” (Reyes, 1994, p. 397) y agrega que años después la vio en México y que se había vuelto “una bruja antipática y fruncida”. En la anécdota octava, Reyes narra:

Antes de ir a la Argentina, todavía envuelto en la niebla de su frío Marburgo, Ortega discutió un día con Reyes diciéndole que la virginidad de ambos cónyuges debía unirse en el matrimonio. (¡El mismo error de Víctor Hugo, a quien después nadie aguantaba!). Reyes, que había vivido más, se quedó asombrado. Pero Pepe fue luego a Buenos Aires y allá descubrió la elegancia, la voluptuosidad, el flirt y el pecado (!). Y volvió imposible, exhibiendo sus tratos con Mme. Kohertaler y haciendo creer que se había acostado en Buenos Aires con todas. (Reyes, 1994, p. 399)

Este es el Ortega y Gasset con el que trató Reyes. Ya habíamos visto algunos juicios del pensador mexicano sobre la visita del filósofo español a Argentina, pero esta anécdota es aún más reveladora de su personalidad y de las consecuencias que tuvieron en su filosofía los viajes a Argentina. Si bien las anécdotas son una serie de indiscreciones, ¿en dónde más conocemos a los hombres sino en la vida que ocultan, en sus indiscreciones?, ¿qué más *circunstancia* que esas que se llaman indiscreciones? Por último, la anécdota séptima cuenta un enojo de Ortega y Gasset con Reyes. En un teatro español, mientras hablaban, el mexicano, que era Encargado de Negocios de México, ve al Ministro de Cuba de ese entonces, Mario García Kohly, y va a su encuentro para arreglar no sé qué asunto diplomático. Ortega y Gasset se lo tomó a mal y le reclamó casi enseguida y muchos años después, ya en Argentina, a lo cual Reyes le dijo: “usted ha estado tantos años cultivando esta llaga, ahora sí me va usted a oír”. El filósofo español era rencoroso. Ya Reyes había notado la amargura con la que volvió de su primer viaje a Argentina.

4 “José Ortega y Gasset fue el que más apoyó a Reyes una vez que este se radicó en Madrid. Lo invitó a escribir al diario *El Imparcial*, al semanario *España*, después le dio columna semanal en el periódico *El Sol*” (Pineda Buitrago, 2014).

Luego de su estancia, Ortega y Gasset salió de Argentina sin despedirse de Reyes, después de lo que hizo por él. Este último, perdonándole la grosería, le hizo llegar al barco una carta en la que manifestaba su comprensión. Después volvió a escribirle para confiarle sus cuitas en relación con la vida literaria argentina (Corral, 2011) e, implícitamente, lo absolvió de su falta, real o imaginaria. “En esto, la lealtad de Reyes hacia Ortega, quien había sido su protector durante los años difíciles en España, queda exenta de toda sospecha” (Castañón, 2010). La relación, empero, empezó a enfriarse a raíz de la publicación que hizo Ortega y Gasset de un ensayo sobre Goethe, en 1932, que hirió e indignó a Reyes por la ligereza y la soberbia con que el ensayista español trataba al maestro alemán.

Ortega y Gasset abrió de nuevo la herida, cuando en 1947 acusó a Reyes de tener “gestecillos de aldea” con los exiliados españoles ante un periodista de *El Universal*. García (2000) desarrolla en detalle el asunto en su artículo “Reyes y Ortega y Gasset: nuevas huellas de un largo malentendido”, con ocasión de la publicación del intercambio epistolar entre Reyes y Juan Guerrero Ruiz, coordinada por José Luis Bernal. García cuenta que Armando Chávez Camacho, corresponsal y periodista, en 1947, entrevistó a Ortega y Gasset, para el periódico *El Universal*⁵. En esa entrevista el filósofo español hizo un comentario despectivo sobre Reyes:

—¿Tiene amigos en México?

—Tenía. Como Alfonso Reyes.

—Pues, ¿qué le ha hecho Alfonso Reyes, maestro?

—Nada concreto ni personal. Pero ha hecho tal porción de tonterías...

—¿Como cuáles, maestro?

Un ademán de disgusto y desprecio es rubricado con estas palabras:

—Gestecillos de aldea.

El artículo de Armando Chávez causó revuelo entre los exiliados españoles quienes se decantaron por Reyes. José Gaos publicó su “Carta abierta a Alfonso Reyes”⁶ en

5 “La verdad sobre España”. *El Universal* 15, ix-47 (citado en García, 2000).

6 La “Carta abierta” se publicó en la recopilación de obras completas de José Gaos que hizo la Universidad Nacional Autónoma de México, en el volumen 19, titulado *Epistolario y papeles privados* (1999).

El Nacional (México, 21 de septiembre de 1947), en la que rompe relaciones con Ortega y Gasset y le da la razón a Reyes. Wilberto Cantón publicó su polémica “La verdad sobre Ortega y Gasset”, también en *El Nacional* (México, 10 a 13 de octubre de 1947) con opiniones de Juan Larrea, Eduardo Nicol, José E. Iturriaga y Leopoldo Zea, quien llamó a Ortega y Gasset “enemigo de la americanidad”. Reyes le dirigió a Guerrero Ruiz, con quien mantuvo una nutrida correspondencia, el 14 de abril de 1949, una carta en la que expresaba que

Esas salidas amargas de José [Ortega y Gasset] me han dolido, claro está; pero no me alejan del cariño y del respeto que le debo, a pesar de su manifiesta ingratitud. Como él nunca contestó a mi carta, la carta que le puse a raíz de esas indiscreciones a que usted se refiere, le envío aquí una copia, solo para “su gobierno”, como suele decirse. (Bernal, 1993, p. 87)

Esa carta de la que habla Reyes, que Ortega y Gasset no contestó, está fechada el 17 de septiembre de 1947. En ella más bien culpa al periodista y dice que de las palabras atribuidas “no quiero tomarlas en cuenta. No quiero, aun cuando a usted se le hayan podido escapar en su actual situación de amargura”. Le cuenta el revuelo que han causado sus palabras entre sus amigos comunes y entre los mismos discípulos de Ortega y Gasset, y, por supuesto, entre “los perros rabiosos”. Y agrega:

Mi único delito consiste en haber procurado un techo para aquellos compañeros que usted mismo educó y embarcó en la aventura, pues solo me he ocupado en los que pertenecían a nuestra familia; no en los profesionales de la pasión pública, que se han hartado de echármelo en cara. [...] Yo estoy seguro de que usted está mal informado a mi respecto, y que de otra suerte, sería el primero en aprobarme. Mire bien hacia los horizontes, por sobre las bardas de la “aldea” [...] No quise que ellos sufrieran lo que yo había sufrido, ellos que un día compartieron allá conmigo sus escasos recursos. Respecto a usted, no me confunda en el montón de los que han aprovechado el momento para atacarlo a mansalva. He respetado su dolor en silencio [...] Por más que usted se esfuerce, no podrá usted borrarle de su conciencia. Una sola palabra de

La carta muestra la tortura de Gaos porque, abiertamente, rompe relaciones con Ortega y Gasset. El autor comienza aludiendo que conoce a ambos y que le da la razón a Reyes. Cuestiona al filósofo español, especialmente por su posición en el franquismo. Un facsímil electrónico de la carta puede encontrarse en <http://www.filosoficas.unam.mx/~gaos/fondo/catalogo-resultados2.php?Carpeta=47>

usted, de rectificación o esclarecimiento, le devolverá a usted la alegría de ver que mi recuerdo, cuando se le aparezca y lo visite, le sonrío como en los tiempos mejores. ¿Será posible que un hombre de su talla desoiga esta reclamación? (García, 2000, p. 73)

Ortega y Gasset desoyó la reclamación. Guerrero Ruiz le respondió a Reyes, el 5 de mayo de 1949, diciéndole que su nobleza y generosidad no merecían el silencio de Ortega y Gasset. Reyes respondió con agradecimiento por haber comprendido su carta “a José”. Un año después, en 1950, el 31 de julio, Reyes dirigió otra carta a Guerrero Ruiz pidiéndole que entregara una misiva a Ortega y Gasset, si no le incomodaba, fechada el mismo día. En ella le dice al filósofo español que necesita una palabra, solo una, de comprensión y afecto y que no tiene empacho de decir que le hace falta como parte de un conjunto armonioso, “del orbe de ideas y emociones en que aliento”. Le dice que relee sus obras (García, 2000, p. 73). Guerrero Ruiz, el 15 de agosto de 1950, comunica a Reyes que no ha encontrado a Ortega y Gasset y que desea que reciba la respuesta que se merece. Todo indica que el español recibió la misiva y no respondió. Reyes mantuvo su respeto y admiración por Ortega y Gasset, apoyó la causa en México que buscaba darle al filósofo español el premio Nobel y, en 1955, estuvo al pendiente de su salud. García termina su artículo con estas palabras: “No parece impropio recordar estos rasgos de carácter del gran *homme de lettres* americano” (García, 2000, p. 73).

Nunca aclaró a qué se refería Ortega y Gasset. Pineda Buitrago (2014) especula que pudo referirse a que Reyes, a través del asilo a los exiliados, buscaba justificar el gobierno de Cárdenas. Ya Octavio Paz le había criticado al regiomontano que condescendía excesivamente con los políticos. Como sea, frente a los hechos recién relatados, Castañón afirma: “Con la distancia de los años se puede pensar que acaso Jorge Luis Borges tenía razón, y que Alfonso Reyes era un escritor muy superior, humana y literariamente más generoso que el susceptible José Ortega y Gasset” (Castañón, 2010). Pero no nos dejemos llevar por las vísceras, siguiendo el ejemplo de don Alfonso.

Treno para Ortega y Gasset

En 1956, Reyes publicó en *Cuadernos Americanos* “Treno para José Ortega y Gasset”, donde afirma:

Una frase cruel, una queja, valen entonces lo mismo que vale un saludo, lo mismo que vale un abrazo. Y, a la hora de las cuentas finales, el inmenso saldo positivo hace todavía más lamentable la desaparición de aquel polo que, acaso de lejos, nos equilibraba y nos sostenía. Perdemos en José Ortega y Gasset a un escritor que ha dejado un rastro de fuego en la lengua y en la mente de nuestro siglo; a un filósofo imperial, no por la coherencia sistemática de un Kant o de un Hegel —a que él nunca quiso sujetarse—, sino por el altivo señorío de sus concepciones, la actitud orgullosa y la varonil trascendencia; a un pensador que de mil modos llegó a superar a sus maestros y hasta dio al mundo la expresión auténtica de algunas nociones que aún latían en la nebulosa; a un artista en quien jamás desmayó la soberbia voluntad de forma. Era hombre de ánimo solemne que luchó siempre contra las travesuras de la ironía y del humorismo, sus dos verdaderos adversarios; de una sensibilidad tan aguda que solía herirse con su propio aguijón o, mejor, que acabó atravesándose con su espada; de una honda capacidad moral que, por ser tan honda, se desgarraba entre los ideales teóricos y los apremios del deber cívico, por manera que iba y venía como el péndulo electrizado de saúco, sin poder resignarse nunca a lo que hay de transacción en la acción. En su temperamento se combatían patéticamente la mundanidad y la austeridad. Codiciado por todas las Musas a un tiempo, cada una de sus virtudes o excelencias parecía celosa de las demás. Cuando hayan corrido los años, operando su justicia de larga vista sobre las desigualdades y accidentes y demás miserias del acontecer cotidiano, esta imagen se levantará entre las más altas de España, no lo dudo.

El caballero de la inteligencia, montado en su pluma de oro como una figura mitológica, escapa ya a nuestra dimensión y se aleja de nosotros con la velocidad de la luz. Pronto será un nombre el que fue nuestro camarada de trinchera y con quien alguna vez cambiamos los pases honrosos del acero. Él quiso extrañármeme un día. Pero sabía bien a qué atenerse, y cuando su España padeció y yo me apresuré a ofrecerle mi casa, me escribió así: “Agradecí muy vivamente su cariñosa carta, que me trae su vieja amistad. Siempre en lo recóndito contaba con ella”. Yo quiero evocar sobre su tumba las palabras de Horacio a Hamlet, envolviendo así en cortesías poéticas las asperidades de la desgracia: “Buenas noches, dulce príncipe: los coros de ángeles arrullen tu sueño”. (Reyes, 1989, pp. 386-388)

Se trata, por supuesto, de un “canto fúnebre” por la muerte de *su amigo*. Reyes nunca dejó de considerarlo como tal, a pesar de las circunstancias. El *Treno* enaltece a ese príncipe, filósofo imperial de altivo señorío por sus concepciones, de actitud orgullosa y varonil trascendencia. Para Reyes —aunque no siempre estuvo de acuerdo con sus juicios, como cuando *habló* de Goethe—, Ortega y Gasset, como se vio cuando se recordaban las palabras de Borges, fue un maestro que dio al mundo la expresión auténtica de algunas nociones que aún latían en la nebulosa; fue un artista en quien jamás desmayó la soberbia voluntad de la forma.

Conclusión

Me propuse indagar en la relación entre Reyes y Ortega y Gasset, en cómo se convirtió en una amistad reacia y en un largo malentendido. Un vínculo que no solo se detiene en las influencias intelectuales, sino que va hasta el encuentro personal, en donde se da la circunstancia que hace a cada uno. Se descubrió, en este trabajo y para mi gusto, una faceta poco conocida del pensador español, que no solo tuvo que ver con su influencia en la filosofía mexicana, ya que esta ha sido ampliamente estudiada, pero no así la amistad que guardó con el insigne literato y diplomático mexicano, Reyes, desde la *perspectiva* de este último. Se descubrió, pues, cómo esa amistad, que degeneró en un largo malentendido, pero que fue circunstancia *propia* para ambos, los marcó. Al final de la vida solo queda el recuerdo y el “saldo positivo”, como dice Reyes, que ha de permanecer por encima de las desavenencias y hace lamentable la pérdida de un filósofo que tanto influyó y del cual se recuerdan sus obras que aún siguen siendo influyentes. Quede para otra ocasión la discusión sobre el caso de Goethe, pues ya me he extendido demasiado en esta *relatoría*, que puede llevarnos a otras reflexiones y quizás a otra toma de postura.

Referencias

- Bernal, J. L. (1993). Alfonso Reyes y Juan Guerrero Ruiz: diplomacia poética y amistad epistolar. *Boletín de la Fundación Federico García Lorca*, 13-14, 71-90.
- Borges, J. L. (1998). Cómo conocí a Alfonso Reyes. En F. Garrido (ed.), *Alfonso Reyes-Jorge Luis Borges. La máquina de pensar y otros diálogos literarios* (pp. 147-148). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Tusquets.

- Castañón, A. (1988). *Alfonso Reyes, caballero de la voz errante*. Ciudad de México: Joan Boldó i Climent.
- Castañón, A. (2006). Días de exilio/ Correspondencia entre María Zambrano y Alfonso Reyes (1939-1959). *Letras Libres*. Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico/libros/dias-exilio-correspondencia-entre-maria-zambrano-y-alfonso-reyes-1939-1959>
- Castañón, A. (2010). Ortega y Gasset. *Letras Libres*. (Fragmento del prólogo al diario de Alfonso Reyes (1927-1930) que próximamente publicará El Colegio de México). Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/ortega-y-gasset>
- Corral, R. (2011). *Alfonso Reyes en Libra y Sur*. Ciudad de México: Colegio de México.
- García, C. (2000). Reyes y Ortega y Gasset: nuevas huellas de un largo malentendido. *Revista de la Universidad de México*, 595, 72-74.
- García, C. (2006). Reyes y Ortega, un largo malentendido. Apéndice al epistolario, Alfonso Reyes/Juan Guerrero Ruiz (1949-1950). *Revista de Occidente*, 300, 121-128.
- Gómez Martínez, J. L. (1987). La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35, 197-221. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/critica/mexico/gomez/G-MOrtega.htm>
- Enríquez Perea, A. (2006). Estudio preliminar. En *Días de exilio. Correspondencia entre María Zambrano y Alfonso Reyes 1939-1959* (pp. 25-158). Ciudad de México: Taurus, Colegio de México.
- Lasaga Medina, J. (2003). *José Ortega y Gasset (1883-1889). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset.
- Lipp, S. (1980). *Leopoldo Zea. From "Mexicanidad" to a philosophy of history*. Waterloo: Wilfrid Laurier University.
- Medin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1964) [1914]. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1966) [1918]. *El espectador I*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Pineda Buitrago, S. (2014). Incendiada mesa sobre el exilio español en México. Recuperado de <http://motivosdeproteo.blogspot.mx/2014/05/incendiada-mesa-sobre-el-exilio-espanol.html>
- Ramos, S. (1976) [1943]. *Historia de la filosofía en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes, A. (1989). Treno para José Ortega y Gasset. En *Marginalia. Obras completas de Alfonso Reyes* (pp. 386-388). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1994). Anecdótico de José Ortega y Gasset. En *Anecdótico inédito (1914-1959). Obras completas de Alfonso Reyes XIII* (pp. 396-399). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1995a). Apuntes sobre José Ortega y Gasset. En *Los dos caminos. Obras completas de Alfonso Reyes* (pp. 258-265). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1995b). Historia de un siglo. Las mesas de Plomo. En *Obras completas de Alfonso Reyes*, t. v. (pp. 11-397). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1997). La última Tule. En *Obras completas x*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Romanell, P. (1952). *Making of the Mexican mind: A study in recent Mexican thought*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Romanell, P. (1960). Ortega en México: tributo a Samuel Ramos. *Diánoia*, 6, 170-180.
- Romanell, P. (1975). Samuel Ramos on the philosophy of Mexican culture: Ortega and Unamuno in Mexico. *Latin American Research Review*, 10(3), 81-101.
- Zea, L. (1956). Ortega el americano. *Cuadernos Americanos*, 85, 132.



Del giro ontológico a la ontología relacional y política, una mirada a la propuesta de Arturo Escobar*

Fecha de entrega: 27 de mayo de 2019

Fecha de evaluación: 27 de enero de 2020

Fecha de aprobación: 5 de marzo de 2020

Diana Alejandra Díaz Guzmán**

Resumen

Se analiza la apuesta ontológica de Arturo Escobar a partir de dos formas en las que esta se expresa, para vislumbrar los alcances y limitaciones de esta concepción ontológica. La primera concepción radica en lo que el autor denomina *ontología relacional* y la segunda versa en la llamada *ontología política*. El texto está dividido en cuatro apartados, el primero introduce al lector a lo que representa la pregunta por el ser, haciendo hincapié en Martin Heidegger. El segundo expone brevemente el contexto que se puede evidenciar en la apuesta académica del antropólogo colombiano a través del giro ontológico, desarrollado desde la antropología, en el que se destaca una crítica al paradigma occidental dualista naturaleza/cultura y, a su vez, de la teoría decolonial que denuncia la Modernidad y la vigencia de la colonialidad de ser, para así poder comprender la propuesta de la ontología relacional de Escobar. El tercer apartado expresa desde las categorías de *territorio* y *pluriverso* una premisa fundamental: pensar lo político presupone una ontología, es decir, una visión de mundo sobre lo que es y está, de esta

* Este artículo es resultado de las reflexiones e investigaciones personales que ha realizado la autora en torno a la ontología y la política. Citar como: Díaz Guzmán, D. A. (2020). Del giro ontológico a la ontología relacional y política, una mirada a la propuesta de Arturo Escobar. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 99-122. DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375/5991>

** Licenciada en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. En la actualidad es estudiante de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.
Correo electrónico: ddiaz.sisifo@gmail.com

manera se articula el proyecto de la ontología desde la relacionalidad con luchas que reivindican los mundos y los derechos de las comunidades; en el cuarto y último apartado se exponen los alcances y límites de la ontología de Escobar, así como caminos posibles para considerar en investigaciones futuras.

Palabras clave: ontología relacional, ontología política, colonialidad, giro ontológico, comprensión existencial, territorialización.

From the Ontological Turn to Relational and Political Ontology: A Review of Arturo Escobar's Proposal

Abstract

This article analyses Arturo Escobar's ontological approach according to the two main ways in which it is expressed, so as to identify its scope and limitations. The first way is rooted in the author's concept of *relational ontology* and the second one concerns so-called *political ontology*. The text is divided into four sections. The first section, focusing on Martin Heidegger, introduces the reader the meaning of the question of Being. So as to elucidate Escobar's proposal of relational ontology, the second section briefly expounds the academic position of the Colombian anthropologist, which looks at the ontological from the point of view of anthropology, upholding a criticism of the dualist nature/culture Western paradigm and, in turn, of decolonial theories that denounce Modernity and the validity of the colonialism of being. By means of the categories of *territory* and *pluriverse*, the third section touches upon a fundamental premise: that all thought about the political presupposes an ontology, that is, a worldview which explains what exists; this is how an ontological project is articulated, through relationality, with struggles that affirm the worlds and the rights of communities. The fourth and last section is an assessment of the scope and limits of Escobar's ontology, as well as of possible opportunities for future research.

Keywords: Relational Ontology, Political Ontology, Coloniality, Ontological Turn, Existential Understanding, Territorializing.

Somos la continuidad de la tierra,
miremos desde el corazón de la tierra.

MARCUS YULE, citado por ARTURO ESCOBAR

Introducción

Nuestra América es actualmente un continente negado debido a la falta de autodeterminación y subsumido bajo las lógicas neoliberales de la globalización. Sin embargo, este continente ha aprendido a reflexionar sobre sí mismo desde diversos campos académicos y desde la vida misma. Nuestra América ha sumado sus esfuerzos teóricos para comprender(se) y denunciar no el desencanto y el proyecto inacabado de la Modernidad (Jürgen Habermas), sino el mito de la Modernidad (Enrique Dussel), e incluso ir más allá de él, para argumentar cómo el colonialismo se terminó, pero no la colonialidad (Aníbal Quijano). La construcción de una crítica a un sistema de pensamiento y un conjunto de prácticas eurocéntricas que siguen vigentes inicia con volver la mirada a la Modernidad y su proyecto ontológico.

En este artículo se partirá de lo más simple: toda epistemología presupone una ontología, de manera que la forma en la que se conoce y se organiza el mundo depende del horizonte de significación que se le proporcione al mundo mismo y a todo lo que lo compone, constituye, complementa y forma. Actualmente, se considera que la ontología no puede reducirse simplemente al estudio del ser en cuanto ser, por ello esta se asocia a la concepción de mundo en relación con la cultura. Lo anterior, por lo menos, ha servido como punto de partida en disciplinas como la antropología, específicamente en el “giro ontológico”.

Los antropólogos hablan de giro ontológico desde hace treinta años, cuando la antropología comenzó a asumir sus estudios disciplinares de manera interdisciplinar con las categorías y conceptos que la ontología y la metafísica, indirectamente, ofrecen. Es decir, este giro proporcionó a la antropología, así como a la filosofía latinoamericana, la posibilidad de cuestionar críticamente la cultura occidental. A su vez, provocó un cambio en la forma de leer o interpretar el mundo, desde una transformación radical de horizonte en el que, hasta el símbolo, algo tan propio de la antropología, es interpretado ontológicamente. Sin embargo, tal como lo aclaran Silla y Renoldi (2016), la ontología aún es un término confuso para la antropología.

Vale la pena mencionar que ya en el siglo xx, Martin Heidegger denunció el olvido en el que había caído la pregunta por el ser y la importancia de cuestionarse por su sentido. La investigación científica, cualquiera que sea, abarca una determinada región del ser, debido al acercamiento que se hace a una zona específica del ente que porta el ser. Sin embargo, comprender en su máxima expresión al ente, en tanto que *está siendo*, ha sido la labor milenaria de la ontología como rama de la filosofía. Por eso, la advertencia lúcida del filósofo alemán aún resuena en el siglo xxi:

Todo intento por conocer al ente en cuanto que ente, [parte] de un acuerdo previo sobre lo que “propiamente queremos decir con esta expresión ‘ser’”. Por lo tanto, [...] se puede decir que la pregunta por el ser ha de enmarcarse antes de todo conocimiento científico y ontológico, ya que si no llegamos a una claridad acerca de lo que queremos decir al referirnos al ser no llegaremos a una claridad respecto de los conceptos ulteriores a este. (Heidegger, 2009, p. 32)

Lo anterior es de suma importancia si realmente se quieren tender puentes interdisciplinarios, ya que no se está hablando en el mismo lenguaje entre antropólogos y filósofos, esto es evidente cuando se hace referencia a conceptos tales como: “ontología”, “ser”, “mundo”, entre otros. Los aportes realizados por algunos antropólogos del giro ontológico enriquecen a la filosofía, pero aún así es necesario nutrir la discusión con la pregunta más antigua y pensada por los filósofos: Τί τό ὄν (‘¿qué es el ser?’).

Por ejemplo, en el libro vii de la *Metafísica*, Aristóteles se preguntaba por el ser que está siendo y no puede dejar de ser, por lo que hace que la cosa *sea* lo que *es* y no otra cosa, en realidad la pregunta es por el ser que *está siendo* ya algo. Cabe mencionar que, para los griegos ὄν (‘ser’) es un participio activo que forma parte de la conjugación verbal como acción y no está sustantivada, así pues, el ser se manifiesta en lo que está andando, está hablando, está viviendo, lo que *está siendo*. Desde luego, Aristóteles contesta: “ὄπερ σημαίνει τὴν οὐσίον [el primer ser es la substancia]” (*Metafísica* 7, 1028a, 20-25), la *ousía* (la unidad entre forma y materia). Aunque, “Τὸ ὄν λεγεται πολλαχως [el ser se dice de muchos sentidos]” (*Metafísica* 7, 1028a, 10). El ser, en tanto que ser siendo, se dice de muchos sentidos, lo anterior hace referencia a las nueve categorías bajo las cuales se expresa el ser (substancia, cantidad, relación, cualidad, acción, pasión, tiempo, lugar, situación y hábito). En el siglo xx, Heidegger toma distancia de estas formas de *apalabrar* el ser, usadas desde Platón hasta la edad moderna.

Para Heidegger, la comprensión del mundo implica una comprensión de sí mismo y viceversa, este proceso es, ante todo, conocimiento, puesto que surge como posibilidad del modo de ser-en-el-mundo, es decir, es algo que ya *está siendo* y en el que el *Dasein* (el ser del hombre) se encuentra inmerso como ser que participa en el mundo. En consecuencia, la primera relación del *Dasein* con el mundo óntico se da existencialmente, según Heidegger:

En primer lugar, una primacía óntica: el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía ontológica: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es ontológico en sí mismo [...] el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. (Heidegger, 2009, p. 34)

En consecuencia, es importante tener en cuenta que el *Dasein* está determinado por la existencia. Asimismo, en virtud de esta, él es ontológico, debido a la relación de ser con su ser, así que el *Dasein* participa en el mundo óntico y ontológico. Dicho de otra manera, el *Dasein* es un ser en el mundo y por ello tras encontrarse con los otros entes en el mundo, se halla con la particularidad de que a diferencia de ellos él posee un cierto nivel de apertura hacia el ser en general, lo comprende de alguna manera.

Ahora bien, se podría decir que para Heidegger (2009) la investigación que realiza el *Dasein* sobre su existencia tiene dos pasos, el primero radica en la comprensión existencial que se encuentra en un plano óntico, puesto que el *Dasein* se pregunta por su existir sin indagar por la estructura ontológica, por el ser, ya que lo que busca es comprender la existencia óntica en la que participa; el segundo es la comprensión de existencialidad que se halla en un plano ontológico, puesto que a diferencia del anterior se busca indagar por la estructura propia de lo constitutivo del ser. Cabe mencionar que el primero inevitablemente llevará al segundo, en cuanto que el *Dasein* trae consigo la comprensión de su ser.

En consecuencia, se puede afirmar que el ente humano es un *Dasein* (*ser-ahí*), un ente que está situado en el mundo, eyectado en este y que, además, se pregunta y se preocupa por su ser. Aunque, como lo advierte Heidegger (2009), es posible que el hombre se olvide de su ser para consagrarse al mundo de los entes, más aún hay un ser que se pregunta por el ser: el hombre, de ahí que Heidegger realice una antropología existencial en *Ser y tiempo*. Es por ello, que al considerar nuevas apuestas antropológicas,

como la de Escobar y el giro ontológico, resulta fundamental partir de la filosofía en la que, precisamente, hay un hombre que se pregunta por el ser y que, a su vez, es ente existencial que está arrojado en el mundo y que a partir allí realiza una construcción de sentido, sobre la cual estas apuestas antropológicas quieren hacer énfasis.

Del giro ontológico a la ontología relacional de Arturo Escobar

Ahora bien, la antropología empieza a contemplar que no es posible establecer una distinción radical entre las condiciones objetivas y las subjetivas, lo real y lo construido, la naturaleza y la cultura. Por tal motivo, antropólogos como Arturo Escobar identifican una estrecha relación entre ontología y cultura, esto trae como consecuencia que su formación académica antropológica, con la que se vislumbra e interpreta la ontología, no logre establecer una definición común con la filosofía. Sin embargo, un aporte teórico de la filosofía podría ser la categoría: *comprensión existencial*, pues esta ofrece un fundamento a lo que Escobar propone en la ontología relacional, como se verá más adelante.

No obstante, a propósito del pensar desde América Latina, la propuesta de Escobar nace también desde un proyecto transdisciplinar que inició labores en 1996 en la Universidad del Estado de Nueva York. Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein trabajaron conjuntamente para inaugurar seminarios y un congreso en donde se reflexionaría sobre las herencias coloniales en América Latina, sumado al análisis del sistema-mundo, desarrollado por la sociología. Desde ese primer congreso hasta 2004 participaron varios intelectuales de diferentes partes y disciplinas de América (Enrique Dussel, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Boaventura de Sousa Santos), uno de los organizadores de esos encuentros fue Escobar. Posiblemente en este diálogo interdisciplinar, el antropólogo colombiano fue profundamente influenciado por De Sousa Santos, ya que lo referencia en múltiples textos y conferencias. Asimismo, su pensamiento se enmarca en este proyecto decolonial.

Una vez aclarado lo anterior, el contexto de la disciplina misma y el proceso del autor desde el giro decolonial, se puede ahondar en los fundamentos para pensar en una ontología relacional. Como ya se había mencionado, para Escobar (2012) hay

una equivalencia entre ontología y cultura, sin embargo, el autor aclara que hay dos formas de entender la cultura: como estructura simbólica (CES), propia de la ontología dualista de la Modernidad, o como diferencia radical (CDF), que permite resaltar la relacionalidad de todo lo que existe.

Cabe mencionar que la reflexión académica del antropólogo colombiano está profundamente enlazada con una apuesta política de empoderamiento de las comunidades que están siendo vulneradas en sus derechos territoriales e identitarios, tales como las comunidades afrodescendientes en el Pacífico. Por ello, existe un interés de alto grado de relevancia en hablar de la ontología relacional, pues esta sirve de fundamento y, a su vez, de defensa de las concepciones y prácticas comunitarias y populares. De una u otra forma, el autor está pensando en clave de ontología política, para los movimientos sociales.

Escobar es crítico de la Modernidad, ya que esta dio lugar a la ontología dual, en la que se refleja la concepción de la CES, en cuanto que se concibe al mundo de un modo único, solo hay una realidad, por ende, se trata de una homogenización del universo. Cabe mencionar que se habla de dualidad no como un reconocimiento de dos partes, sino como una yuxtaposición en la que debe primar una parte sobre la otra. En palabras del autor:

En el fundamento de esta creencia [un mundo único] hay dos grandes procesos interrelacionados: ciertas premisas ontológicas sobre lo que constituye lo real (especialmente la unicidad del mundo natural) y procesos históricos de hegemonía y poder que han permitido a esta concepción de un mundo naturalizarse y esparcirse a lo largo y ancho de territorios sacionaturales y calar en los suelos culturales de los pueblos del mundo. (Escobar, 2012, p. 8)

Así pues, las premisas ontológicas modernas representan de manera explícita las concepciones de mundo en las que se constituye lo real como unidireccional y unidimensional. Asimismo, dichas concepciones se disputan en lo real a través de la historia vista como dominado y dominador, en cuanto que es claro que el hombre blanco europeo occidental (sexo, raza y origen) postuló, desde Descartes, la necesidad de constituirse como un único sujeto que domina el mundo que le rodea. Así, todo lo que sea distinto es concebido como un objeto que se puede poseer y manipular, de ahí que exista esta dualidad también para la concepción de naturaleza y cultura.

Complementando lo anterior, se evidencia desde una concepción moderna que la naturaleza es algo que se rige solamente por leyes universales establecidas por el paradigma científico y es igual para todas las culturas. De manera que desde este enfoque no tienen validez las creencias de los distintos mundos simbólicos, en cuanto que esto sería algo de origen subjetivo y debe primar lo objetivo e impersonal, como las leyes universales. En este orden de ideas, la concepción de la naturaleza de los pueblos no occidentales era incomprendida por el paradigma moderno de las ciencias tales como la antropología, ya que tal concepción se enmarcaba como una cuestión animista, es decir, una visión “primitiva” en la que el mundo natural era dotado de vida o movimiento, y se desconocía otro modo de comprensión y de validez. Así, “[l]as discusiones referidas al naturalismo o al animismo, y al pensamiento individual o social, de una u otra manera, adrede o no, fueron una forma de distinguir lo occidental y moderno, por un lado, y lo primitivo y tradicional, por el otro” (Silla y Renoldi, 2016, p. 11).

Esta concepción sugiere que existen varias culturas pero solo una naturaleza. Solo una puede *ser*, pues si hubieran otras serían *no-ser*, en cuanto que no estarían regidas por las normas lógico formales del pensamiento occidental, estarían erradas. Dicho de otra manera:

En el fundamento mismo de la operación moderna dualista que descalifica otros mundos, Ingold es explícito en demostrar cómo funciona esta operación: por un lado, se afirma la unicidad de la realidad (solo existe un mundo natural); segundo, se postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de “culturas” que “conocen” esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural), y tercero, toda la operación es legitimada por la existencia de supra-racionalidad (“razón universal”), que solo Occidente posee y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad. (Escobar, 2012, p. 10)

De esta manera, la ciencia es la única capaz de indagar por el funcionamiento de la naturaleza, desde un análisis racional, y la antropología solo debe comparar las visiones de mundo de las culturas (antropología multiculturalista).

Ahora bien, en este punto se complejiza la premisa de la que partimos (toda epistemología presupone una ontología), ya que las relaciones del ser humano con su entorno no son las mismas, es decir, no son homogéneas, pues dependen del territorio, de la concepción de la naturaleza y de la sociedad misma, de la concepción que se pueda

tener del mundo. El giro ontológico postula una antropología desde el multinaturalismo, como la desarrollada por Viveiros de Castro.

El giro ontológico y la visión decolonial aciertan en evidenciar que los mundos simbólicos de origen intersubjetivo —en cuanto que en América Latina el sujeto se piensa como parte de una comunidad, tal sujeto, equiparado con Occidente, no es individual, es un sujeto colectivo— no son simples fabricaciones de la mente, sino que, por el contrario, develan *otras* construcciones de mundo vinculadas a la diversidad étnica, cultural y las distintas formas de organización social. De manera que la relación de los pueblos no-occidentales con la naturaleza debe comprenderse desde la expresión de las categorías fundamentales que organizan y dotan de sentido las relaciones entre los seres humanos y los ecosistemas en donde están inmersos, por tanto, existen múltiples mundos.

En este orden de ideas, para Escobar la visión dualista moderna niega las diferentes visiones de mundo, en cuanto que para establecer la validez de una estructura simbólica, sería necesario deslegitimar todas aquellas que no sean idénticas y ahí radica el error, puesto que desde la cultura como diferencia radical se establecería que aunque hubiera una distinción radical de mundos estos estarían interrelacionados. Además, Escobar (2012) advierte que los estudios culturales latinoamericanos que han tratado de problematizar la imbricación entre cultura, discurso y poder han sido incapaces de gravitar fuera de la CES, lo que ha traído como consecuencia que ese entendimiento de lo cultural sea un sentido común naturalizado.

Esta concepción sería más apropiada, en la medida en que amplía el horizonte de comprensión, pues en este no hay una sola naturaleza de carácter cientificista, sino que hay múltiples naturalezas que son desplegadas a partir de una cultura que interpreta. Dicha interpretación depende de la experiencia vital en la que se encuentre una cultura en relación con la naturaleza. Como lo manifiesta la antropóloga argentina Florencia Tola:

Por otro lado, esta dicotomía [naturaleza y cultura] y los rasgos asociados a ella fueron reformulados y dieron paso a la elaboración de ontologías en las que lo dado (la naturaleza) y lo construido (la cultura) remiten a realidades diferentes y en las que se produce incluso una inversión total de los postulados

de la ontología naturalista: “la cultura es el referente alrededor del cual se despliegan una pluralidad de naturalezas”. (Tola, 2016, p. 133)

Esto conlleva profundas implicaciones para los antropólogos que pretenden hacer hincapié en la ontología, puesto que no se trata solo de una representación del mundo, sino de una profunda contemplación desde la existencia vital en la que se piensa y se vive. Como lo manifestó Dussel (2016) en su estudio de *Ser y tiempo*, todo parte de una *comprensión existencial* (como se mencionó en la introducción). En este sentido, es fundamental reflexionar que a partir de lo práctico cotidiano se devela el ser como fundamento del mundo. De ahí que la comunidad lleve a cabo la comprensión existencial, en cuanto que desde la cotidianidad le da lugar al núcleo mítico ontológico situado en la existencia.

De esta manera, con Dussel (2016), quien retoma a Husserl y a Heidegger, el primer nivel ontológico es el *Lebenswelt* (‘mundo de la vida’), ya que el sujeto que es miembro de una comunidad se encarga de constituir el sentido de todo lo que lo rodea a partir de una totalidad que lleva el nombre de mundo. Es por esto que: “de una manera precisa llamaremos *ontología* a la reflexión acerca del mundo cotidiano como totalidad de sentido práctico, es decir, como comprensión del ‘ser’ siendo el ‘ser’ el fundamento práctico cotidiano del mundo” (Dussel, 2016, p. 30).

Quizás es por todo lo dicho anteriormente que tanto el planteamiento de Escobar como el giro ontológico acuden a poner como equivalentes ontología y mundo, en el sentido expuesto, es decir, porque se entiende por “ser” el fundamento del mundo. Así, la comprensión práctica de la vida comunitaria y propia presenta “lo que es”, lo que está siendo, como un horizonte ineludible bajo el cual se percibe la totalidad de sentido llamada mundo (Dussel, 2016).

En este sentido, la labor del antropólogo que cree en el giro ontológico presupone, como lo identifica Tola (2016), tomar en serio los diferentes mundos, no como metáforas o enunciados errados por no asemejarse a la única visión de naturaleza/mundo. Por ello, el ser se manifiesta de múltiples maneras, según la relacionalidad que se dé a través del conjunto de significados y prácticas de las culturas. Así, esta apertura proporciona al pensar desde el giro ontológico que toda construcción de mundo tiene de por sí validez ontológica, en cuanto que refleja una profunda relacionalidad con todo lo que existe. Sin embargo, el reto estaría en crear las categorías universales para

entablar una conversación que permita seguir ampliando el horizonte de comprensión existencial y vital de los diferentes mundos, que pueblan el mundo, para no perpetuar el dominio del *ser es* y el *no-ser no es* bajo lógicas homogeneizantes.

Por consiguiente, el antropólogo colombiano continúa vislumbrando que la concepción de la ontología debe presuponer, entonces, la noción del pluriverso, para problematizar la noción de universo naturalizada por la CES. Por ello, el antropólogo aclara que no se está hablando de ontología como la esencia del ser, de lo real, sino que retoma la definición planteada por Blaser:

Primero, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre entidades que realmente existen en el mundo. [...] Segundo nivel es que las ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no solamente existen como imaginarias, ideas, discursos o lo que se quiera, sino que son corporizadas en prácticas. Estas prácticas crean verdaderos mundos —de aquí que a veces los conceptos de mundo y ontología se usen de forma equivalente—. Por ejemplo: la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, sin vida, lleva a su eventual destrucción como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Tercero, las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. (Escobar, 2012, p. 12)

Así pues, la definición proporcionada por Escobar permite dilucidar que las construcciones de mundo se entrelazan con las entidades mundanas (las del entorno natural) y supramundanas (dios/es) para materializarse en prácticas sociales concretas, lo anterior también deja entrever que la ontología no es un concepto abstracto cuyo campo de acción es el pensamiento, la ontología tampoco es aquí la comprensión de un ser ideal que no está en este mundo, sino que el ser sería la relación con el mundo en el que la comunidad está arrojada. Cabe mencionar en este punto que Escobar (2015a) comprende a la comunidad no solo como un conjunto de humanos, sino que se incluye también a los animales, las montañas, los espíritus (dependiendo del territorio), los no-humanos. Nuevamente, el ser se manifiesta en todo lo que está siendo en el territorio.

No obstante, dimensionar la relacionalidad sin hablar del territorio en el pensamiento de Escobar sería insultar su aporte como investigador comprometido con la realidad

social, ya que él también cree, como las comunidades con las que ha trabajado, que el campo de la política debe ser pensado también para los no-humanos, pues la comunidad está arrojada en un lugar específico, está *en* el territorio. De manera que:

El territorio como condición de posibilidad y las diversas lógicas comunales que con frecuencia las subyacen. [...] En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres, [...] también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. (Escobar, 2015a, p. 96)

Nuevamente se evidencia la ruptura con la Modernidad, pues el hombre moderno establece una lógica sujeto-objeto, cultura-naturaleza, que implica dominar aquello que está fuera de lo corporal del sujeto. Sin embargo, desde esta ontología el mundo natural no refleja una relación de dominación, sino que se revela como una relación social, en la medida en que las entidades que pueblan el territorio se manifiestan como *vivas*, nuevamente: comprensión desde un horizonte de experiencia vital. Reconstruyendo la definición del ser para Escobar en mis palabras, el ser es relación práctica entre una comunidad (humanos y no humanos) con y en el territorio en el que está participando.

De esta manera, el antropólogo colombiano continúa defendiendo la tesis de los territorios como mundos relacionales, todo es relación con y en el territorio para una comunidad, el ejemplo proporcionado por Escobar (2015b) para evidenciar el entramado relacional es la siguiente imagen:

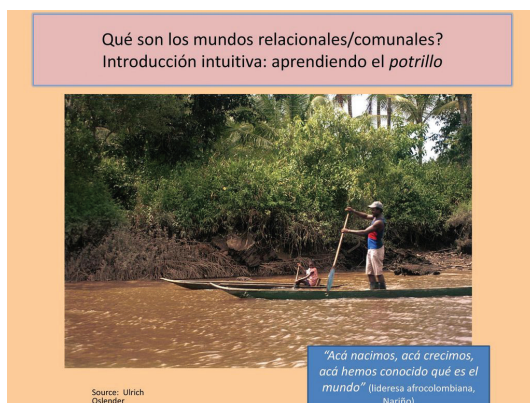


Figura 1. Entramado relacional en la ontología de Arturo Escobar

Fuente: Escobar (2015b).

En la anterior imagen se puede contemplar, según el antropólogo colombiano, no solo la relación de padre e hija, sino algo más profundo: un entramado de relaciones. Vemos a un señor con una niña, con las canoas, con el mangle —cortado en la época propicia para que su madera fuera útil para la canoa—, que saben el ritmo del río, que saben que allí están los dioses, las diosas, el inframundo y el supramundo, que hay cangrejos y rizomas, que hay agua, lluvia, sol, es decir, en cada acto de remar ellos están construyendo un mundo relacional (Escobar, 2015b).

Aunque no se explica en la conferencia, esa frase tan dicente que está en el costado derecho en la parte inferior de la figura 1 es muy contundente para el análisis propuesto en este artículo, ya que *en* y *con* el territorio se construyen las visiones de mundo, cuando se dice se construye en y con se hace referencia a unas prácticas locales tradicionales. El mundo es profundamente territorializado, pues es lo que *está-siendo*, por ello hay múltiples mundos, pluriversos. Así:

Cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en conexión parcial los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose sin cesar. Como lo demuestra la perseverancia de mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que “excede” la influencia de lo moderno; este “exceso” que resiste definición y reducción a lo moderno es también un fundamento importante de la ontología política y de la práctica política ontológica. (Escobar, 2015a, p. 97)

En consecuencia, queda definido lo que se entiende por ontología relacional, que no es otra cosa que un mundo relacional en el que las relaciones sociales van más allá de lo humano para incorporarse al mundo sacionatural y espiritual. Por ello, el ser no se define por su esencia en abstracto, sino por las relaciones prácticas que se manifiestan, por ende, tiene sentido hablar de *inter-existencia*. Para comprender que la vida es profunda y tiene interrelación, el antropólogo colombiano usa como ejemplo una flor: la flor inter-existe, para su existencia depende del agua, de la tierra, del ave, de la abeja, etc. Otro ejemplo que se podría proporcionar sería desde la biología: los ecosistemas inter-existen, las plantas necesitan de la luz solar, ellas proveen oxígeno a los animales y humanos, a su vez, se proporciona el dióxido de carbono necesario para las plantas, ellas también necesitan de agua y alimento igual que los animales; todo inter-existe.

Para cerrar este apartado, se puede comprender no solo el giro ontológico en la antropología, sino que también se puede vislumbrar una nueva apuesta ontológica que es bastante pertinente, en cuanto que, si se quiere materializar la concepción de los pueblos indígenas zapatistas “un mundo donde quepan muchos mundos”, resulta vital resignificar las teorías y prácticas que se realizan en nuestros mundos como comunidades y seres sociales que somos. Para ello, se deben decantar los enfoques investigativos y metodológicos con los que se piensa el mundo, para no continuar con lo que Orlando Fals Borda denominó *el colonialismo intelectual*, por consiguiente, para comprender que se está ante una diversidad de mundos, etnias, culturas, estructuras sociales y, a su vez, ante un multinaturalismo, es necesario un proceso comunicativo no dominador, que permita entender las necesidades vitales propias de un orden injusto y desigual, que aquejan de distintas formas a los pueblos.

Activación política de la relacionalidad, hacia una ontología política

Escobar (2012) manifiesta que el giro ontológico muestra los límites de la teoría social moderna, por ello, en el ámbito socrionatural el giro da lugar a la activación política de la relacionalidad. Esto se debe a que los mundos relacionales conllevan una profunda relación con la lógica comunal de estar *en* y *con* los territorios, por ello cuando el territorio es vulnerado por dinámicas económicas y políticas, se está pasando por encima de la vida y la diversidad étnica, histórica y cultural, lo que trae como consecuencia la negación del buen vivir, como proyecto comunitario que busca una vida digna y que parte, sin duda alguna, del reconocimiento de la diversidad.

Así como se mencionó en el apartado anterior, el terreno político incluye a los no-humanos, lo que presupone a su vez comprender ontologías múltiples que parten desde las identidades territorializadas que se han apropiado de un espacio geográfico: territorialización. No obstante, se está ante un sistema-mundo y unas relaciones asimétricas globales, que han perjudicado también a las Américas, tal como pasa con la expansión de cultivo de palma de aceite para agrocombustibles en Colombia. De ahí que la ontología retome también las luchas políticas y sociales de las comunidades que han sido violentadas por la idea de “desarrollo” propia de la Modernidad.



Figura 2. Desterritorialización desde la ontología de Arturo Escobar

Fuente: Escobar (2015b).

La figura 2 ilustra que “la Modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos” (Maldonado Torres, 2007, p. 133). Esta afirmación conlleva dos análisis. El primero radica en aceptar la premisa de Aníbal Quijano (1998) y Nelson Maldonado Torres (2007), según la cual se debe pensar en la vigencia de la colonialidad del poder, del saber y del ser, en la medida en que ha acontecido la transición del colonialismo formal moderno a la colonialidad global. De cierta forma, esta última no es la clásica dominación desplegada por un poder económico militar sobre una nación específica, sino que se trata de una dominación que se expresa en las relaciones intersubjetivas (cultura, autoimagen de los pueblos, aspiración de los sujetos, proceso enseñanza-aprendizaje) y se articula al mercado mundial. Así pues, el discurso moderno sobre desarrollo, progreso y racionalidad está en disputa con la concepción de las comunidades que viven en los territorios, prueba de ello es la consulta popular en contra de la minería en ciertos territorios de Colombia.

El segundo análisis radica en la relación asimétrica de poder/ser, dominado/dominador, que conlleva prácticas que directamente agreden los pluriversos que se han construido con y en el territorio. La frase de la diapositiva de Escobar de una líder de la Asociación de los Cabildos Indígenas del Cauca es muy dicente: “sacan al territorio de la gente”. Es decir, la visión moderna y occidental impide concebir el componente de la relacionalidad y la construcción de mundo, y comprender que cuando se desplaza a una comunidad de su territorio se niega el ser del ente que la comunidad es.

Asimismo, Maldonado Torres acierta cuando manifiesta que “la colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización que incluyen, como parte intrínseca de estos, gestas coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la raza y el escepticismo misantrópico que la funda” (Maldonado Torres, 2007, p. 151). Cuando el autor menciona el escepticismo misantrópico hace referencia a una duda sobre lo obvio, con el propósito de poner en tela de juicio las alteridades para justificar su dominación, el ejemplo que proporciona Maldonado Torres (2007) es aquella discusión sobre si los indígenas tenían alma en la época de la invasión española a América, pues con esa pregunta se buscaba “comprobar” que no eran humanos y que era justa su empresa de dominación. De manera que el autor emplea este término para aquellas preguntas que expresan colonialidad en el subtexto.

La pregunta formulada por Maldonado Torres: “¿por qué piensas que tienes derechos?” (2007, p. 134), apoya una interpretación de la figura 3, ya que en esta imagen se evidencia cómo la palma desplazó a la comunidad de Tumaco y en medio de esta transformación quedó una de las casitas que estaban allí antes de la desterritorialización ocasionada por este cultivo. La pregunta que puede hacer la transnacional es: ¿por qué piensa la comunidad de Tumaco qué tiene derechos? Y, muy seguramente, como también lo comprende Escobar, plantear que hay un carácter relacional con el territorio, más allá de su función de sustento para la vida material, no es algo que los hombres, cuyas mentes ya han sido colonizadas por el mito de la Modernidad, puedan comprender.

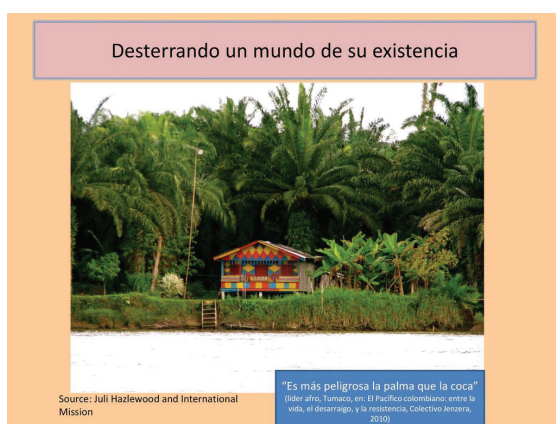


Figura 3. Colonización y luchas sociales en Arturo Escobar

Fuente: Escobar (2015b).

Siguiendo a Maldonado Torres, “el yo pienso, luego soy” de Descartes se presenta también bajo la dualidad “yo pienso otros no piensan”, “yo soy, otros no son o están desprovistos de ser, por tanto, no deben existir o no son dispensables”. Lo que trae como consecuencia que:

La expresión negativa y colonial de la conexión entre pensar y ser en la formulación cartesiana representa, quizás, el momento culminante en la transformación del escepticismo misantrópico en la certidumbre racional. [...] Descartes provee a la Modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y de control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. (Maldonado Torres, 2007, p. 145)

En este punto se vuelve al origen, ya que se retorna la mirada nuevamente a la Modernidad, a la ontología propuesta en ella que dio lugar a un dualismo que afirma la existencia de dos posibilidades de mundo, una que es y la otra (el pluriverso) que no es, he aquí las relaciones asimétricas del poder, denunciadas ya por la teoría decolonial y tenidas en cuenta por lo menos en la antropología:

Hay una relación asimétrica de poder entre la ontología cartesiana dominante de la Modernidad y las ontologías subalternizadas. Esa relación asimétrica es la colonialidad de la realidad —la reducción de una multiplicidad de mundos a una realidad hegemónica, la imposición de una realidad dominante sobre otras realidades, la negación de los mundos otros, en fin, un acto de imposición ontológica colonial—. (Burman, 2017, p. 165)

De ahí que las representaciones y la teoría sobre el modo de ser conlleven prácticas de colonización del ser, de las múltiples realidades. De manera que la respuesta de algunos pensadores como Escobar ha sido “mediante la introducción del concepto ‘ontología política’ y así contemplan las diferencias ontológicas sin perder de vista las luchas sociales y políticas, y las relaciones asimétricas globales del poder” (Burman, 2017, p. 161). Para establecer una práctica que tenga en cuenta que no todo funciona a partir del discurso moderno, que hay otras formas de ser y estar en el mundo, a su

vez, existe un entretreído de mundos que conforman la realidad a nivel global, pero debido a la negación y desterritorialización de estos se hace necesaria una reivindicación por las luchas que libran las diferentes identidades en pro de su poder ser-estar.

Entonces, la concepción de Escobar consiste en apoyar todas aquellas luchas que resisten a ese proceso homogeneizador de Un Mundo, por ello se habla de luchas ontológicas que resulta vital apoyar si realmente se quiere tejer un pluriverso, “un mundo donde quepan muchos mundos”. Como lo han venido planteando los zapatistas desde 1991 durante la Cuarta Declaración de la Selva de la Candona en el sureste mexicano, quienes han deseado que para todos sea todo, la voz de los que no tienen voz ha librado una lucha admirable por el reconocimiento. Tal vez si se deseara un ejemplo de “desobediencia ontológica”, entendiendo por esta aquellos actos que desafían a la realidad impuesta y ejercen una proyección insurgente de otras realidades desde las prácticas cotidianas y rituales que pasan por la articulación de un proyecto político-ontológico (Burman, 2017), sería conveniente hablar también del Proceso de Comunidades Negras (PCN) con el que Escobar ha trabajado y al que ha dedicado largas horas de praxis:

Las comunidades negras hemos construido históricamente, durante 500 años, territorios ancestrales a partir de las luchas de nuestros ancestros por librarse de la esclavitud y manteniendo la memoria recreada por la gente negra traída del África. En estos territorios hemos recreado nuestras culturas, hemos resignificado nuestras creencias, hemos logrado la reproducción de nuestras vidas. La constitución de 1991 y la posterior expedición de la Ley 70 del 93 representaron un avance, aunque limitado, en nuestras aspiraciones por el reconocimiento de nuestra ancestralidad y nuestras raíces culturales étnicas. (PCN, 2012, citado en Escobar, 2015a, p. 94)

Las concepciones de mundo incluyen, sin duda alguna, visiones identitarias que son construidas culturalmente, por ello aquellas visiones que han sido fagocitadas desde una lógica occidental requieren reivindicar su historia, para desembocar no en un aislamiento, sino para reconocerse en la diversidad étnica y cultural que es la apuesta de una ontología política, en la que tendría que participar de alguna manera el Estado, que en teoría somos todos, aunque en la práctica no se evidencie.

El trabajo de Escobar visibiliza, en gran parte, lo invisibilizado, puesto que la ontología política da cuenta de una lucha ontológica y epistémica al ser una reivindicación por otros mundos de y en la vida. Esta apuesta tiene dos ejes: uno teórico, en el que Escobar ha seguido a De Sousa Santos pues, así como él, admite que la comprensión del mundo es más amplia que la occidental, por consiguiente, los conocimientos de los movimientos sociales son esenciales para la comprensión del mundo y su posible transformación; el otro eje es práctico, ya que es el proceso con los pueblos y el territorio, tal como acontece con las comunidades afrodescendientes en el Pacífico. En palabras de Escobar:

La ontología política es entonces el análisis de mundos y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales; esto aplica, obviamente, a la Modernidad misma. La ontología política resitúa al mundo moderno como un mundo entre muchos otros mundos. Esta es una tarea teórico política fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales. [...] Haciendo eco a la sociología de las ausencias y las emergencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2007), la ontología política busca visibilizar las múltiples formas de “mundificar” la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. (Escobar, 2015a, p. 97)

De lo anterior se puede deducir una premisa simple: el campo político presupone una ontología, una visión de ser y estar en el mundo, como se ha venido desarrollando, no hay solo una forma de mundo, por tanto, si se está ante muchos mundos es imprescindible pensar en ampliar el horizonte de comprensión en pro de que las identidades y territorios de diferencia puedan salir de su estado de sumisión, propio de un mundo homogeneizante. Sin embargo, es necesario recalcar, una vez más, que se está ante una red asimétrica de poder, ser y saber, por ello las dinámicas político-económicas globales tales como el neoliberalismo, afectan de manera directa las ontologías relacionales y la respuesta no puede ser otra que la desobediencia ontológica y las luchas ontológico-epistémicas desde un plano político.

Así pues, las dinámicas globales han promovido el desarrollo, a través de discursos aún muy arraigados a la Modernidad. Para alcanzarlo se han utilizado las ideas de la Escuela de Chicago, cuyos pensadores le hicieron tanto daño a los menos favorecidos por el sistema económico y social, pues el neoliberalismo allí gestado, aplicado por

primera vez en Chile durante la dictadura de Augusto Pinochet, le ha quitado poder al Estado y se ha valido de tácticas como la doctrina del shock, ideada por Friedman, que establece condiciones óptimas (desigualdad social) para impulsar el mercado. No obstante, lo que interesa en este artículo simplemente es referenciar que esta es una política agresiva que ha acentuado la colonialidad del poder y, a su vez, del ser. Por ello no es extraño ver en la lucha por la defensa por el territorio en Colombia que las dinámicas de las multinacionales han llevado a la creación de enclaves económicos, como prueba de las relaciones asimétricas y coloniales en las que basan su actividad.

Para finalizar este apartado, vale la pena recalcar que la ontología política propuesta por Escobar es coherente con la definición que ha proporcionado sobre la racionalidad, en cuanto que promueve el respeto por aquellas construcciones de mundo que nacen de la *inter-existencia* entre los seres que construyen y constituyen un territorio. Asimismo, como intelectual, Escobar lleva a cabo un acompañamiento en los territorios del Pacífico colombiano en la lucha por la defensa de la identidad y el territorio. De hecho, esta práctica establece un puente entre la ontología y la política. Sin embargo, tal como retoma la visión del PCN (2007), citada en Escobar (2015a):

Los territorios no son estáticos, como tampoco lo son los mundos, y nunca lo han sido. Al proponer que los territorios de las comunidades negras, constituyen una red compleja de relaciones en las cuales se desarrolla una propuesta político-organizativa que busca contribuir a la conservación de la vida, la consolidación de la democracia a partir del derecho a la diferencia, y la construcción alternativa de sociedad. (PCN, 2007, citado en Escobar, 2015a, p. 98)

En este orden de ideas, Silla y Renoldi (2016) manifiestan acertadamente que el giro ontológico es un intento por renovar la metafísica occidental y enlazarla con el pensamiento de los pueblos no-occidentales. Sin embargo, se equivocan al afirmar que este giro está poco preocupado por la filosofía política, ya que cuando se critica la crisis actual, el capitalismo y la Modernidad, ineludiblemente se está abarcando no solo un proyecto político, sino también una presuposición del ser y estar en un territorio específico. Escobar es una muestra de cómo lo político presupone una ontología, un fundamento sobre lo que está siendo en el mundo que a su vez inter-existe con otros.

Conclusiones

Para concluir este texto, se puede inferir que el giro ontológico da lugar a varias ontologías que bajo la lógica de Occidente no tendrían sentido, pues como varios antropólogos han hecho evidente, es necesario ir más allá de las premisas dualistas que separan cuerpo/mente, individuo/otro y naturaleza/cultura. Por este motivo, una ontología radical de la diferencia parte necesariamente de rechazar la lógica cartesiana, pues todo lo que hace la cultura es una interpretación de lo natural, por ende, tiene sentido hablar de un multinaturalismo alrededor del que la cultura va a girar. Asimismo, es importante resaltar el trabajo de la teoría decolonial que no solo se separa de la visión eurocéntrica ontológica, sino que vuelve la mirada a la Modernidad, porque esta niega y asume la diferencia para homogeneizarla (fagocitarla) bajo procesos coloniales que se expresan en relaciones intersubjetivas y se articulan entre sí a través del mercado.

Ahora bien, sobre la propuesta ontológica de Escobar, resulta acertada su definición de que todos somos relacionalidad e *inter-existencia*, ya que posiblemente para llegar a la comprensión del ser habría que analizar el conjunto de relaciones que se dan en las comunidades, el *ser está* siendo en relación con el agua, los dioses, el mundo socio-natural, el otro... La comprensión relacional se puede expresar de muchas formas, puesto que no hay algo que esté separado, sino que todo está relacionado, cada parte que integra el todo que *está siendo* se enlaza a través de un vínculo con aquello que constituye y fundamenta su mundo. De manera que preexisten las relaciones que constituyen no solo al sujeto como ser comunitario, sino también al territorio. Dicho de otra manera, “no existe el ‘individuo’ sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos. Lo humano y lo natural forman un mundo, con otras distinciones” (Escobar, 2012, p. 13).

Así pues, la ontología relacional presupone que cada visión de mundo tiene validez óptica y ontológica, ya que dimensiona que la totalidad de lo real está compuesta por una suma de elementos que no son míticos, metafóricos o simbólicos (todo lo anterior visto como algo despectivo), sino que presupone que hay otra forma de construir el mundo. Es en este punto donde la ontología vista desde la perspectiva filosófica resalta la propuesta de Escobar, en la medida en que se está reivindicando el nivel ontológico desde la comprensión existencial, pues esta implica que el ser se fundamente en un horizonte de cotidianidad.

De manera que todo lo que *está siendo* se comprende desde un horizonte de sentido determinado por la cotidianidad, de ahí que el mundo sea una categoría que se enlaza con “lo que es ser” o “lo que está siendo”. El mundo se integra al ser, porque es una totalidad de sentido cuyo fundamento parte del ser. La cultura se expresa en un conjunto de actos en la vida cotidiana y es en esa cotidianidad donde se manifiesta el ser como fundamento de esta.

Asimismo, es necesario mencionar que una de las categorías más valiosas de esta ontología relacional es *pluriverso*, ya que en ella se condensa el pensar el mundo y el universo compuesto por muchos mundos; tal como manifiesta Escobar (2015b), la comprensión de mundo es mucho más amplia de la que pudo pensar la Modernidad occidental. El reconocimiento de los conocimientos y el horizonte de comprensión vital existencial de las comunidades son necesarios para acabar con la homogeneización del ser y del saber.

Sumado a lo anterior, considero que el paso a seguir desde el horizonte teórico de Escobar es apalabrar su concepción del ser, ya que considero que es necesario para el antropólogo colombiano reevaluar la definición de Blaser (2008), citada por Escobar (2012), ya que, como bien lo identificaba Heidegger, “el ser no es algo así como un ente” (Heidegger, 2009, p. 25). El problema surge por el hecho de que para definir algo debemos recurrir a las categorías lógicas y estas no fueron elaboradas para hablar de algo que no sea ente. Asimismo, considero que para establecer un diálogo transdisciplinar sería muy enriquecedor brindar la definición de ser, para que la filosofía pueda aportar bases conceptuales y logre completar esta valiosa propuesta.

Por ejemplo, me atrevería a sugerir una comprensión también desde un enfoque transontológico (a partir del pensamiento de Dussel y Lévinas). Entiendo por esto una comprensión del ser no desde la totalidad en la que Occidente lo ha encapsulado, sino desde las relaciones prácticas que se develan desde el Otro, tal como lo manifestaba Lévinas, “abordar al ente a partir del ser, es, a la vez, dejarlo ser y comprenderlo” (Lévinas, 1977, p. 67). Lo que se propone en la ontología relacional va más allá de un horizonte ontológico tradicional y occidental, en cuanto que resulta en el otro, entendido como una comunidad cuyos vínculos se establecen desde su carácter de relacionalidad.

De igual manera, Escobar tiene un punto de encuentro con Lévinas en la denuncia de la ontología, según la cual la única referencia al ser es fruto de una conciencia subjetiva cautiva de sí misma. Por ello no puede salir de sí para comprender al Otro o a los pluriversos, pues acierta Lévinas (1977) en decir que la razón soberana solo se conoce a sí misma y por esta razón da lugar a prácticas que sustentan afirmaciones como el desarrollo, un hecho en el que Escobar también ha reparado.

Asimismo, considero vital trabajar sobre las categorías ontológicas que proporcionarán el diálogo de mundos para su comprensión, puesto que creo que es relevante no caer en el relativismo de aceptar la multiplicidad de mundos, el pluriverso, pues mientras existan prácticas en la vida cotidiana que transgredan y vulneren aquellas ontologías que subyacen en los territorios y en las identidades que pueblan Latinoamérica, no da espera la creación de categorías que trabajen para crear diálogos, porque si bien es cierto que hay muchos mundos en un mundo, hay una visión de mundo homogeneizante que está imponiendo de diversas formas su lógica.

Por lo dicho anteriormente, no solo es necesario, tal como lo está haciendo valientemente Escobar, acompañar a las comunidades en su lucha ontológica política, sino que también es preciso un horizonte de comprensión común que permita conversar sobre las herramientas que se necesitan para hacer posible y ampliar el buen vivir como proyecto indígena, afrodescendiente, campesino, de género y mestizo. Considero que la invitación de esta concepción de ontología radica en que la relacionalidad no debería particularizarse y atomizarse, sino que, por el contrario, debería buscar la manera de integrarse no para fagocitarse, sino para inter-existir con las visiones de otros mundos, finalmente, tenemos en común un mundo lleno de pluriversos.

Referencias

- Aristóteles. (1990). Libro 7. En V. García Yebra (trad.), *Metafísica* (pp. 321-409). Madrid: Gredos.
- Burman, A. (2017). La ontología política del vivir bien. En *Ecología y reciprocidad: (con)vivir bien, desde contextos andinos* (pp. 155-173). La Paz: Plural.
- Dussel, E. (2016). *Catorce tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru*, 2, 7-16.

- Escobar, A. (2015a). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvol. Meio Ambiente*, 5(35), 89-100.
- Escobar, A. (2015b). *Arturo Escobar: tejiendo el pluriverso*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=p6KsJ-vDO7k&t=1509s>
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Madrid: Trotta.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Quijano, A. (1998). Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. En H. González y H. Schmidt (eds.), *Democracia para una nueva sociedad*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Silla, R. y Renoldi, B. (2016). Ontologías: usos, alcances y limitaciones del concepto en antropología. *Avá*, 29, 7-25.
- Tola, F. (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 27, 128-139. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/311982937_El_giro_ontologico_y_la_relacion_naturalezacultura_Reflexiones_desde_el_Gran_Chaco



Orígenes clásicos del relativismo político contemporáneo*

Fecha de envío: 20 de abril de 2020

Fecha de evaluación: 24 de abril de 2020

Fecha de aprobación: 27 de abril de 2020

Rafael Esteban Gutiérrez Lopera**

Resumen

Se ofrece una caracterización de los abordajes sofisticado y filosófico de la política y, posteriormente, se describen ciertas perspectivas contemporáneas de conceptualización y acción política, con el propósito de señalar las coincidencias y paralelismos entre estas y los modelos clásicos sugeridos. Este ejercicio propende por analizar las consecuencias de la actualización que algunos autores contemporáneos han hecho, por un lado, del criterio relativista apropiado por la figura del sofista y, por otro, del juicio universalista adoptado por la contrafigura del filósofo, para evaluar la procedencia de una hipótesis según la cual el relativismo gestado en la tradición sofista tiene un lugar protagónico y dominante en la cultura política de nuestra época.

Palabras clave: política, relativismo, universalismo, sofista.

* Este artículo es el resultado de un proyecto monográfico de investigación adelantado a partir del mes de marzo del año 2019 en la Maestría en Filosofía Política que imparte la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El trabajo en cuestión fue desarrollado por el autor como requisito de aprobación del seminario en Filosofía Política Clásica impartido por los profesores Gabriel Livov y Pilar Spangenberg. Una versión acotada de los hallazgos del proyecto fue presentada por el autor a manera de ponencia académica durante el XIX Congreso Nacional de Filosofía Argentina (AFRA 2019), que tuvo lugar durante el mes de diciembre del año 2019, en la mesa temática titulada "Lecturas y resonancias contemporáneas de la filosofía política clásica: Aristóteles y la política". Citar como: Gutiérrez Lopera, R. E. (2020). Orígenes clásicos del relativismo político contemporáneo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 123-147. DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375/5702>

** Estudiante de la Maestría en Filosofía Política de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: esteban.gutierrez@usantotomas.edu.co

Classical Origins of Contemporary Political Relativism

Abstract

This article characterizes the sophistic and philosophical approaches to politics and describes certain contemporary perspectives of political conceptualization and action, so as to point out their coincidences and parallels with the aforementioned classical models. The aim of this article is to analyze the implications of the efforts of some contemporary authors to bring up to date both the relativistic criterion associated with the figure of the sophist the universalist judgment associated to the counterfigure of the philosopher, so as to assess the hypothesis that relativism rooted the sophistic tradition holds a key and dominant place in the political culture of our time.

Keywords: Politics, Relativism, Universalism, Sophists.

Introducción: perspectivas epistemológicas de la política

La pregunta por el acceso al conocimiento es, probablemente, el registro donde se revelan más desiguales y contrastables los perfiles del sofista y del filósofo. De un lado, la teoría del conocimiento asociada al conjunto de pensadores agrupados bajo el rótulo de sofistas puede resumirse —sin reducirse— con el célebre lema protagórico que asume a la experiencia subjetiva del hombre como medida y límite de todo conocimiento posible de las cosas, lo cual sentencia la imposibilidad de que algo sea verdadero más allá del orden aparente de lo verdadero. Por el otro, el perfil del filósofo nos presenta un alegato que propende por hallar un fundamento en virtud del cual el conocimiento real de las cosas no se agotaría en sus meras expresiones perceptibles, sino que sería necesario un saber específico para conocer la esencia que subyace a lo aparente. De tal manera, mientras figuras como Protágoras o Gorgias entienden que el conocimiento está determinado por las condiciones formales y temporales del entorno en que alguien se formula una pregunta con la pretensión de conocer algo, Aristóteles

y Platón no estarían muy dispuestos a conceder que las preguntas genuinamente filosóficas se contentan ante la ausencia de criterios universales e independientes a las circunstancias eficientes que orbitan a cada caso.

Teniendo en mente esta confrontación, es importante considerar que así como el sofista y el filósofo se introducen en una discusión clásica para dirimir la validez de sus ideas, en el contexto contemporáneo es posible apreciar una tensión similar entre dos perspectivas sobre el pensar y el quehacer político —que es el interés de este trabajo— que resultan, en un sentido conceptual antes que genealógico, herederas de los dos modelos epistemológicos referidos. La primera perspectiva, de carácter *relativista*, estaría representada por un conjunto de corrientes intelectuales a las que se les halla metodológicamente vinculadas con el campo interdisciplinar de los estudios culturales y filosóficamente familiarizadas con la faceta estructuralista de autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida o Roberto Espósito, entre otros, cuyo componente transversal es la asunción de una actitud mordaz de sospecha ante cualquier idea que aspire a ser exhaustivamente explicativa de la realidad, arguyendo que se estaría pasando por alto la importancia de estudiar los fenómenos —políticos o no— en su contexto de emergencia y bajo sus propias dinámicas operativas, semánticas, históricas, simbólicas, culturales, etcétera. En su dimensión política, este criterio relativista —que se resuelve aquí llamar “criterio” por cuanto no es en sí mismo una tradición o escuela de pensamiento, sino una característica que es común entre ellas— entiende que la acción política consiste en problematizar marcos prácticos e ideológicos en el orden de las circunstancias que los producen, lo cual deja en evidencia el lugar central que adquiere la particularidad cultural como capital de promoción de luchas políticas. Del otro lado estaría el modelo *universalista*, cuya representación se concede a la obra teórico-política de pensadores que advierten una supuesta dimensión universal de la política, como Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Alain Badiou o Étienne Balibar. Esta concepción, que se afirma en contestación al relativismo político, defiende la idea de que la política es la actividad por la cual se movilizan valores capaces de erosionar prejuicios culturales particulares a efectos de rescatar derechos políticos universales, habida cuenta de que una actitud política, si se pretende genuina, no podría resignarse a recrear condiciones de vida justas en una comunidad particular que goza ella sola de los beneficios de la justicia, indistintamente de si en el contexto de una o varias comunidades diferentes la situación para sus miembros es completamente opuesta. En ese sentido, este criterio advierte que el despliegue político de ciertos derechos no habría de deprimirse a efectos de privilegiar el respeto y la tolerancia por lo culturalmente

diferente. Con todo, este trabajo avanzará en el intento de explicar, mediante la exposición de los desacuerdos que caracterizan a la confrontación hasta aquí introducida, de qué manera el relativismo fundado en la tradición “sofista” deviene dominante frente al universalismo esgrimido por la tradición “filosófica” en lo que corresponde a su adopción como filosofía política del sentido común contemporáneo.

***Teeteto*: sobre la medida relativa de todas las cosas**

La silueta del sofista nos es presentada por Platón como el contendiente intelectual más frecuente de las discusiones en las cuales se halla sumergido Sócrates, quien constituye el arquetipo cultural clásico del filósofo ateniense. A pesar del semblante crítico que el propio Platón sostiene respecto de los planteamientos de este antagonista del filósofo, en términos conceptuales no son menores ni particularmente injustos sus esfuerzos por recrear mediante diálogos el sistema conceptual que habría caracterizado al pensamiento de aquellos que, sin tenerse certeza historiográfica de que se designasen a sí mismos con la etiqueta, fueron agrupados en la historia de la filosofía occidental bajo la insignia de “sofistas”. *Protágoras*, *Gorgias*, *Sofista* y *Teeteto* son algunos de los diálogos en los cuales es posible acceder a la caracterización que hace Platón de sus adversarios, entre cuyos rasgos generales más significativos, esbozados en la obra platónica, se encuentran su abordaje *relativista* de las cuestiones epistemológicas, por un lado, y una defensa conceptual de la técnica *retórica*, por otro.

Los elementos necesarios para abordar, inicialmente, la propuesta epistemológica del sofista se hallan contenidos en el *Teeteto*, diálogo cuyo objeto de debate es precisamente la naturaleza del conocimiento. Los participantes de la discusión son Teeteto, un joven ateniense que destaca entre los demás por su perspicacia e ingenio, su maestro Teodoro de Cirene, y, por supuesto, Sócrates, quien pone a prueba, a petición de Teodoro, las facultades que se predicaban del joven. Así, frente a la pregunta sobre qué es en realidad el saber, Teeteto introduce al objeto del diálogo arguyendo que no le parece que el saber sea otra cosa que *percepción*. Esta respuesta temprana invita a participar del debate a uno de los más célebres sofistas —si no el más—, Protágoras de Abdera, un interlocutor físicamente ausente, pero cuya presencia conceptual le hará el protagonista de la discusión de manera prolongada. De su vocería se hace cargo el propio Sócrates, quien inicia exponiendo los elementos que subyacen al razonamiento más comentado que se le atribuye a Protágoras y del cual la respuesta de Teeteto sería solamente una variante, a saber: “el hombre es medida de todas las cosas, tanto del

ser de las que son, como del no ser de las que no son” (*Teeteto* 152a3-4; 1982, p. 147). El lema protagórico despierta tanto interés en la historia de la filosofía por proponer una medida insoslayable que condiciona no solamente al conocimiento de las cosas, sino al ser mismo de ellas: la subjetividad humana. De modo tal que nada adquiere estatuto de ser más allá de lo que aparenta ser ante quien lo percibe, por lo que el contenido de la percepción no es otra cosa que la expresión del ser y, por lo tanto, la única forma posible de conocimiento sobre la cosa. Entre otras, la forma que encuentra Sócrates para ejemplificar la equivalencia insinuada entre ser y parecer es recurrir al juicio que tendrían una persona sana y otra enferma al beber de una misma copa de vino, percibida como un trago dulce para la primera y amargo para la segunda, frente a lo cual sería una necedad decir que una de ellas está equivocada y no tiene conocimiento de lo que habla, mientras que la otra está en lo correcto y da cuenta de su sabiduría; pues el elemento percibido es el mismo y este no puede ser amargo, si es dulce, y viceversa. En realidad, lo que permitiría al vino ser dulce o amargo, se nos explica, es el referente de percepción y no el vino percibido en sí, de lo cual Sócrates concluye, cuidándose de asumir la lógica que habría de seguir Protágoras, que “ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien. Es más, el ser debería eliminarse en todos los casos”, pues solo es correcto hablar de lo que es en términos de lo que le parece a alguien que es (*Teeteto* 152d3-5; 1982, p. 145). En efecto, dado que todo ser es, en realidad, parecer, Protágoras establece la imposibilidad de ser y de conocer una naturaleza pura de la realidad, de lo que se sigue el sinsentido de distinguir categóricamente entre el conocimiento verdadero en sí y el que aparenta ser verdadero —un rasgo típico de la filosofía de Platón—, pues la verdad, en los términos relativistas que plantea el sofista, está asida por la subjetividad antropológica, con lo cual, “mi percepción —continúa Sócrates parafraseando a Protágoras— es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser”, de manera que “sigue siendo cierto así que yo soy juez [...] del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es” (*Teeteto* 160c8-10; 1982, p. 149). De acuerdo con este razonamiento, el gesto relativista consiste, entonces, en reducir el ser, y con él a la verdad, a un proceso de construcción particular basado en mecanismos intrínsecos de juicio que descarta cualquier criterio que, pretendiéndose absoluto, sea empleado para referir a la cosa conocida, al sujeto que la conoce, o al conocimiento mismo que de allí deriva.

Dicho eso, conviene enunciar ciertas consecuencias que se siguen de abordar categorías políticas con las herramientas que ofrece este enfoque de pensamiento, propósito al cual también nos permite responder el *Teeteto*, a partir de que “en cuestiones

políticas, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto cada ciudad determine y considere legal es así en verdad para ella” (*Teeteto* 167c5-7; 1982, p. 236), lo que circunscribe, como vemos, el alcance y la validez de los criterios políticos enunciados, particularmente la *justicia*, a los límites contextuales de cada comunidad política particular. A propósito de la distinción entre lo justo y lo injusto, Antifonte de Atenas —el sofista ateniense más importante del que se tenga noticia— también dedica una reflexión afín al criterio relativista según la cual alguien es justo solo en la medida en que no transgrede una norma o acuerdo vigente ante la mirada consciente de quienes la han convenido originalmente, pues la justicia que trae consigo la exigencia del cumplimiento de las leyes y los pactos no se deduce más que de la percepción colectiva, de modo que no hay en absoluto justicia o injusticia en aquellos actos que no son percibidos por los autores de la norma, dado que, a la manera de Protágoras, no hay ser sin percepción. “Por tanto —nos explica Antifonte—, al transgredir las normas legales, en la medida en que lo hacen sin conocimiento de aquellos que las han convenido, está libre de toda vergüenza y castigo” (Antifonte y Andócides, *Fragmento* DK B44 A Col. II; 1991, pp. 357-359). Este razonamiento se corresponde directamente con lo formulado por Protágoras, mediante Sócrates, al expresar que “lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así” (*Teeteto* 167c5-7; 1982, p. 236). En este sentido, del mismo modo que sucede con cualidades como lo dulce y lo amargo, lo frío y lo caluroso, lo bello y lo vulgar, solo con arreglo a una medida subjetiva, que para el caso político serían las consideraciones convencionales de una colectividad agrupada políticamente, es que tendría sentido hablar de valores como justicia, igualdad o libertad, por lo que el resultado de la tesis epistemológica de Protágoras en la política es el mismo que en otros ámbitos como el arte o la gastronomía. Las categorías políticas, su concepción, representación, realización y reclamo, quedan así adheridas a la subjetividad comunitaria, de lo que se sigue una renuncia a cualquier criterio universal de verdad en lo que a lo justo y lo injusto respecta.

Por otro lado, tal y como lo vimos con el ejemplo del vino, las opiniones falsas son un asunto contrafáctico, pues no es posible opinar falsamente sobre lo que no es, dado que nada es con independencia de su percepción, por lo que se da por supuesto que toda opinión es ya un conocimiento con funciones de verdad. No obstante, con esto Protágoras no quiere sugerir —ni Sócrates se lo reprocha— que todo aquel que guarde una opinión respecto de cualquier cosa merezca inmediatamente tratamiento de sabio o, por el contrario, que no hay entre la muchedumbre quienes destaquen por

su sabiduría, pues nuestro sofista sí considera que unas disposiciones son “mejores” que otras, aun cuando no se las puede considerar más verdaderas. En defensa de Protágoras, Sócrates explica que la palabra “sabio” sirve “para designar a quien puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno”, pues que lo que separa a los sabios de los que no lo son es su capacidad para hacer de sus percepciones los pareceres del otro, y reemplazar en él la disposición ajena con la propia (*Teeteto* 166d9-11; 1982, p. 225). Mas este cambio no lo produce el sabio de cualquier manera, Platón introduce la siguiente característica de los sofistas (la práctica retórica) mediante una analogía también empleada por Gorgias de Leontinos —otro importante referente de la causa sofista— entre los efectos fisiológicos que tendría un fármaco en el cuerpo y los efectos persuasivos que tiene la palabra en la conciencia, advirtiendo que “mientras que el médico produce este cambio con drogas, el sofista lo hace mediante discursos” (*Teeteto* 167c9-11; 1982, pp. 225-226). Ciertamente, dado que, como hemos visto, la búsqueda de la verdad ha quedado clausurada como el fin al cual servirían las proposiciones de los sabios, el objetivo hacia el cual se proyectan los discursos enunciados por el sofista no es otro que la *persuasión*, un propósito que se consigue mediante composiciones argumentales que no distinguen entre conocimiento y opinión y a las que Platón se refiere como el arte de la disputa. En el ejercicio de la técnica retórica, la definición de categorías como “saber”, por la que se preguntan Sócrates y Teeteto, se convierte en un recurso táctico que, antes que por su aproximación a la verdad, resulta valiosa por su aporte a la seducción discursiva que promovería el cambio hacia una disposición más “beneficiosa” —la propia—, todo lo cual desemboca rápidamente en un ambiente de exaltación de las propiedades estéticas del discurso por encima de sus pretensiones de verdad. Frente a la belleza de la retórica sofista la verdad del filósofo resulta secundaria, gratuita y poco persuasiva, al punto que incluso aquellos que se arrojan el membrete filosófico se ven arrinconados a comportarse, dice Sócrates, como “polemistas”.

Para comprender el resultado histórico del abordaje retórico de la política, es preciso señalar el interés que expresaron los sofistas por advertir las propiedades del buen dominio del discurso como medida necesaria para alcanzar acuerdos políticos en el contexto de las ciudades-Estado griegas de los siglos v y iv a. C. y principalmente en la asamblea ateniense, a saber, enseñar el vínculo entre la técnica persuasiva del buen orador y la virtud política del buen ciudadano. En contravención a quienes consideraban que las competencias políticas se desprenden de una virtud que no le corresponde

a cualquiera ostentar, como lo argüía el propio Platón, Protágoras defiende la tesis alegórica según la cual la capacidad política nos viene dada por merecimiento sobrenatural, entregada de la mano de Hermes como un regalo proveniente de Zeus, a todos por igual. No obstante, tal facultad política requeriría cultivarse y entrenarse para alcanzar eventualmente su mejor expresión, por lo que se harían necesarios mecanismos pedagógicos y comunicativos para aprenderla y enseñarla. Este afán por equiparar el uso de la palabra con la actividad política se corresponde con la necesidad de relacionar la figura del sofista con la actividad de la cual ellos se ocupaban y por la cual son recordados, célebremente por algunos y peyorativamente por otros, a saber: enseñar el arte de la argumentación y la persuasión a quienes tuvieran los recursos económicos para costearse sus servicios pedagógicos. En este orden de ideas, los sofistas no solamente ofrecían herramientas retóricas de seducción discursiva, sino que además prometían, en consecuencia, influencia política entre los miembros de la asamblea, un capital sumamente atractivo en el contexto de la deliberante democracia ateniense. Dicho en otras palabras, al enseñar la retórica, los sofistas enseñaban también la política, o un criterio relativo de esta —su criterio relativo—. El resultado, según se lo lamentan Platón y Aristóteles en sus disertaciones sobre lo que a su juicio era un síntoma de la decadencia ateniense, es una asamblea viciada por el abuso retórico de la palabra, una escena auspiciada por los aprendices de sofista, en la cual, por encima del objeto específico de las discusiones que allí tenían lugar, se superponían las formas mismas que servían de vehículo discursivo de la discusión, y hacían de los medios retóricos su propio fin. Así, la asociación entre discurso y política promovida por los sofistas acabaría recreando una suerte de “fetichismo de la técnica” —salvando todas las distancias conceptuales que la expresión implica— donde la estética del ejercicio discursivo era más valiosa que la postura conceptual asumida, puesto que aquellos que se revelaran más hábiles en el uso de la palabra conseguirían sus fines persuasivos tanto si estaban a favor como si estaban en contra de cualquier cuestión a debatir, lo que hacía justicia a la definición protagórica del saber y del sabio.

La política o el universalismo político antiguo

A continuación, revisaremos algunas de las objeciones que podrían formularse al modelo descrito sobre la base de los planteamientos que hace Aristóteles en la *Política*, su obra culmen sobre teoría política, y en otros textos, a partir de los cuales complementar la argumentación, como la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco* y los *Analíticos segundos*, e intentaremos rastrear las razones que motivan sus discrepancias con el

acercamiento relativista, o directamente sofista, de la política, con el propósito de encontrar una propuesta que conduzca a resultados distintos.

Empezar, pues, recordando que el cuestionamiento que subyace a lo largo de la *Política*, heredado del cuestionamiento que ya se habría formulado Platón en el *Político*, es la posibilidad de hacer un abordaje científico de los aspectos asociados a la *polis*, pues “lo bueno y lo justo, sobre lo que realiza la política su indagación, presenta muchas diferencias e incertidumbres, de tal manera que *parece* existir por convención y no por naturaleza” (*Ética a Nicómaco* I, 3, 1094b; 2005, p. 49). Es en función de este problema que se pone a prueba la necesidad de un saber epistemológico que sea válido para pensar y hacer lo referente a la política, o si, tal y como lo afirma Protágoras, estas cuestiones encuentran indefectiblemente sus límites en la percepción de los miembros de una comunidad particular y de sus leyes convenidas. A este respecto, el filósofo apunta hacia el primer capítulo del cuarto libro que resulta “propio de una misma ciencia considerar teóricamente cuál es el mejor régimen político” (*Política* IV, 1, 1288b; 2015, p. 179). La respuesta, entonces, que calcula Aristóteles al interrogante inicial —adhiriendo nuevamente al diagnóstico de Platón— es que, en efecto, una concepción teórica específica sobre estos asuntos sería necesaria siempre que se aspire a saber qué es verdaderamente la política y cómo desempeñarse adecuadamente en lo que a ella concierne, dado que “debe poder determinarse teóricamente no solo cómo se constituye un régimen político desde el comienzo, sino también de qué modo, una vez constituido, podría preservarse por el mayor tiempo posible” (*Política* IV, 1, 1288b; 2015, pp. 179-180).

Cabe preguntar por las implicaciones que se siguen para Aristóteles de su pretensión de conocer un saber científico acerca de la disciplina política, para lo cual nos conviene remitirnos a la *Ética a Nicómaco* en el sentido de que “la ciencia es una concepción que versa sobre las cosas *universales* y las que son por *necesidad*” (*Ética a Nicómaco* VI, 5, 1140b; 2005, p. 188). Siguiendo esta proposición, lo que fundamentaría propiamente a las categorías científicas, que son, a los efectos conceptuales del pensamiento aristotélico, las categorías filosóficas, sobre las cuales pretende constituir las bases de su estudio, es su pretensión de corresponder a la verdad universal de aquello acerca de lo cual se cuestionan, en este caso, la verdad de la política. El que la verdad sea, para el caso aristotélico, universal, reclama una explicación que nos permita distinguirla de su variante epistemológica sofista, y tal explicación es proporcionada por nuestro filósofo en los *Analíticos segundos* al sentenciar que atribuye el estatuto de “*universal* a lo que

se da en cada uno *en sí y en cuanto tal*” (*Analíticos segundos* I, 4, 73b; 1995, p. 324). Tal definición, sustraída del contexto lógico de los *Analíticos*, parece no revelarnos inmediatamente mucho sobre lo que la universalidad supone para la política, pero constituye en verdad la definición aristotélica más completa, pues con ella se designan aquellos aspectos de algo (la política) cuya validez es tal que *necesariamente* se cumplen de manera transversal en cada una de las expresiones existentes y posibles de eso e indistintamente de sus especificidades. En otras palabras, aquel saber que es universal lo es por cuanto no se cumple solamente en ciertos casos, bajo ciertas condiciones o de acuerdo con ciertos criterios de percepción, sino que, si “todos los universales se dan por necesidad en las cosas”, el saber universal ha de darse de manera absoluta e incontestable en cualquier grado de particularidad experimentable, porque respecto de sus vertientes en la experiencia es anterior y necesario (*Analíticos segundos* I, 4, 73b; 1995, p. 324).

Lo anterior se condice adecuadamente con un tópico recurrente de la filosofía aristotélica, subyacente en el método empleado a lo largo de la *Metafísica* y los *Analíticos*, a saber: la ciencia expresa la verdad de las cosas en la medida en que se remite a sus *causas*, pues estas, al ser condicionantes y anteriores, son dicentes sobre la *naturaleza* del objeto. Si se parte, como lo hace Aristóteles, de considerar que “siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquella”, es posible deducir que preguntarse por las causas es preguntarse por un carácter absoluto y condicionante que permite y promueve todo lo relativo y condicionado, pues la naturaleza de algo es común a las múltiples y diferentes expresiones que se producen de eso en la experiencia (*Metafísica* I, 3, 983b; 1994, p. 81). Que la remisión a las causas es lo que distingue el conocimiento universal del relativo se corrobora al evaluar que, mientras en los *Analíticos*, por un lado, se designa “anteriores y más conocidas *para nosotros* a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas *sin más* a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares” (*Analíticos segundos* I, 2, 72a; 1995, p. 317); en la *Metafísica*, por el otro, se complementa el razonamiento al advertir que:

[...] el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (este, en efecto, conoce en cierto modo todas las causas). Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones). (*Metafísica* I, 2, 982a; 1994, p. 75)

Asoma, pues, una discrepancia insalvable con el método sofista, según se expuso, dado que la verdad que se expresa a través del conocimiento estrictamente filosófico y científico es, para Aristóteles, una verdad esencial que no se reduce de ninguna manera a la singularidad de los casos que de ella derivan en la experiencia, dado que no es relativa a nuestras percepciones y sensaciones, y el contenido de ella misma —de la verdad universal— es, no obstante, la condición de posibilidad de todos ellos —los casos singulares—. Estas diferencias derivan en que, mientras el ejercicio de aproximación al objeto de conocimiento a través de la definición de las categorías que expresan sus causas es para el sofista un recurso meramente táctico y, en ese sentido, prescindible a los fines de la técnica retórica, para el filósofo constituye la unidad metodológica más básica de su actividad intelectual.

Así, la teoría política aristotélica, en la que, debido a la necesidad de explicar el método científico que el filósofo sigue, ni siquiera hemos reparado todavía, busca aproximarse a una comprensión sobre la política cuya medida de formulación y examinación no sea la subjetividad antropológica, tal y como sucede con el relativismo sofista, cuya verdad deriva de la percepción o, en su defecto, de la persuasión, sino un criterio válido universalmente. Con todo, dado que “*la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas*”, Aristóteles, intenta establecer un sistema científico de la política y no le queda otra opción más que remitirse a aquellos primeros principios, o causas, de su objeto de discusión (*Metafísica* I, 1, 982a; 1994, p. 74). A este respecto, se aporta un sentido concretamente científico y filosófico a la célebre sentencia según la cual “la ciudad-Estado se halla entre las cosas que existen por naturaleza y el ser humano es por naturaleza un animal político” (*Política* I, 2, 1253a; 2015, p. 66). Recordemos que, en términos del relativismo explicado por Platón, “si uno, al hablar, atribuye estabilidad a las cosas, se vería fácilmente refutado”, pues el ser de las cosas se hace distinto y plural según los términos que condicionen a la percepción (*Teeteto* 157b; 1982, p. 205). No obstante, so pena de ser “fácilmente refutado” por aquellos para quienes “no existe sino lo que pueden agarrar con las manos” —dice Sócrates en el *Teeteto*, en el que podría ser interpretado como un tono burlesco—, cuando Aristóteles señala la anterioridad ontológica tanto de la ciudad-Estado como de la *politicidad* respecto del ser humano, premisa sobre la cual se funda toda una tradición filosófica de la política referida hasta nuestros días como *naturalismo aristotélico*, su intención no es otra que la de asentar principios científica y filosóficamente verdaderos, así como metodológicamente estables, que actúan como causas de la política por ser ellos la naturaleza universal que corresponde a toda comunidad e individuo, y se opone

a una visión constructivista o convencionalista de la política (*Teeteto* 155e; 1982, p. 202). Asimismo, si la politicidad es necesaria respecto de la naturaleza humana, y en ese sentido es universal a ella, se desprende de esta premisa que, en relación con aquellos seres que se apartan de desplegar su vida con arreglo a los beneficios que permite la comunidad política, no ya por el desarrollo de los acontecimientos azarosos de su experiencia, sino porque su condición natural les hace autárquicos y no dependientes de ningún vínculo social o político, solo pueden ser definidos como seres inferiores (bestias) o superiores (dioses) al ser humano, puesto que a este le viene dado por naturaleza un defecto ontológicamente constitutivo que inhibe en él toda posibilidad de autosuficiencia.

Sentenciada la naturaleza social y política de la condición humana, en su ejercicio de avanzar por la vía que le dictan las causas, Aristóteles nos amplía el repertorio de *causas* y *fin*es en lo que al desarrollo de la politicidad concierne, tal que así:

La comunidad perfecta conformada a partir de varias aldeas es la ciudad-Estado, de la cual puede decirse que alcanza ya el límite de autosuficiencia completa, en la medida en que surgió para la *vida* pero existe para la *vida buena*. Por eso toda ciudad-Estado existe por naturaleza, si también por naturaleza existen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin. (*Política* I, 2, 1252b; 2015, p. 66)

De este modo, la concatenación que se nos propone es que al ser humano le corresponde, por su naturaleza social, realizar su vida en una comunidad humana, cuya causa no es otra que la necesidad de garantizar la supervivencia de sus miembros, pero cuyo fin, dada esa misma naturaleza humana, que no es solamente social, sino que es fundamentalmente política, es el de convertirse en una comunidad política o ciudad-Estado, a la que, por la misma vía, le es propio el fin de conformar la comunidad perfecta mediante la generación de la *vida buena* de sus miembros. Así, pues, Aristóteles nos insinúa un tipo de fin, que al mismo tiempo es naturaleza y, en tal sentido, es *causa final*, el cual, si bien considerado en sus propiedades naturales, nos permitiría apreciar la dimensión universal ya no de la ciencia sin más, sino de la ciencia política, consistente en este bien supremo que ordena *a priori* todo régimen político existente y posible. Esta proposición se registra así en el análisis desde las disertaciones que introducen al libro primero, de acuerdo con las cuales:

Puesto que vemos que toda ciudad-Estado es una cierta comunidad y que toda comunidad se constituye en busca de algún bien [...], resulta claro que todas las comunidades están orientadas hacia algún bien, y esencialmente hacia el supremo entre todos los bienes se orienta aquella que es suprema entre todas las comunidades y abarca a todas las otras. Esta es la que se llama ciudad-Estado y comunidad política. (*Política* I, 1, 1252a; 2015, p. 63)

Este bien supremo, cuyo contenido aún no conocemos del todo, pero a propósito del cual sabemos que es común y anterior a todas las comunidades, por un lado, y que, una vez alcanzado, permite a la comunidad devenir ella misma suprema, por el otro, es, además, la razón por la cual el Estagirita esgrime un criterio teórico que le permite distinguir insistentemente a lo largo de la obra entre los regímenes políticos correctos, en cuanto se corresponden con el bien supremo, y los desviados, en cuanto se apartan de él. Por lo que, si bien la causa final de la política es universal, y no puede sino serlo, las expresiones empíricas atestiguadas en los regímenes políticos históricos no están exentas de desempeñarse equivocadamente, lo cual, sin embargo, no desdice de su naturaleza y fin políticos.

Dicho esto, y “puesto que en todas las ciencias y técnicas el fin es un bien, en el más alto grado y principalmente lo será el de la suprema entre todas ellas: la disciplina política”, la causa final específicamente política no es otra que la *justicia*, y una que, desde luego, en contravención con lo dicho por Antifonte, no es relativa, sino absoluta (*Política* III, 12, 1282b; 2015, p. 160). De acuerdo con este criterio, el cual dispone que “el bien político es la justicia, la cual coincide con el interés común”, en su explicación sobre los tipos de regímenes políticos posibles para una ciudad-Estado, Aristóteles nos advierte, considerando la relación que sostiene cada régimen con su causa final, que aquellos que se despliegan de acuerdo con lo que es bueno para todos y no solo para una de las partes de la ciudad, en la medida en que el interés común se integra al principio por el cual ellos fueron creados originalmente, “son correctos de acuerdo con un criterio absoluto de justicia, y todos aquellos que miran solo hacia la utilidad de los propios gobernantes son erróneos y constituyen desviaciones respecto de los regímenes correctos” (*Política* III, 6, 1279a; 2015, pp. 149-160). Así, por un lado, se expresa que el interés particular, sea el de un gobernante o el de cualquier otra de las partes singulares de la ciudad, toda vez que “alcanza un determinado aspecto de lo justo, pero solo avanza hasta cierto punto, sin expresar en su totalidad lo justo en sentido propio”, no está en la capacidad de proporcionar el sentido absoluto que la justicia

demanda, y, por el otro, se disiente de aquellos que “en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia” (*Política* III, 9, 1280a; 2015, p. 152; *Teeteto* 172b; 1982, p. 236). Resulta altamente significativo señalar que, al distinguir entre regímenes rectos y desviados, que lo son por cuanto su realización coincide favorable o desfavorablemente con la causa final de toda ciudad-Estado (la vida buena que se sigue de una vida con arreglo a la justicia), Aristóteles apunta hacia aquellos que se despliegan de acuerdo con un criterio absoluto de justicia, y establece, en la *Ética a Nicómaco*, los términos en que se circunscribe este capital en su sistema teórico-científico, al considerar que “cada una de las normas justas y legales son como los universales en relación con los particulares: los actos que se realizan son muchos, pero solo no hay una de aquellas, pues es universal” (*Ética a Nicómaco* v, 7, 1135b; 2005, p. 169).

De conformidad con lo dicho, se reconoce, pues, un reclamo de universalidad en la filosofía política aristotélica con base en el cual a todo sistema político existente y posible le corresponde la realización de un criterio de justicia válido universalmente, que garantice la vida buena para cada una de las partes de la comunidad política y que lo haga indistintamente de las particularidades y singularidades de las que su lugar en la ciudad nos informa. La justicia a la que se refiere nuestro filósofo no se deduce, entonces, de las convenciones, pues está ligada directamente con la causa final de la ciudad-Estado, y es, por tanto, universal y común a cualquiera de sus expresiones históricas.

Es importante destacar, por otra parte, que el conjunto de cuestiones referidas en este apartado no se inscribe en el registro de la genealogía política, la pretensión de Aristóteles no se agota en el estudio de la evolución histórica de los sistemas políticos, y así lo establece él mismo al señalar que, “en qué hay igualdad y en qué hay desigualdad es una cuestión que no debe dejarse de lado: pues esto encierra una dificultad y reclama una *filosofía política*” (*Política* III, 12, 1282b; 2015, p. 160). Dado que una reflexión sobre principios políticos, como es el caso de la justicia, implica la dificultad de conocer las causas finales que remiten a su naturaleza, pensar la política demanda ir más allá de las medidas relativas y las convenciones culturales, pues la ciencia política requiere perspectivas universales. Aristóteles, entonces, al señalar que “los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa”, no podría sino acabar descartando a los sofistas por su incapacidad para enseñar nada que no sean sus propias opiniones empíricamente formadas,

pues al no saber nada que trascienda a lo que consideran ellos mismos que es el saber, no saben tampoco qué es la política, ni requieren saberlo para desempeñarse con éxito en su labor de enseñanza de la técnica retórica (*Metafísica* I, 1, 981a; 1994, p. 72). Afrontar la política esgrimiendo la filosofía de Aristóteles conduce, en este sentido, a declarar la incompatibilidad entre la propuesta relativista del sofista y las condiciones que, según el ateniense, exige la política para ser entendida.

Posmodernidad o actualización del relativismo político

De acuerdo con lo propuesto, lo que corresponde ahora es explorar la forma en que ciertos aspectos pertenecientes a los dos modelos de la filosofía clásica descritos resultan actualizarse mediante algunas de las expresiones teóricas y prácticas de la política contemporánea, ya sea por herencia conceptual, por inspiración filosófica o por mera coincidencia histórica. Para tal propósito nos conviene empezar por enunciar que, de unas décadas hacia la actualidad, se ha venido acuñando el término “posmodernidad” para designar el capítulo de la historia al que atendemos y de cuya matriz ideológica somos culturalmente deudores, por lo que saber a qué nos referimos cuando hablamos de posmodernidad es requisito para reconocer algunos de los patrones de la cultura política contemporánea. Así, en un intento de esbozar de manera general los rasgos que constituirían la identidad de la posmodernidad, ubicaremos al menos tres marcos de referencia cuya presencia en el panorama actual es decisiva, e insinuaremos el tipo de función que cumple cada marco referencial a efectos de dirimir, en primer término, qué tanto del criterio relativista hay en las formas de la cultura política posmoderna.

Dicho lo anterior, el primer marco sugerido aportaría un referente descriptivo de las lógicas culturales actuales, función reconocible en obras escritas tan célebres como *La condición posmoderna* (1979), donde el filósofo francés Jean-François Lyotard expone la situación de devaluación padecida por los cuatro “metarrelatos” con aspiraciones universales de emancipación que antaño configuraban el horizonte discursivo de la Modernidad, a saber: el marxismo, el cristianismo, la ilustración y el capitalismo. Ante el lugar vacío que se abría con la decadencia de los pilares del proyecto ideológico moderno, el diagnóstico del autor no consiste en señalar un nuevo modelo de proporciones semejantes y propiedades alternativas al saliente, sino en fragmentar la mirada y oponer a los desgastados anhelos universales una novedosa lógica de acción local y descentralizada que encuentra en las “micronarrativas” el combustible necesario para

gestionar cambios concretos en los entornos particulares donde se requieran. Por una vía similar van las consideraciones sociológicas de Zygmunt Bauman, las cuales se recogen sobre la insistente y afamada metáfora de la “liquidez”, que propone una fotografía del estado informe, inaprehensible e indiscernible que asumen las seudoestructuras sociales actuales; amor líquido, miedo líquido, vigilancia líquida, maldad líquida, vida líquida, tiempos líquidos, mundo líquido, son algunos de los informes reflexivos que ofrece Bauman para exhibir las condiciones de una modernidad líquida —o posmodernidad— donde nada tiene un ser, saber o sentido acabado, y cada aspecto de la vida es construible y deconstruible según sus medidas relativas de existencia.

El segundo marco de referencia cumple la función de aportarle a la posmodernidad un complejo y bien constituido sistema conceptual sobre el cual fundamentarse filosóficamente, situado en las proposiciones estructuralistas de pensadores de la talla de Michel Foucault y Gilles Deleuze, cuyos estudios y debates, ampliamente conocidos, alrededor de los conceptos de saber, poder y subjetivación ostentan un protagonismo especial en el repertorio discursivo que los nuevos movimientos sociales esgrimen para dotar de consistencia conceptual a sus luchas políticas. El componente enfático de esta corriente es la idea de que la subjetividad solo tiene lugar como el producto accidental de las pugnas históricas entre estructuras de saber y de poder, de lo cual se sigue, consecuentemente, un desencanto por cualquier idea que tenga la pretensión de afirmarse por fuera de los procesos de construcción histórica, algunas de las cuales ya hemos mencionado, como lo absoluto, la naturaleza y la universalidad. En su lugar, estos pensadores centran su atención en las denominadas “posiciones del sujeto”, asumiendo la premisa de que nada dentro de lo perceptible, pensable o decible escapa al registro de la historicidad, y la condición humana no es la excepción, pues no puede ser entendida independiente de los dispositivos históricos que condicionan su subjetividad, de manera que cualquier verdad que sobre ella sea dicha no escapa al orden contextual del discurso que la produce.

Finalmente, el tercer marco de referencia, en buena parte gestado desde el campo de los estudios culturales, cumple una función metodológicamente propositiva en la medida en que designa un nuevo lugar de disputa política al superponer las identidades diversas y el multiculturalismo sobre toda lógica de acción o enunciación política. En una conversación entre Miguel Mellino y Stuart Hall, este último —uno de los mayores exponentes de este campo— explica que la acción solo es política cuando asume discusiones en torno al poder, y que, por otro lado, los estudios culturales solo

lo son si aguardan la intención de desenmascarar la relación que hay entre la cultura y el poder, de lo cual se deduce la necesidad que tienen los estudios culturales de referirse a la política. Su reflexión se complementa al indicar que:

[...] si aceptamos la índole conjetural del campo de los estudios culturales, resulta difícil pensar que la relación entre cultura y poder sería la misma en la Argentina y en Gran Bretaña. ¡Esto es imposible! Por ello, puede afirmarse que todos hacemos estudios culturales solo en el sentido de que —en relación con nuestra propia situación histórica específica y dentro de las tradiciones intelectuales en que nos hemos formado— en nuestros análisis examinamos los modos merced a los cuales la cultura y el poder obran actualmente en nuestras sociedades. (Hall y Mellino, 2007, pp. 15-16)

Este orden de los factores tiene gran correspondencia con lo planteado por el filósofo canadiense Charles Taylor a propósito de lo que denominó casi hegelianamente “política del reconocimiento”, según la cual las corrientes políticas contemporáneas se organizan, justamente, en torno a la necesidad de reconocimiento de su particularidad cultural; esta “exigencia aparece en primer plano, de muchas maneras, en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o ‘subalternos’, en algunas formas de feminismo y en lo que hoy se denomina la política del ‘multiculturalismo’” (Taylor, 2009, p. 53). De esta manera, el eje en torno al cual trabajan las reflexiones tanto de Hall como de Taylor es la reivindicación de la diferencia cultural de los sectores políticamente movilizados.

A propósito de los paralelismos entre el criterio relativista procedente del registro sofista antiguo y las discusiones contemporáneas sobre la política, interesa subrayar un par de ideas que resultan sugestivas para identificar la predominancia del relativismo en el debate vigente. En primer lugar, al igual que Protágoras tuvo a bien reducir los aspectos cognoscibles de la realidad a la percepción humana, las lógicas sociales posmodernas han retomado el gesto y lo han ajustado de tal manera que ni la condición humana quede librada de ser relativa, al poner sobre la mesa la que en la actualidad pasa a ser la nueva “medida de todas las cosas”: la sujeción histórica y cultural. Así, pues, el relativismo contemporáneo introduce a la propia subjetividad antropológica en el saco de lo relativo, y señala que hasta la medida indicada por Protágoras es una construcción dependiente de las circunstancias culturales que tengan lugar en determinado momento de la historia. En las condiciones actuales de debate conceptual,

regidas por un sistema semejante, tratar de abordar filosóficamente aspectos como la “naturaleza humana”, como en su momento lo pretendió Aristóteles, se convierte en una suerte de gran despropósito, puesto que cualquier intento de referenciar una naturaleza está ya inmediatamente cercenado por la lógica que dicta que todo lo que es lo es en cuanto que ha sido construido así en la experiencia y no por un principio intrínseco ontológicamente inalterable, con lo cual, no hay tal cosa como una naturaleza humana, si por ella se entiende un criterio universal de lo humano. Por otra parte, dado que llevar el relativismo hasta sus últimas consecuencias implica afirmar que el ser de las cosas, en rigor, no depende en absoluto de ellas, al punto en que se hace imposible que algo exista por fuera de las convenciones sociales, se recrea en la actualidad un filtro “posideológico” —término empleado por Slavoj Žižek— que inhibe a cualquier categoría de ser plenamente compatible con un contexto distinto al que le dio cabida originalmente, pues el espectro se torna tan difuso, heterogéneo y líquido —o esquizofrénico, en palabras de Gilles Deleuze y Félix Guattari— que ninguna afirmación puede ser entendida de la misma manera, si los parámetros de referencia son distintos de aquellos que la produjeron en principio. Las condiciones de inestabilidad conceptual son tales que, recordando lo dicho por Sócrates en el *Teeteto*, atribuir estabilidad a algo, por ejemplo, esgrimir la formulación política de una justicia absoluta, es exponerse a ser fácilmente refutado.

En efecto, uno de los resultados políticos más evidentes de la actualización del relativismo en la posmodernidad es que la diferencia cultural adquiere estatuto de derecho político por encima de cualquier otro valor, de manera tal que la particularidad, sea esta del tipo que sea, comparte ahora la condición de medio y fin de las causas políticas. Por otra parte, conviene tener en cuenta que aquellas luchas que se promueven mediante esta lógica solamente tienen validez y sentido para los miembros de aquellas comunidades que las vieron originarse, y las iniciativas que propendan por exportar valores y derechos políticos más allá de las fronteras que representan las diferencias culturales corren irreparablemente el riesgo de ser severamente juzgadas por entrar en un terreno asociado con valores muy poco atractivos como el extremismo, la intolerancia, el absolutismo, la imposición y la violencia, ámbitos sobre los cuales se suele decir que representan, de hecho, negaciones de la política. Dado lo anterior, valores como la tolerancia, el pluralismo y el respeto por la diferencia acaban convirtiéndose en los principios de la acción política por excelencia, de allí que el multiculturalismo, según lo entiende Taylor, devenga reducido precisamente a recordarnos cuáles son los límites y las distancias que han de ser socialmente reconocidas y culturalmente

conservadas para no anular ninguna dimensión posible de la singularidad, aun si ella es una singularidad en condiciones de dominación injustas y desiguales, pues su valor político no deriva de las calidades del lugar que ocupa en el registro multicultural, sino del hecho efectivo de que formalmente ocupa un lugar particular y diferente respecto de todos los demás. En otras palabras, tal y como Taylor lo entiende, la defensa de la particularidad es el nuevo propósito al que sirve la acción política, y la política “se transforma en una batalla cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y por la tolerancia con las diferencias” (Žižek, 2008, p. 59).

El alegato universalista contemporáneo

Buena parte de los tópicos tradicionales de la filosofía política se formulan en oposición a un modelo vigente y estable en un momento puntual de la historia, y así lo hace también la obra del filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien estructura su teoría política como respuesta a aquellos discursos y prácticas que desempeñan su activismo esgrimiendo el criterio relativista. En uno de sus textos más comentados de los últimos años, *En defensa de la intolerancia* (1998), el autor busca advertir, precisamente, sobre los escenarios que se pasan por alto al disponer el reconocimiento identitario multiculturalista en el centro de las exigencias de los movimientos políticos contemporáneos. Al rechazar cualquier tipo de incidencia que trastorne la subjetividad de aquellas individualidades o colectividades cuyas manifestaciones identitarias son de una dignidad tal que no podrían sino enriquecer la idea de un escenario en el que es posible gozar de la experiencia de la pluralidad en el encuentro con el Otro, mientras expresamos el sentido propio de nuestra identidad sin temor a ser violentados por repertorios de discriminación o intolerancia, el multiculturalismo político, al que el filósofo califica como la demostración de una homogenización sin precedentes, tiende a equiparar diferencia con desigualdad o, lo que es igual, a legitimar la desigualdad en virtud de la diferencia. Esto es así, plantea Žižek, pues al disponer la diferencia cultural como el objeto medular de la acción política, se suelen confundir dos planos referenciales drásticamente distintos, a saber:

Por un lado, el licenciado universitario cosmopolita de clase alta o media-alta, armado oportunamente del visado que le permite cruzar fronteras y “disfrutar de la diferencia”; del otro, el trabajador pobre (in)migrante, expulsado de su país por la pobreza o la violencia y para el cual la elogiada “naturaleza híbrida” supone una experiencia sin duda traumática, la de no llegar a radicarse en un

lugar y poder legalizar su estatus, que actos tan sencillos como cruzar una frontera o reunirse con su familia se convierten en experiencias angustiosas que exigen enormes sacrificios. Decirle a este sujeto que debería disfrutar de lo híbrido, decirle que su existencia es en sí misma migrante, que nunca es idéntica a sí misma, etc., es de un cinismo semejante al de la exaltación de Deleuze y Guattari del sujeto esquizoide. (Žižek, 2008, p. 62)

La situación descrita muestra cómo somos invitados a experimentar las injusticias estructurales como si se tratara de diferencias culturales, un escenario donde el subtexto de la tolerancia abandona toda imposición de valores justos y represión de los injustos, puesto que la justicia es un efecto de las convenciones, como explican Protágoras y Antifonte, y no un margen universal, como quisiera Aristóteles. La razón de esto es que el valor de la justicia, antecedido por el juicio historicista que lo reduce a una expresión relativa de las circunstancias socioculturales, se ve constreñido y a discreción de lo que dicte el constructivismo, en razón de lo cual todo criterio de justicia se define por aquello que cada comunidad particular convenga culturalmente que es justo e injusto para el interés y beneficio de ella misma, sin plantearse la posibilidad de un modelo de justicia que opere de manera universal y con el cual se estaría entrando en contradicción. Este desplazamiento de la justicia hacia el saco de la relatividad, por un lado, permite descartar con cierta ligereza cualquier pretensión de reprochar injusticias desde la exterioridad del contexto histórico en el cual esta injusticia se produce, y por el otro, contribuye a la naturalización y legitimación de expresiones claras de injusticia en contextos culturales diferenciados bajo el entendido de que lo que en un contexto específico es percibido como injusto, puede adquirir un sentido distinto bajo la cosmovisión imperante en otro contexto, al confundir la injusticia social con la diferencia cultural y legitimar la primera en favor y exaltación de la segunda. De este modo, el diagnóstico que nos ofrece el esloveno es que el planteamiento tolerante del multiculturalismo, que pone el énfasis en la politización de las luchas por la diferencia cultural y celebra su proceso de “hibridación”, no solamente da la espalda al problema que supone la homogeneidad de un sistema de dominación económica mundial, sino que además, por la misma vía, elude la pregunta que, a juicio de Žižek, contiene el problema decisivo de los tiempos que corren y que consiste en “¿cómo reinventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización?” (Žižek, 2008, p. 63).

“La prensa liberal nos bombardea a diario con la idea de que el mayor peligro de nuestra época es el fundamentalismo intolerante, [...] y que el único modo de resistir

y poder derrotarlo consistiría en asumir una posición multicultural” (Žižek, 2008, p. 11), y las propuestas de autores como Žižek y Jacques Rancière se cuestionan si este planteamiento contiene realmente un problema de carácter político o si es, más bien, un falso dilema cuyo discurso está, de hecho, despolitizado. En efecto, estos pensadores estriban sus argumentos en cierto supuesto que, considerando su origen, podríamos identificarlo como de orden aristotélico, según el cual la “verdadera política” tiene, por defecto, una irrenunciable dimensión de universalidad, sin la cual se hace imposible entablar discusiones o promulgar consignas que nos lleven a las consecuencias de la dignidad que la política exige. En ese sentido, el reclamo consiste en afirmar que se eleva en torno a los términos políticos actuales un montaje “pospolítico” que Žižek atribuye al multiculturalismo posmoderno, y en razón del cual se elimina la universalidad política, y se sacrifica, con esta, a la política misma. Tanto para Žižek como para Rancière, la latencia política es un fenómeno que remite a la condición universal de igualdad y libertad que padece el género humano en su inmensa heterogeneidad, y a pesar de ella, esto es, una naturaleza que determina a los seres humanos como iguales y libres a todos los efectos. Referida por Étienne Balibar como el principio de *igual libertad*, este capital inalienable constituye un tipo de verdad que, a partir del momento de su enunciación, es válida en cualquier circunstancia histórica o cultural para impugnar cualquier expresión de injusticia allí donde ella se presente; verdad según la cual todos los seres humanos somos iguales entre sí en cuanto seres dotados de palabra. De tal modo, explica Žižek, lo verdaderamente político es:

[...] un fenómeno que apareció, por primera vez, en la Antigua Grecia, cuando los pertenecientes al *demos* no solo exigieron que su voz se oyera frente a los gobernantes, [...] sino que, ellos, los excluidos, los que no tenían ningún lugar fijo en el entramado social, se postularon como los representantes, los portavoces, de la sociedad en su conjunto, de la verdadera Universalidad (“nosotros, la ‘nada’ que no cuenta en el orden social, somos el pueblo y todos juntos nos oponemos a los que solo defienden sus propios intereses y privilegios”). (Žižek, 2008, pp. 25-26)

Tal *nosotros*, ciertamente, no refiere a una colectividad cultural que se arroge la necesidad de reconocimiento sobre su singularidad como germen de lo político, sino que su situación política es concebida recurrentemente por estos pensadores como una parte que, sin tener un lugar específico en el recuadro sociopolítico, sostiene entero al recuadro mismo. Este es un nosotros que, dado que ha sido desprovisto de

un lugar específico en la estructura afín de que en ella se mantenga un régimen de particularidades diferenciadas, solo le es posible aferrarse al único principio que le queda para enunciar su situación política: la *igualibertad*. Esto es, tal apelación no está dirigida, como sucede en la política del reconocimiento, a reclamar el valor que subyace a la identidad cultural de la que se es usuario en cuanto que sujeto histórico, pues quien lo reclama lo hace porque no tiene ya singularidad cultural de la cual servirse, sino que propende por un principio que nos informe de su condición humana en cuanto que sujeto trascendental, y que no habría sido reclamado para sí por las partes de la estructura por no ser este principio un valor cultural particular, sino la condición humana universal. Dado que el reclamo de la *igualibertad* no lo promueve la parte para sí misma (soy un ser humano), sino que a través de él pretende emancipar a la estructura misma de su prejuicio particularista (somos todos seres humanos), en virtud de este reclamo se sigue que el rechazo a la injusticia que acarrea la enajenación de la *igualibertad* no puede fragmentarse por la heterogeneidad cultural, dado que la injusticia misma no está fragmentada cuando enajena este principio, y esto lo determinaría como un nosotros genuinamente político y universal. Vemos, entonces, que Žižek propende por distinguir dos planos que en el criterio relativista aparecen confundidos, esto es, la situación cultural del sujeto y su situación política. Esta misma distinción es la que permitiría distinguir entre diferencia y desigualdad, esta última es una desproporción tal que no da lugar a matices, ambigüedades, porosidades o escalas de grises, y en razón de la cual se revela su carácter de independiente de la especificidad cultural, económica, sexual, racial, etcétera.

Rancièrre, por su parte, deviene igualmente usuario de estas distinciones en su filosofía política, y refuerza el planteamiento de la dimensión universal al argüir que:

Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural. [...] En última instancia, la desigualdad solo es posible por la igualdad. Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. [...] Solo hay política cuando esas maquinarias son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría

funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera. (Rancière, 1996, pp. 31-32)

En estos términos, cualquier negación de la igualdad, independientemente del contexto, lugar y época en que se produzca, constituye inmediatamente una negación de tipo universal, de lo cual se entiende que, para los “sin parte”, el problema no es el atentado contra su identidad cultural, sino que está anclado a los repertorios de desigualdad reproducidos por un modelo de sociedad que, cuando es injusto, en cualquier sentido y aunque se nos presente atomizado y disgregado por la heterogeneidad de los contextos, es universalmente injusto. En este sentido, la propuesta teórica en cuestión está encaminada a formular que la necesidad de organizarse en torno a fundamentos y estructuras políticas no se deduce del mero reconocimiento de la diferencia del Otro, sino que implica erosionar esa diferencia para ocuparse de las circunstancias que son comúnmente conflictivas, y promover cierta conciencia transversal de la política que emerge “cuando descubro que el atolladero en el que estoy es también el atolladero en el que está el Otro” (Žižek, 2008, p. 61). A este respecto, Rancière plantea un paralelismo entre la institución de la política y la institución de la lucha de clases para delatar que se trata de registros en verdad idénticos, bajo la salvedad de que la política no aparece por el hecho de que un grupo social como el proletariado entre en disputa con otros por efecto de sus intereses divergentes; en realidad, la analogía busca apuntar que “el proletariado no es una clase sino la dislocación de todas las clases, y en eso consiste su universalidad” (Rancière, 1996, p. 33).

Cabe preguntarse si a la particularidad, en su sentido conceptual más laxo, le queda o no un lugar, considerando que no parece acabar de aportar nada en una formulación que postula a la universalización como el gesto político por excelencia. Lo cierto es que ni Žižek ni Rancière abogan en sus modelos teóricos por negar el vínculo entre la particularidad y la política —no más allá de señalar, mediante un rodeo genuinamente hegeliano, que dicho vínculo o articulación entre lo universal y lo particular no es el que la posmodernidad pretende que sea—, y esto se evidencia en el reconocimiento que hace el esloveno de lo que llama un “cortocircuito” entre lo universal y lo particular, al referirse a un presupuesto que, a su juicio, es incondicional con lo que llama la verdadera política, según el cual el agenciamiento del propósito universal solo puede ser encargado a la particularidad desconectada y desubicada, que se presenta como encarnación de la universalidad. El autor francés, por su parte, nombra a esta disposición de los conceptos la *universalidad singular*, y explica que su

aparición consiste en apelar a esa parte que ha sido sustraída de un lugar en el orden social y que, a su vez, apela a la universalidad no para emanciparse a sí misma sino para emancipar a la estructura entera, en esta Rancière espera encontrar un medio plausible para la consecución de un fin con proyección universal. No obstante —y aquí radica la distinción entre celebrar la diferencia por sí misma, o extraer de ella su valor político sin sacrificar la política en el proceso—, ningún medio puede ser su propio fin, si de él se espera deducir algo distinto del medio mismo. Dicho en otras palabras, no tendría sentido, en el rigor del planteamiento que se nos sugiere, encontrar en el hecho de las subjetividades diversas el fin político de nuestra propia condición divergente, como quien designa el reconocimiento y la conservación de las identidades dominadas como propósito de las causas políticas de los dominados. Solo si esto es así la parte enajenada del conflicto puede erguirse para oponerse a aquellos cuyo único interés es la defensa de sus propios privilegios particulares, de los cuales gozan, vale reiterar, debido a que las desigualdades estructurales estriban en la defensa de las diferencias contextuales. Esta forma de instituir la política no se consigue al hacer de un hecho como la particularidad étnica, sexual, histórica, religiosa, etcétera, el derecho político primordial; sino que se construye reconciliándose con una medida que no es relativa, reducible o enajenable: el supuesto universal de igualdad de cualquiera con cualquiera.

Referencias

- Antifonte y Andócides. (1991). *Fragmentos y discurso* (J. Redondo Sánchez, trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calco Martínez, trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica (Órganon) vol. II: Segundos analíticos* (M. Candel Sanmartín, trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco* (J. Calvo Martínez, trad.). Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (2015). *Política* (G. Livov, trad.). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo.
- Balibar, É. (2017). *La igualibetad*. Barcelona: Herder.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, S. y Mellino, M. (2007). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- Lyotard, J. (1991). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (M. Antolín Rato, trad.). Madrid: Editions de Minuit.
- Platón. (1982). *Diálogos V: Teeteto* (I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Coredero, trads.). Madrid: Gredos.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (M. Utrilla de Neira, L. Andrade Llanas y G. Vilar Roca, trads.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.



Descolonizar la historia de la tradición filosófica en Colombia: la necesidad de reevaluar los postulados historiográficos actuales*

*Fecha de entrega: 24 de enero de 2020
Fecha de evaluación: 26 de febrero de 2020
Fecha de aprobación: 3 de marzo de 2020*

*Laura Patricia Bernal Ríos***

Resumen

Se ofrece una reflexión sobre los avances y las tendencias de discusión en la historia de la tradición filosófica en Colombia y sus presupuestos historiográficos, como un aporte al debate sobre la relevancia de pensar las tradiciones filosóficas nacionales en el siglo XXI. A partir de las categorías valorativas de las diferentes producciones intelectuales se determina si hacen parte o no de la tradición filosófica nacional. El concepto de “normalización filosófica” es analizado como categoría interpretativa de la tradición colombiana y se sugiere su obsolescencia dadas sus implicaciones; con el propósito de superar el reduccionismo, la exclusión y el sesgo que conlleva esta categoría. Se propone la reivindicación de los intentos de análisis social del siglo XIX y de las producciones filosóficas regionales con el propósito de aportar a una

* Este artículo recoge algunas reflexiones de la investigación doctoral “Descolonizar la enseñanza de la filosofía en Colombia” del Doctorado en Educación de la Universidad de Caldas, Colombia. Citar como: Bernal Ríos, L. P. (2020). Descolonizar la historia de la tradición filosófica en Colombia: la necesidad de reevaluar los postulados historiográficos actuales. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 149-165. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/4497>

** Profesional en Filosofía y Letras, Magíster en Educación y estudiante del Doctorado en Educación de la Universidad de Caldas, Colombia. Integrante del grupo de investigación Maestros y Contextos y docente del Departamento de Estudios Educativos de esta misma institución. Correo electrónico: laura.bernal@ucaldas.edu.co

reconstrucción decolonial, amplia y sin sesgos de la historia de la tradición de la filosofía colombiana.

Palabras clave: filosofía colombiana, normalización filosófica, filosofía regional, historia de la filosofía en Colombia, reconstrucción decolonial.

Decolonizing the History of the Colombian Philosophical Tradition: The Need to Reassess Current Historiographic Postulates

Abstract

This article is a reflection on the progress and discussion trends of the history of the Colombian philosophical tradition and its historiographic presuppositions, and aims to contribute to the debate about the relevance of thinking about national philosophical traditions in the twenty-first century. Based on the valuation categories of the different intellectual products, it can be determined whether or not they are part of the national philosophical tradition. The concept of “philosophical normalization” is analyzed as an interpretative category of the Colombian tradition and, given its implications, its obsolescence is suggested with the aim of overcoming the reductionism, exclusion, and bias entailed by it. This article vindicates the nineteenth century attempts at social analysis and regional philosophical productions with the aim of contributing to a decolonial, broad, and unbiased reconstruction of the history of the Colombian philosophical tradition.

Keywords: Colombian Philosophy, Philosophical Normalization, Regional Philosophy, History of Philosophy in Colombia, Decolonial Reconstruction.

Pensar tradiciones nacionales en el siglo xxi

Después de dos siglos de la Independencia de la Corona española, Colombia no termina de consolidarse como un Estado nacional. No lo logró en los periodos de mayor

acogida mundial de la democracia, cuando el Estado todavía tenía el papel de garante del bienestar y la paz social. Ahora, en el siglo XXI, con el paulatino debilitamiento de los Estados nacionales de los sures globales y el éxito de la contrarreforma neoliberal, puede ponerse en tela de juicio la insistencia en los debates que buscan la definición de identidades nacionales, tradiciones locales o pasados colectivos. Hablar entonces de si existe o no tradición filosófica en Colombia parece un problema vacío, una tarea inútil propia del siglo pasado. Sin embargo, el objetivo de este artículo es argumentar todo lo contrario.

No se trata de plantear resistencias culturales e intelectuales locales ante el expansivo proceso de homogenización neoliberal, en una especie de gesto nacionalista anacrónico. En su lugar, se trata de constatar que por mucho que el mercado global posea un proyecto cultural que consiste en derribar las particularidades locales para facilitar su expansión, las sociedades no alcanzarán nunca una total homogenización. Se trata de no caer en la falacia de ignorar la necesidad de pensar nuestros fenómenos sociales permeados por la experiencia colonial, e inscritos, por supuesto, en este contexto global. Por tanto, la respuesta es afirmativa: Colombia, como grupo social definido a partir de un proyecto nacional que lleva ya más de doscientos años, debe reafirmar sus tradiciones nacionales, como prerrogativa para conservar y fortalecer la cohesión social.

Ahora bien, se da por sentada la necesidad de reconstruir nuestro pasado intelectual y, en lo que respecta al interés de este artículo, de la filosofía. En este marco surge el debate en torno a los siguientes interrogantes: ¿existe realmente una tradición filosófica en Colombia?, ¿cómo se han comprendido el desarrollo y la evolución de la tradición filosófica en el contexto colombiano?, ¿qué sesgos o aporías se pueden identificar en la manera como se ha normalizado la historia de la filosofía en el caso colombiano? Al explorar respuestas se hallan varias posturas, unas radicales, que afirman que no existe tradición filosófica en Colombia por la simple comprobación de su baja calidad y poco impacto e incidencia dentro de la tradición más amplia de Occidente; y, otras, que consideran que si bien se debe aceptar su posición marginal, subalterna y su poca o nula influencia en el canon filosófico occidental, siempre han existido intentos de reflexión sobre la realidad social del país, lo cual, dentro un concepto más amplio de filosofía, se puede considerar como acontecimiento filosófico. Más allá de centrar la reflexión en este aspecto, el problema radica en cómo construir la historia de la tradición filosófica en Colombia, y bajo cuáles presupuestos y postulados se construye dicha historia.

En este artículo se busca evaluar cuáles han sido los diferentes componentes, elementos interpretativos y posturas sobre los cuales se ha construido la historiografía de la filosofía colombiana. Para tal fin, se revisan trabajos y autores que se han planteado este conjunto de cuestiones: ¿cómo se ha concebido la historia del desarrollo de la tradición filosófica en Colombia? ¿Bajo qué categorías se deben valorar las diferentes producciones intelectuales para determinar si hacen parte o no de una tradición filosófica nacional? Así, con base en la revisión de los trabajos de Jaime Jaramillo Uribe (1954; 1977), René Campis (2006), Juan Camilo Betancur (2015), Carlos Arturo López (2012; 2014) y Damián Pachón (2011; 2019), el análisis partirá de la categoría de “normalización filosófica”, que ha sido usada para establecer periodizaciones y explicar el proceso de ruptura del pensamiento colombiano. Sin embargo, esta categoría ha generado una condición excluyente, en la medida en que concibe a la tradición filosófica como un proyecto monocultural. Por lo tanto, es imprescindible replantear su uso para llegar a una historia más amplia que pueda describir mejor la complejidad del proceso de formación de la tradición filosófica colombiana, que abarcaría más momentos, generaciones y autores. Así, se puede concebir la categoría de tradición como un concepto que implica cambio, reemplazo y sucesión; como una categoría compuesta y compleja para una reevaluación y reconstrucción en clave decolonial de la historiografía de la filosofía en Colombia.

La “normalización filosófica” como categoría interpretativa de la tradición colombiana

En cualquier estudio historiográfico surge la necesidad de hacer periodizaciones para dar cuenta de los diferentes momentos en el desarrollo de una tradición. En su construcción se suele prestar atención a generaciones, esfuerzos individuales o fenómenos sociales más generales, a partir de los cuales se realizan estas delimitaciones temporales. En el caso de la historia de la filosofía en Colombia, el concepto de “normalización filosófica” fue adoptado por los historiadores a partir de la década de los setenta del siglo xx, para describir un momento concreto que se concibió como el gran paradigma de la producción filosófica en el país y, por lo tanto, como el eje central para entender el desarrollo de esta disciplina. Al respecto del origen de este concepto encontramos que:

El término “normalización” proviene del concepto de “normalidad filosófica”, usado en el contexto más general de Latinoamérica, desde que Francisco Romero

lo acuñó en el segundo tercio del siglo xx. En años recientes, algunas críticas al concepto han mostrado los riesgos que entraña su uso irreflexivo. Raúl Fornet-Bentacourt, por ejemplo, señala que la categoría de “normalidad filosófica” supone una determinada concepción de filosofía que no estamos obligados a compartir y que, más bien, implica varios sesgos para el estudio de la producción filosófica en Latinoamérica. [...] El concepto termina centrando la importancia de los “fundadores de la normalidad” en su aporte a la filosofía académica producida con la institucionalización universitaria. (Betancur, 2015, p. 139)

Esta categoría se adoptó en el país para describir cómo en la década del cuarenta, una generación concreta fundó la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, lo que consolidó el proyecto de institucionalización universitaria de la disciplina. Es decir, este concepto se refiere principalmente al cambio de los medios de hacer filosofía, y no solo a la entrada de la filosofía moderna en Colombia, la cual, como demuestran varios autores, aconteció décadas antes. Esto obedece a un proceso de institucionalización, a “la consolidación de la filosofía como oficio disciplinar que comenzó a gozar de autonomía temática e investigativa” (Betancur, 2015, p. 139). A continuación, una síntesis precisa de los tres rasgos característicos de esta categoría creada por Romero:

- La consideración de la filosofía como una forma de saber racional autorreflexivo y, por tanto, superior y “tardío” (de influencia hegeliana) en relación con otras manifestaciones culturales.
- La vinculación del quehacer filosófico con una actividad profesional cuyo ejercicio requiere justamente “cauces normales” que implican a su vez la inserción de la filosofía en los procesos de organización y de institucionalización de la cultura.
- La concepción de la filosofía como una vocación personal de conocer y estudiar la realidad, relacionada con un hábito de estudio y una historia particulares (Campis, 2006, p. 417).

Desde este punto de vista, se podría afirmar que esta categoría permite comprender una de las etapas de la tradición. Sin embargo, aquí nace parte del problema, porque la categoría en sí misma carga una manera de concebir la filosofía, a saber, la filosofía académica cultivada y reproducida en la universidad, comprendida y delimitada como

una institución formal-formalizada. En este orden de ideas, el concepto de normalización no solo se usa para describir un momento de ruptura, sino que se erige como el ideal de filosofía y, en este sentido, todo lo que no esté dentro de sus márgenes formales-formalizados no clasifica como tal. Así, toda actividad del pensamiento que no se realice dentro de estos cánones de profesionalización, o dentro de un ambiente académico, carecería de valía, y, por ende, no haría parte de la tradición. Autores como Rubén Sierra, Guillermo Hoyos o Rubén Jaramillo reprodujeron esta postura, lo que generó un evidente y contraproducente sesgo. Esta circunstancia deviene en dos problemas: todo lo que venga después de este momento de normalización será excluido si no cuenta con el rigor de la academia. Segundo, y más preocupante aún, se negará la existencia de una rica producción intelectual anterior, la cual emergió amparada por otras condiciones históricas en las cuales no era posible esta clase de profesionalización —verbigracia, la reflexión filosófica muchas veces estaba en conjunción con otras actividades, como la política—.

Pensar la filosofía bajo estos preceptos lleva a estos autores a afirmar que la filosofía colombiana nace hasta este momento. Pero lo que en realidad sucedió fue que una nueva generación buscó romper con una vieja, atrasada y dogmática tradición, heredada del siglo XIX, para alcanzar la tan anhelada filosofía moderna. Para tal fin era muy importante lograr esta autonomía bajo el amparo institucional, una característica propia de esta tradición eurocéntrica que se quería adoptar. Este propósito último de profesionalización de la filosofía es el único valor que admite una historiografía sesgada. Combatiendo este sesgo, autores como Betancur (2015), López (2012; 2014) y Pachón (2011; 2019) aseguran que esta postura impide ver la complejidad de los procesos, al no aceptar el ejercicio filosófico presente en otros cánones de producción. El asunto es que quienes pensaron problemas relacionados con la sociedad, la religión, la política o el derecho —pero que no fueron profesores o filósofos profesionales, como lo indica el modelo europeo imitado en Colombia— fueron desdeñados de esta tradición y su cultivo se convierte en producción subalterna y periférica.

Superando el colonialismo y la exclusión de la normalización filosófica

Respecto a esta labor de exclusión, debemos determinar dos aspectos: 1) la filosofía académica —institucionalizada— es concebida como la única producción con valor

filosófico, en este sentido, todo el pensamiento no institucionalizado no clasifica como filosofía. 2) La centralización de la producción académica y del cultivo intelectual generaron, en consecuencia, la subalternización de la producción y cultivo proveniente de las regiones donde no se contaba con instituciones académicas que soportaran el valor de los trabajos filosóficos.

Como respuesta a estos dos grandes sesgos, Betancur (2015) demuestra la existencia de una rica producción filosófica —muchas veces de carácter individual— que no se reduce a la normalización filosófica de la institución universitaria formalizada y los medios académicos de control de la producción, el cultivo y el quehacer filosófico. Incluso, se puede albergar una postura mucho más abierta, como la de Campis (2006), quien, con un criterio geográfico, pretende cerrar esta infructuosa discusión:

Por el solo hecho de que se hubiera estudiado, escrito, discutido —sea en el formato que sea, informal o formalmente— filosofía en el territorio geográfico que corresponde a la forma de organización política llamada Colombia, ya hay que reconocer que tenemos una tradición propiamente colombiana en filosofía, así no la hubieran reconocido Rubén Sierra, Cayetano Betancur y otros, y así no sea del mejor agrado de ellos, mío o suyo. (Campis, 2006, p. 414)

De igual manera, Jaramillo Uribe (1954) defiende una construcción más amplia de esta tradición, pero centrándose en la periodización del siglo XIX, en función de su idea de reconocer el trabajo de “nuestros padres del [siglo] XIX”. Entonces, varios son los conceptos que se deben considerar aquí, antepuestos a las características de la categoría de “normalización”, a saber:

- Medios alternativos de producción: los normalizadores afirman que solo la filosofía formulada dentro de los muros académicos es verdadera filosofía, sin embargo, dentro de los procesos históricos del país, autores como Jaramillo Uribe han demostrado que el ejercicio de reflexión filosófica se da en muchos ámbitos de la vida pública, y no inicia cuando se fundan facultades de filosofía.
- Descentralización intelectual: Colombia es un país de una fuerte tradición centralista, no solo en el aspecto administrativo. Por considerar un ejemplo, Bogotá se ha convertido en el gran epicentro cultural e intelectual del país, a costa de negar la producción que se presenta en otras regiones. De hecho, regiones como Caldas,

Antioquia o la Costa Atlántica han realizado significativos aportes, sin los cuales no se podría comprender esta “evolución” o, por lo menos, su trayectoria. Piénsese en Julio Enrique Blanco, Danilo Cruz Vélez o Fernando González.

- Filósofos subalternos: no solo el profesor de filosofía puede ser considerado filósofo, nuestro medio ha estado lleno de personalidades individuales que han legado una gran obra sin haberse ceñido a la rigurosidad académica.

Respecto al primer punto, encontramos la siguiente afirmación de Campis (2006):

Resulta nuevamente interesante y provocador lo planteado por Manuel Rodríguez en su libro sobre filosofía colombiana en el siglo xx, donde sostiene que hubo algo así como un periodo en el que la filosofía colombiana o el pensamiento filosófico colombiano se exilió en la literatura, la crítica literaria, el periodismo y los manifiestos [...] Estos dos hechos solos, la tesis de la “filosofía en el exilio” y el caso de Julio Enrique Blanco, también documentado por Rodríguez en su libro, obligaría a reescribir nuestra historiografía en materia de filosofía colombiana del siglo xx. (Campis, 2006, p. 413)

Respecto al segundo punto, no es de extrañar que un país tan arraigado a la herencia hispana y colonial de la centralización del poder haya reproducido esta tendencia en los diferentes ámbitos sociales, incluidos los intelectuales. No es secreto que Bogotá ha tenido un papel tutelar en el destino del país, pero muchas veces ha desconocido el enorme aporte de las regiones. Según Campis:

[...] esta no es la única imprecisión en la versión de los historiadores tradicionales de la filosofía en Colombia [...] Solo así se explica que un público más amplio no haya podido reconocer los distintos desarrollos regionales y el que se asuma corrientemente en los círculos académicos de filosofía en el país que la modernidad comienza con el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional. (Campis, 2006, p. 413)

Se puede considerar, pues, que la problemática de la construcción historiográfica de la tradición filosófica colombiana radica en la adopción de una serie de categorías interpretativas que han generado una serie de prácticas coloniales y de exclusiones que han impedido abarcar todo el panorama intelectual del país, al establecer una serie

de imprecisiones, vacíos y contradicciones. La narración de lo que López (2012) llama el mito de la “normalización filosófica” en Colombia impide la inclusión de las producciones filosóficas locales y regionales, que se estudian partiendo de los prejuicios heredados por la tradición filosófica europea. En general, estos tres aspectos expuestos son los resultados de la adopción de la categoría de “normalización”. La historiografía actual ha buscado superar estos sesgos a partir de la reivindicación de producciones realizadas en otros medios intelectuales, producciones realizadas por filósofos que no hicieron parte de ninguna institucionalidad académica, así como la reivindicación de las producciones regionales. En palabras de López:

Buscamos afanosamente un espacio común donde la inercia de los modos hegemónicos de ser filósofo no se impongan sobre los materiales filosóficos no canónicos que nos interesan, donde otros tipos de actividad filosófica constitutivos de la filosofía misma pero silenciados por la forma en que se cuenta su historia, en que se establece un canon a partir de la idea de tradición, puedan ser investigados y apropiados sin olvidarlos o sin considerarlos como esfuerzos infructuosos, débiles o simples repeticiones de lo dicho en otro lugar. (López, 2012, p. 323)

Una cuestión que en cierto modo carece de un tratamiento explícito es el énfasis que la normalización filosófica de la tradición establece en el aspecto de “la producción filosófica”, vista a la luz de las estructuras académicas institucionales, más allá del cultivo de la filosofía como una forma de habitar contextualizado y de quehacer cultural frente a las contingencias del mundo. Puede ser que el énfasis puesto en “la producción” se avenga con las exigencias ontológicas y de las estructuras sociales que parapetan la Modernidad europea, a la vez que resulta funcional a la imposición colonial y excluyente del saber. Todo ello, en detrimento de otras categorías evaluativas frente a las posibles y pensables tradiciones filosóficas, que consideran aquellas que no se reconocen con todos sus efectos en el canon eurocéntrico u occidental o que, de alguna manera, llegan a criticar sus rudimentos. Así pues, categorías como “cultivo del saber”, que trascienden o proponen otras lógicas distintas a las formas de producción institucionalizadas implantadas en nuestra realidad colonial y excluyente, son desechadas *a priori* como formas de reconocimiento y construcción de tradiciones emergentes o históricamente invisibilizadas, como bien lo muestra el caso colombiano. No obstante, en esa tradición invisibilizada también podemos encontrar la semilla para

deconstruir —o por lo menos para reevaluar— la postura colonial y excluyente de los normalizadores (lo que denomino la reconstrucción decolonial).

Reivindicación del siglo XIX: el valor de los primeros intentos de análisis social

Superar el sesgo desproporcionado a favor de la “normalización filosófica” conlleva dos tareas: una hacia atrás y otra hacia adelante. Se debe recuperar todo lo que hubo antes de la fundación e institucionalización de las facultades de filosofía, y a su vez, todo lo que se produjo y cultivó después, pero fuera de sus muros. Los normalizadores radicales despertaron una serie de contradicciones imposibles de resolver cuando favorecieron el despropósito de descartar todo lo que estaba detrás, al despreciar nada más que un siglo entero de trabajo intelectual que, si bien no se ajustaba a la severidad de la universidad europea, fue fruto de la necesidad real de consolidar el proyecto de Estado nacional; así como de definir los diferentes imaginarios tanto políticos como culturales que darían dirección al destino de Colombia como nación independiente. A partir de este punto, Jaramillo Uribe —uno de los padres de la nueva historia en Colombia— ya observaba en la década de los cincuenta del siglo XX, la necesidad de considerar la filosofía como todo acontecimiento de pensamiento que busca entender las problemáticas sociales de las diferentes épocas del país. Lo anterior, guardadas las proporciones, resulta equiparable a rescatar hoy en día el cultivo de la filosofía como una forma de habitar en contexto y de quehacer cultural frente a las contingencias del mundo con base en las particularidades propias.

En este sentido, decir que en Colombia solo se empieza a hacer filosofía cuando esta labor se institucionaliza en un lugar y momento muy concretos, como lo es la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional en la década de los cuarenta, implica dar la espalda y olvidar una rica tradición que hunde sus raíces en el siglo XIX. De hecho, en *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Jaramillo Uribe (1982) pretende analizar, sintetizar y periodizar esta etapa, comprendida como el momento en que se sientan las bases del pensamiento filosófico en el país.

Jaramillo Uribe (1977) no desconoce que sea una tarea difícil debido a las condiciones de producción marcadas por el irrisorio y bajo impacto de la filosofía colombiana a nivel mundial, y, sobre todo, por su nula profesionalización en una época llena de

inestabilidad social. Por lo tanto, se plantea entonces una cuestión cardinal: ¿vale la pena pensar en una tradición nacional aunque sea “marginal” y “subalterna”? La respuesta del autor es que sí; el intento de negar este desarrollo ignora, precisamente, el significado mismo del concepto de “tradición”.

Para que en un país exista una tradición de pensamiento filosófico no se requiere que la producción haya sido voluminosa en el número de escritos, ni que quienes hayan cultivado este tipo de saber brillen por su originalidad en la historia del espíritu. Lo indispensable es que, siempre, y en cada momento, un grupo de hombres cuya influencia se hace sentir en el contorno social, haya mantenido el contacto con el saber filosófico de su tiempo y con el saber filosófico del pasado [...] Del diálogo, crítica y negación de sus diferentes corrientes, vive y se hace fecundo el pensamiento. Cada etapa de su historia presupone otro antecedente, del cual parte toda nueva actividad, no importa, muchas veces, que dicho antecedente sea pobre o equivocado a juicio de quienes lo han recibido y se han hecho cargo de la misión de mantenerlo, de enriquecerlo y hacerlo más apto para explicar los enigmas del universo o para resolver los problemas de la vida espiritual propios de una cultura o de una generación. Desde este punto de vista es por lo que todo saber —y en primer lugar el saber filosófico— es un saber histórico que debe contar con lo que se hereda, es decir, con la tradición [...] Sirvan estas consideraciones generales para preparar la respuesta al interrogante de si tenemos en Colombia una tradición filosófica. Creemos que tal interrogante debe responderse afirmativamente. (Jaramillo Uribe, 1977, pp. 33-34)

Esta consideración es más que suficiente para reconocer la “tradición” como una categoría en sentido amplio; una que serviría para deconstruir —o por lo menos para reevaluar— la postura colonial y excluyente de los normalizadores. Jaramillo Uribe realiza también una periodización de la evolución del pensamiento filosófico colombiano que puede resumirse así: 1) la escolástica heredada de la época colonial; 2) la influencia de la Ilustración, resumida en dos sistemas importantes: el liberal y el romanticismo político francés, que buscarán el pensamiento moderno europeo; y 3) un pensamiento que tiende al tradicionalismo y que fundamentará la ideología conservadora.

En resumen, cuando llega la Independencia, la Corona española había reducido la reflexión filosófica en el país a la escolástica; pero una vez inició la era republicana,

se formaron dos grandes sistemas de pensamiento que se aglutinaron bajo los proyectos políticos del liberalismo y el conservadurismo. Dentro de estos entran muchos sistemas filosóficos europeos que son adoptados con entusiasmo, vistos como respuestas para resolver los problemas de organización social en el país. Y es a partir de dos figuras emblemáticas de este periodo, José María Samper y Miguel Antonio Caro, que se puede construir una breve descripción de estas tradiciones:

José María Samper fue un tipo representativo de la generación radical del siglo pasado: *benthamista* primero y *spenceriano* después en filosofía, individualista en política, fisiócrata y clásico en economía. Si ahora pasamos a una vertiente distinta de nuestra historia de las ideas, la representada por un tipo de mentalidad de fuerte ancestro hispánico, mezclado con influencias tomistas e ideas tradicionalistas de fuente inglesa y francesa, encontramos la gran figura de don Miguel Antonio Caro. (Jaramillo Uribe, 1954, p. 66)

En conclusión, el siglo XIX fue la época en que se forjaron las ideas constituyentes de la Nación, no solo en los campos político y económico, sino también en el cultural y en el intelectual. El trabajo de Jaramillo Uribe representa un verdadero acto de reconstruir una tradición nacional. Al mismo tiempo, autores como Camacho Roldán, José María Samper y Miguel Antonio Caro produjeron reflexiones concretas en el contexto de la confrontación ideológica en el periodo de consolidación de las instituciones del Estado, todas ellas encaminadas a entender los problemas del país y, en esa medida, se les debe considerar parte de la tradición filosófica en Colombia.

No se debe asignar un crédito excesivo al factor excluyente de la exigencia por la correspondencia (casi de veneración) con la tradición filosófica europea. Y es que muchos de quienes han puesto en entredicho la posible tradición filosófica colombiana, lo hacen apoyados en argumentos coloniales y eurocéntricos. De la clase de que si no producimos filósofos a imagen y semejanza de como lo hace la academia europea o angloamericana, entonces no tenemos filosofía. Pero, al mismo tiempo, se erige una fuerte exigencia de autenticidad a la hora de condenar a los autores del XIX por haber adoptado las corrientes filosóficas de la época, sin mediar un acto reflexivo. Pachón (2011) realiza una reivindicación de la historia de la tradición filosófica de Colombia desde la época de la Colonia hasta la actualidad en la cual establece la siguiente periodización: Colonia, Ilustración, siglo XIX y Modernidad, en la cual incluye el olvido de la herencia filosófica del pasado colombiano y la crítica a la razón eurocéntrica en lo

que llama “fetichización del pensamiento europeo” en la historia oficial de la filosofía en Colombia. Esto es suficiente para sugerir la reconstrucción decolonial.

Para una reconstrucción decolonial de la historia de la filosofía en Colombia: la producción filosófica regional

El segundo aspecto importante que debe reivindicarse para elaborar una auténtica historia de la filosofía en Colombia es la producción filosófica realizada fuera de Bogotá (la regionalización de la filosofía). Sin embargo, este tema nos remite a otro de primer orden: la entrada de la filosofía moderna a Colombia, que no se dio por la generación normalizadora en la capital, sino en Barranquilla, con la figura de Julio Enrique Blanco. Es decir, el sesgo centralista que se ha adoptado para interpretar la producción filosófica en Colombia ha imposibilitado hacer una reconstrucción acertada del momento de superación de la filosofía escolástica, de la comprensión contextualizada de las diferentes teorías liberales y conservadoras fuertemente politizadas, y de la introducción en el país de la filosofía moderna, representada por autores como Hegel o Nietzsche.

No considerar las producciones regionales ha ocasionado que muchos historiadores den por sentado que el estudio de la filosofía moderna inició en la capital, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional, y no en el puerto de Barranquilla, en donde la generación de la revista *Voces*, gracias al intercambio material y cultural propiciado por la ciudad portuaria, formó un proceso de renovación en diferentes disciplinas. Este acontecimiento se extendería a Bogotá, cuando muchos de sus integrantes coincidieron allí. Es decir, hasta en este punto están equivocados buena parte de los historiadores “normalizadores”, porque si bien la renovación de muchas disciplinas se dio en la capital del país, como punto geográfico, quienes llevaron a cabo estos procesos provenían de diferentes regiones. Y no es poca cosa aclarar que antes de que esto sucediera, Bogotá se encontraba sumida en la atrofia cultural ocasionada por la mentalidad conservadora que regía los destinos del país a comienzos del siglo xx, luego de la llamada “Regeneración”.

Campis (2006) considera que la influencia de la generación de *Voces* nos lleva a replantear gran parte de la historia de la filosofía en Colombia.

Un breve inventario de algunos de los autores tratados en los textos filosóficos publicados en *Voces* resulta suficiente para desmentir la idea aceptada por Cayetano Betancur, Rafael Carrillo, Danilo Cruz, Sierra, Mejía, Jaramillo, Hoyos y mucho otros, y que Gutiérrez Girardot expresaba líricamente así: “es de justicia reconocer que fueron Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez quienes introdujeron la filosofía moderna en Colombia”. (Campis, 2006, p. 421)

Uno de los argumentos que Campis también desmiente es aquel que afirma que la figura solitaria de Blanco —en un contexto donde la filosofía no tenía un espacio social consolidado— fue ignorada, y, en consecuencia, no sería lícito sostener que haya ejercido una real influencia en filósofos posteriores. De ser esto cierto, el trabajo de Blanco cayó en el vacío y no contribuyó al desarrollo filosófico posterior. Pero Campis demuestra que sí hubo una difusión del pensamiento de Blanco: “El agravante para el caso de Blanco es que muchas de las personalidades más conocidas de la escena filosófica bogotana conocían de él y de su trabajo, ya que había publicado varios ensayos en revistas de Bogotá y Medellín” (Campis, 2006, p. 424). El descubrimiento del trabajo filosófico de Blanco ha abierto nuevas perspectivas en la historiografía de la filosofía en Colombia, una página importante en la reconstrucción del siglo xx en el país. Esta es una clara muestra de la validez de la descentralización y de la descolonización de la historia en Colombia, camino en el que todavía queda mucho por recorrer y en donde radican las semillas que este artículo se propone sembrar.

A modo de conclusión

Podemos identificar las categorías que han sido utilizadas para evaluar la tradición de la filosofía en Colombia, que en la mayoría de los casos han sido trasladadas e implantadas en el contexto colombiano desde otras tradiciones de manera irreflexiva, lo que imposibilita un estudio historiográfico más pertinente y completo. Dichas categorías de análisis se pueden resumir así:

- **Autonomía:** ninguna tradición se genera a sí misma en un espacio cerrado. La tradición colombiana pertenece a la tradición occidental, impuesta en un proceso de conquista y colonización. En este sentido, heredamos una tradición que rige los modos de pensamiento en el continente latinoamericano. Sin embargo, la autonomía solo se puede lograr si se reevalúan las bases de esta tradición y se busca una interpretación de nuestra realidad desde una perspectiva decolonial (lo que

denomino reconstrucción colonial). De ninguna manera se logrará con un ejercicio de negación, basado en el argumento de que como no es europea, no merece ser considerada.

- Institucionalidad: “una verdadera filosofía solo es aquella que se da en el contexto de la institución universitaria”. De ninguna manera esta sentencia puede considerarse como una categoría de análisis acertada. De hecho, Jaramillo Uribe (1954) argumenta cómo el pensamiento germina en la libertad de su poder crítico, lo cual es restringido por la misma lógica de las instituciones. De manera que, si bien la filosofía debe aspirar a su institucionalización para adquirir una posición social más clara y fuerte, no debe, en ninguna medida, generar un sesgo e ignorar todo lo que se produce fuera de sus muros.
- Centralismo: es imprescindible evitar una visión monocultural para el análisis historiográfico de la filosofía en el país. Si bien existen epicentros que sobresalen por su alto desarrollo en diferentes disciplinas, no debe imponerse un modelo de caracterización excluyente bajo sus principios. La mayoría de historias (en cualquier ámbito) suelen darle una importancia vital a Bogotá, que ignora los fenómenos que se dan en otras regiones. Esto, además de ser excluyente, impide un análisis acertado de los procesos sociales, como se pudo comprobar en el análisis de la llegada de la filosofía moderna a Colombia.
- Producción: se pone énfasis desmesurado en la generación de filosofía como un hecho cuantificable —número de textos, autores y obras— y la capacidad de esa producción de ser auténtica y útil. Estas consideraciones actúan en desmedro de la filosofía comprendida como el cultivo del saber humano que permite el pensamiento y la acción contextualizados, y, en definitiva, que es imprescindible para la vida y la acción filosófica.

En conclusión, la pregunta de si existe o no tradición filosófica en el país debe ser considerada innecesaria. Es un hecho que, en el territorio colombiano, a partir del siglo XIX ha habido intelectuales dedicados a reflexionar sobre los problemas de su época. De igual manera, se considera que la reconstrucción de esta tradición debe abarcar tanto estos primeros intentos como la introducción de la filosofía moderna en Colombia a partir de algunos personajes solitarios, como su posterior institucionalización en las

facultades de filosofía. En cuanto a si se debería prescindir de la tradición filosófica colombiana, Pachón afirma:

Pienso que toda tradición es un subsuelo intelectual (para usar también una *metáfora geológica*) que no es monolítico, es variable, se transforma, se enriquece y se empobrece con cada nueva mirada, con cada nueva epistemología y metodología con que nos acerquemos a ella. El problema es considerar que las tradiciones están dadas de una vez por todas, y que olvidemos, más bien, que estas pueden ser cuestionadas, reconstruidas, criticadas, ampliadas, etc. Tenemos, en fin, una relación dinámica con la tradición y con el pasado, y este, querámoslo o no, se constituye en ese subsuelo en el cual podemos pararnos para partir hacia o construir nuevos horizontes; por lo demás, la tradición tiene un gran valor para comprender la producción filosófica presente, al punto que no hay creación filosófica sin diálogo, discusión, refutación, etc., con la tradición filosófica misma, ya que no partimos nunca de la nada, del vacío. Así, pues, lo que hay que tener en cuenta es que estas tradiciones se renuevan más frecuentemente de lo que pensamos: no están marmolizadas. (Pachón, 2019, p. 301)

La postura adoptada es que no se debe medir la existencia de una tradición por la altura de sus logros, por su aporte al orden mundial (europeo), sino que es preciso considerarla como el patrimonio intelectual y cultural de una sociedad que necesita de la filosofía para pensarse y entender sus conflictos. Hablamos de la necesidad de un uso social y decolonial de la filosofía dentro de un orden concreto: en un Estado democrático débil, con profundas desigualdades sociales que han derivado en constantes conflictos internos expresados durante décadas en prácticas de violencia, razón por la cual se presenta como necesaria una labor reflexiva que permita plantear nuevas maneras de organización para el siempre inconcluso proyecto de nación en el que hemos vivido. Finalmente, reivindicar la posibilidad de una reconstrucción decolonial de la tradición filosófica colombiana que confronte los cánones normalizadores de la autonomía, institucionalidad, centralismo y producción es una tarea urgente y necesaria para garantizar la vitalidad de la filosofía y la acción política cuando más se requiere: en estos tiempos virológicamente convulsos, pero interesantes para la innovación y la creatividad.

Referencias

- Betancur, J. C. (2015). Para un análisis crítico del concepto de normalización filosófica. *Universitas Philosophica*, 32(65), 137-158.
- Campis, R. J. (2006). Filosofía en Colombia: ¿hay o no hay tradición? *Primer Congreso Colombiano de Filosofía* (pp. 409-428). Bogotá: Sociedad Colombiana de Filosofía. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/253559423>
- Jaramillo, J. (1954). Tradición y problemas de la filosofía en Colombia. *Ideas y Valores*, 3(9-10), 58-82.
- Jaramillo, J. (1977). Etapas de la filosofía en la historia colombiana. En J. Jaramillo Uribe (ed.), *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos* (pp. 33-53). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Jaramillo, J. (1982). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Temis.
- López, C. A. (2012). Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia: vivencia de un proceso. *Universitas Philosophica*, 58(29), 309-327.
- López, C. A. (2014). Gobiernos, modernidad y producción escrita en Colombia (1880-1930): la escritura como terreno común de los antagonismos. *Desafíos*, 26(2), 43-71.
- Pachón, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Bogotá: Desde Abajo.
- Pachón, D. (2012). Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel. *Ideas y Valores*, 61(148), 37-58.
- Pachón, D. (2019). Debate: López Jiménez, Carlos Arturo. El terreno común de la escritura. Una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910. *Ideas y Valores*, 68(170), 291-303.



Los lugares de la memoria en América Latina*

Fecha de entrega: 04 abril de 2020
Fecha de evaluación: 10 abril de 2020
Fecha de aprobación: 20 abril de 2020

Juliana Paola Díaz Quintero**

Resumen

Se propone una reflexión filosófica sobre el imperativo ético y político de pensar y reconstruir nuestro pasado a partir de la experiencia del sujeto latinoamericano oprimido y resistente. En este orden de ideas, el objetivo principal del artículo es emprender una búsqueda de aquellos lugares en los que habitan y se conservan en el tiempo las memorias de los latino-americanos antes y después del proceso de colonización o de “invasión” de la Modernidad europea. Esta indagación se inclina específicamente hacia esas memorias “no oficiales”, construidas desde las comunidades en sus prácticas culturales, que mediante la rememoración y la tradición oral crearon vínculos de resistencia contra el olvido, al tiempo que preservaban aspectos fundamentales de sus tradiciones. Así, llamamos lugares a aquellos elementos que albergan fragmentos de lo pretérito invisibilizado por el discurso histórico oficial y que permiten establecer un vínculo trascendente entre pasado y presente,

* Este artículo hace parte del tercer capítulo de mi monografía intitulada: *História e memória no pensamento de Walter Benjamin: Marxismo e Messianismo ao serviço da emancipação*. Realizada con el apoyo de la Coordinación para la Mejora del Personal de Educación Superior de Brasil (Capes). Código de financiamiento 001. Citar como: Díaz Quintero, J. P. (2020). Los lugares de la memoria en América Latina. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 167-186. DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375/5992>

** Filósofa egresada de la Universidad del Atlántico, Colombia, miembro del semillero de investigación Amauta del programa de Filosofía de esta misma institución. Magister en Filosofía de la Universidade Federal de Uberlândia, Brasil. Becada por la OEA y la Capes Brasil en el año 2018 para la realización de la Maestría en Filosofía. Correo electrónico: julianadiazquintero22@gmail.com

una recreación del pasado que surge a partir de la reconstrucción interpretativa de ruinas, rastros y vestigios de un tiempo que no ha dejado de ser y al que aún es posible acceder y conocer. Posteriormente, se destacan algunos episodios importantes de nuestra historia latinoamericana en los que esas memorias encuentran su lugar.

Palabras clave: memoria, América Latina, lugares, ruinas, tradición oral.

Places of Memory in Latin America

Abstract

This article offers a philosophical reflection on the ethical and political imperative of thinking and rebuilding our past on the basis of the experience of the oppressed and resister Latin American subject. Accordingly, the main purpose of the article is to undertake a search for those places where the memories of Latin Americans live and are preserved over time before and after the process of colonization or “invasion” of European Modernity. This inquiry focuses particularly on “unofficial” memories built by the communities by means of their cultural practices. Through remembrance and oral tradition, communities have created bonds of resistance against forgetfulness while preserving fundamental aspects of their traditions. Thus, we call places those elements that hold fragments of the past that has been covered by the official historical discourse and that allow to establish a transcendent bond between past and present: a recreation of the past that arises from the interpretative reconstruction of ruins, traces, and clues of a time that has not ceased to be and that we can still access and know. Finally, we highlight some important episodes of Latin American history in where such memories have found a place.

Keywords: Memory, Latin America, Places, Ruins, Oral Tradition.

¡Cambiamos la piel! Adoptemos ahora “metódicamente” la del indio, del africano esclavo, del mestizo humillado, del campesino empobrecido, del obrero explotado, del marginal apiñado por millones de miserables de las ciudades latinoamericanas contemporáneas. Tomemos como propios los “ojos” del pueblo oprimido, desde “los de abajo”.

ENRIQUE DUSSEL

1492, o el nacimiento de la Modernidad en América Latina

Walter Benjamin elaboró una minuciosa descripción filosófico-cultural de la Modernidad, capaz de revelar una racionalidad que se erigió sobre la falacia desarrollista de la evolución histórica, fundamentada en un ideal de progreso que se forjaba con violencia y que dejaba a su paso cadáveres y ruinas. La joven América Latina padeció en carne propia los orígenes de dicha racionalidad. En la obra de Benjamin, aunque de manera breve, nuestra América ocupa un lugar especial, por lo menos en dos de sus obras: *Calle de mano única* e *Infancia en Berlín*. En estos textos el pensador alude a la Ciudad de México y a su cultura ancestral. En 1915, Benjamin asistió en Múnich a los cursos del profesor americanista Walter Lehmann, en que fueron estudiadas las culturas mesoamericanas, el nahualt y los mitos indígenas. Benjamin frecuentaba estos seminarios regularmente, según su gran amigo Scholem:

Comenzó estudios de la cultura mexicana y la religión de los mayas y aztecas, estudios estrechamente vinculados a sus intereses mitológicos. [...] Benjamin se familiarizó con la figura del sacerdote español Bernardo Sahagún, a quien debemos tanto por la preservación de las tradiciones mayas y aztecas. (Scholem, 1975, pp. 42-43)

Luego, en 1928, apareció una breve reseña de la obra biográfica de Marcel Brion sobre Bartolomé de las Casas, publicada en *Die Literarische Welt* un órgano independiente de la literatura alemana de los años de Weimar. En su reseña, Benjamin es enfático al criticar uno de los genocidios más aberrantes producido por el eurocentrismo de la Modernidad capitalista, como lo evidencia el siguiente pasaje:

La historia colonialista de los pueblos europeos comienza con el violento evento de la conquista de América, que transformó al mundo nuevamente en una sala de tortura. Los telescopios del soldado español dirigidos a los enormes depósitos de oro y dinero en América han producido un estado espiritual en el que nadie puede pensar sin temblar de horror. (Benjamin, [1928] 2020, p. 180)

Este breve texto sugiere que Benjamin tuvo acceso a aquella parte de la historia de América, escrita desde la perspectiva de los derrotados. “En nombre del cristianismo, un sacerdote se opone a las atrocidades cometidas en nombre del catolicismo”, de la misma manera que otro sacerdote, Bernardino de Sahagún, salvó, en su trabajo, la herencia cultural india destruida con las bendiciones del catolicismo (Benjamin, [1928] 2020, pp. 180-181). El otro sacerdote fue Bartolomé de las Casas, figura fundamental de la historia de América Latina y uno de los principales defensores de los pueblos indígenas.

Benjamin finaliza su reseña destacando el trabajo ético y político del padre Sahagún, es decir, el rescate de la memoria y la historia de los oprimidos de nuestra América: “Sahagún rescató con su obra *Historia general de las cosas de la nueva España* la historia que desapareció bajo el protectorado del catolicismo” (Benjamin, [1928] 2020, pp. 180-181). Aunque sea un texto breve, denota la importancia y la universalidad del método benjaminiano de “cepillar la historia a contrapelo” puesto que, como en el caso de la sufrida América, solo así se nos revelan esos paradigmas que fueron construidos sobre una falsa moral religiosa que en nombre de Dios y del “bien” justificó la barbarie.

Según el filósofo de la liberación Enrique Dussel, 1492 representa el nacimiento de la Modernidad como concepto o “el proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna” (Dussel, 1994, p. 18). Este fue el año en que el español y expedicionario Cristóbal Colón desembarcó en territorio latinoamericano por mandato de los reyes católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, poco antes de la llegada de los portugueses a Brasil. Creyendo haber llegado a la India, Colón se encontró con un continente aparentemente inexplorado que no había sido descubierto, además habitado, según la visión de sus “descubridores”, por hombres y mujeres “bárbaros”, “desnudos” e incivilizados, los indios.

Según la historiografía oficial, este acontecimiento produjo “el encuentro de dos mundos”¹ el primero, el mundo occidental cristiano, civilizado y racional, el segundo o también llamado *el nuevo mundo* “inmaduro”, primitivo y pagano, por lo tanto, inferior e irracional. Así las cosas, el *origen* de nuestra América, según la historiografía oficial, es resultado de este *encuentro* entre la razón y el mito, entre la civilización y lo primitivo, entre aquello que se impone y se afirma como superior y lo otro que es arrojado como inferior, lo insignificante, lo que necesita ser colonizado, transformado en su totalidad, sometido o simplemente eliminado.

Esta narrativa sobre el *origen* de América Latina a partir del “descubrimiento” implica el desconocimiento y la negación intencional de la existencia previa de los pueblos indígenas y sus culturas,² quienes fueron sometidos al más sanguinario y cobarde genocidio histórico de nuestro continente. “Estas gentes de estas Indias, aunque racionales [sic] y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechos irracionales [sic] y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales” (*Historia General y Natural de las Indias*, libro III, capítulo 60; citado en Dussel, 1994, p. 47).

Bajo estas lógicas del pensamiento eurocéntrico y su afirmación como lo históricamente racional, se inició un proceso de conquista militar y colonización.

Una vez reconocidos los territorios geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario “pacificarlas” —se decía en la época—. El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El “conquistador”

1 El *encuentro de dos mundos* diría Dussel: “es un eufemismo que oculta la violencia y la destrucción del mundo del otro y de la otra cultura. Fue un choque, y un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena” (Dussel, 1994, p. 75).

2 Sobre las culturas indígenas de América, Dussel afirma: “En un *primer grado*, en el caso de los clanes y tribus de pescadores, cazadores y recolectores nómadas del sur y del norte. En un *segundo grado*, los plantadores con aldeas de clanes, tribus y confederación de tribus (pre-urbanos), de las culturas de las cordilleras al sur y sureste del Imperio inca, hasta los amazónicos (tupi-guaraní y arawaks), caribes, y las culturas del sureste, de las praderas y del suroeste del actual Estados Unidos. En un *tercer grado*, la ‘América Nuclear’ o urbana, desde Mesoamérica (de los mayas y aztecas de México y Guatemala), hasta los chibchas de Colombia y el área del Imperio inca de Ecuador a Chile y Argentina. Inmenso ‘mundo’ cultural que ocupaba todo el continente, que había ‘descubierto’ ríos, montañas, valles, praderas; que le había puesto ‘nombres’; que los había incorporado a su ‘mundo de la vida (*Lebenswelt*)’ con un sentido humano pleno. No era esto un ‘vacío’ incivilizado y bárbaro: era un ‘pleno’ de humanización, historia, sentido” (Dussel, 1994, p. 120).

es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro. (Dussel, 1994, p. 50)

De este modo, bajo el presupuesto de la superioridad, se legitima y afirma el carácter teleológico de la *invasión* como un sacrificio necesario para llegar a un estado mayor de civilización, es decir, se justifica la violencia cometida hacia el otro, considerado culpable de su estado de inmadurez, es el “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular (Dussel, 1994, p. 18). Europa se afirma como juez, como centro del mundo y final de la historia y despliega una violencia sin precedentes que culmina en un aniquilamiento total de los pueblos originarios.

Vienen los españoles a cerrar las salidas, las entradas [...]. Ya nadie [de los aztecas] pudo salir. Inmediatamente los españoles entran en el patio sagrado a matar a la gente. Van de pie llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales, dieron un tajo al que estaba tañendo; le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron; lejos fue a caer su cabeza cercenada.

Al momento todos [los españoles] acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersa sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza; les rebanaron la cabeza enteramente desgarradas quedaron sus cabezas.

A aquellos hieren en los muslos, a estos en las pantorrillas, a los demás allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que ya no corrían; iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse a salvo no hallaban a dónde dirigirse. Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban, otros escalaban los muros; pero no pudieron salvarse. (Garibay, 1994)

La invasión de América se afirmó violentamente contra toda tradición y cosmogonía de los pueblos originarios, el espíritu europeo se impuso mediante una violación y una total negación del mundo del otro, en las que imperó la exigencia de romper con una representación de mundo que se fundamentaba en el culto y la armonía con lo pretérito y la naturaleza.

Así se establecía, por vez primera, una “relación” con el Otro, el afuera o el Extranjero absoluto que procedía como el Sol del Oriente infinito del Océano, innavegable para los mexicanos. Era lo que daría el sentido a la Nueva Edad del Mundo: la “relación” con lo Extranjero absoluto, la dominación debajo del Extranjero, divino, que venía para conquistar, dominar, matar. La primera relación entonces fue de violencia: una relación “militar” de conquistador-conquistado; de una tecnología militar desarrollada contra una tecnología militar subdesarrollada. La primera “experiencia” moderna fue de la superioridad cuasi-divina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un “Yo” violento militar que “codicia”, que anhela riqueza, poder, gloria. (Dussel, 1994, p. 56)

Durante siglos se nos impuso la idea de la *invasión* o “el en-cubrimiento de América” como un total privilegio, se fueron estableciendo paradigmas que justificaban la violencia históricamente ejercida sobre los pueblos originarios y se construyeron narrativas que visaban al total aniquilamiento de las memorias de los pueblos indígenas. Hasta la actualidad, la memoria histórica de nuestras naciones continúa elogiando a los invasores. La “civilización” o “modernización” eurocéntrica usurpó, además de nuestras riquezas materiales, nuestras memorias ancestrales, nuestra América Latina, como diría Galeano, “desde temprano fue condenada a la amnesia por los que la impidieron de ser” (1986, p. 15).

De manera que los habitantes originarios de nuestras tierras vieron negadas sus creencias, sus costumbres, sus representaciones de mundo, sus dioses y sus tradiciones. Fueron condenados a sublevarse ante un dios y una razón ajena, violenta: la razón instrumental eurocéntrica. En este orden de ideas, en aras de comprender nuestra realidad actual, será necesaria la de-construcción del relato historicista sobre el pasado de nuestra América, tendremos que escuchar a quienes han padecido hasta nuestros días esa histórica dominación, o como afirma Dussel, será necesario: “Tener memoria de la víctima inocente (la mujer india, el varón dominado, la cultura autóctona) para poder afirmar de manera liberadora al mestizo, a la nueva cultura latinoamericana” (Dussel, 1994, p. 62).

Los lugares de la memoria

En el año 1984, Pierre Nora propuso la noción de “lugares de la memoria”, definida de la siguiente manera:

Son lugares con efecto en los tres sentidos de la palabra, material, simbólico y funcional, simultáneamente, solo en diferentes grados. Incluso un lugar con una apariencia puramente material, como un archivador, es solo un lugar de memoria si la imaginación lo invierte con un aura simbólica. Incluso un lugar puramente funcional, como un manual de clase, un testamento, una asociación de excombatientes, solo entra en la categoría si es objeto de un ritual. Incluso un minuto de silencio que parece ser un ejemplo extremo de un significado simbólico, es al mismo tiempo el recorte material de una unidad temporal y sirve, periódicamente, para un llamado concentrado de recuerdo. Los tres aspectos siempre coexisten. (Nora, 1993, p. 12)

En este artículo, llamaremos *lugares* a aquellos elementos que albergan fragmentos de lo pretérito in-visualizado por el discurso histórico oficial y que permiten establecer un vínculo trascendente entre pasado y presente; una recreación del pasado que surge a partir de la reconstrucción interpretativa de ruinas, rastros y vestigios de un tiempo que no ha dejado de ser y al que aún es posible acceder y conocer. De esos elementos que se constituyen como *lugares* de la memoria hacen parte la literatura, las imágenes, los objetos, las ruinas arquitectónicas, los cantos y otras expresiones relacionadas con la tradición oral, como *alternativas a una forma hegemónica de concebir el pasado* en las que la *experiencia* del oprimido adquiere un valor significativo. De esta forma, nuestro objetivo es resaltar aquellas historias de resistencia, de sufrimiento y de verdad sobre el pasado que habitan en esos *lugares*.

La literatura latinoamericanista de Eduardo Galeano y Pablo Neruda

En el universo poético y literario de Galeano y Neruda tienen un *lugar* privilegiado las memorias latinoamericanas. En sus obras figuran las *experiencias* de las clases oprimidas, los desposeídos y los olvidados del continente, al igual que pensamientos y visiones de nuestro pasado que representan un vínculo místico con la tierra, las costumbres

y la ancestralidad de los pueblos originarios. Esto da como resultado una identidad literaria en la que lo excluido y desterrado por la historia encuentra un *lugar* para ser y resistir la opresión y el olvido. Así, el poeta usa la poesía como arma revolucionaria, como una forma de hacer catarsis con la que encara la realidad de la injusticia mediante su palabra y abriga al que sufre en sus creaciones espirituales.

Neruda nació en Chile el 12 de julio de 1904, según Gabriel García Márquez es el más grande poeta del siglo xx, fue galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 1971 y fue reconocido militante de distintas causas sociales. En 1969, el Partido Comunista de Chile lo nombró precandidato a presidente de la República, sin embargo, él mismo retiró su candidatura a favor de su amigo, el médico socialista Salvador Allende, quien llegó al poder en 1970. La poesía de Neruda surgió en estrecho vínculo con las realidades sociales del continente. *Canto general* (1950) es considerada una de sus obras más importantes, de un extraordinario contenido político, sus poemas son una apología a la naturaleza, a la historia de la América Latina y a quienes lucharon por defenderla. En el primer apartado, intitulado: “La lámpara en la tierra” sobresale un conmovedor poema “Amor América (1400)” en el que se puede apreciar una visión nostálgica por las comunidades pre-colombinas. Este poema es un canto a la memoria de nuestros ancestros vencidos, el recuerdo de una *vida anterior* antes de la irrupción de la barbarie civilizada moderna.

Amor América (1400)

*Antes que la peluca y la casaca
fueron los ríos, ríos arteriales:
fueron las cordilleras, en cuya onda raída
el cóndor o la nieve parecían inmóviles:
fue la humedad y la espesura, el trueno
sin nombre todavía, las pampas planetarias.*

*El hombre tierra fue, vasija, párpado
del barro trémulo, forma de la arcilla,
fue cántaro caribe, piedra chibcha,
copa imperial o sílice araucana.*

*Tierno y sangriento fue, pero en la empuñadura
de su arma de cristal humedecido,
las iniciales de la tierra estaban
escritas.*

Nadie pudo

*recordarlas después: el viento
las olvidó, el idioma del agua
fue enterrado, las claves se perdieron
o se inundaron de silencio o sangre.*

No se perdió la vida, hermanos pastorales.

*Pero como una rosa salvaje
cayó una gota roja en la espesura
y se apagó una lámpara de tierra.*

Yo estoy aquí para contar la historia.

*Desde la paz del búfalo
hasta las azotadas arenas
de la tierra final, en las espumas
acumuladas de la luz antártica,
y por las madrigueras despeñadas
de la sombría paz venezolana,
te busqué, padre mío,
joven guerrero de tiniebla y cobre,
oh tú, planta nupcial, cabellera indomable,
madre caimán, metálica paloma. (Neruda, 1999, p. 2)*

La vida anterior se manifiesta en la palabra y en la voz del poeta que intenta traerla hasta el presente, se trata de las memorias del hombre latinoamericano ligado a la tierra y a sus ancestros que reclaman justicia y que encuentran un *lugar* en el poema. La poesía se torna el lugar de la *Erfahrung*, siguiendo a Benjamin, una experiencia capaz de vincularse con lo pretérito para rememorarlo y comprenderlo desde el otro, el sujeto que sufre y que no obstante es quien porta la otra verdad, aquello que nos ha sido ocultado, aquello de lo que hemos sido privados. Esta poesía indignada y nostálgica cuenta la historia de una América explotada y usurpada por el invasor, “Madre de los metales, te quemaron, te mordieron, te martirizaron, te corroyeron, te pudrieron más tarde, cuando los ídolos ya no pudieron defenderte” (Neruda, 1999, p. 13).

Del mismo modo, la obra de Galeano es una aproximación a la comprensión y reconstrucción de la historia latinoamericana desde la perspectiva de los vencidos. En sus novelas y cuentos se encuentra una protesta tácita contra el colonialismo,

las intervenciones imperialistas y las condiciones socio-políticas del continente, fundamentadas en una sólida base documental que intenta rescatar la memoria de nuestros ancestros. Galeano nació en Montevideo, Uruguay, el 3 de septiembre de 1940, fue escritor, periodista y poeta, considerado uno de los más influyentes e importantes pensadores de la izquierda latinoamericana. Dentro de sus obras más destacadas se encuentran *Las venas abiertas de América Latina* (1971) y *Memoria del fuego* (1986). Esta última, una trilogía que cuenta la historia de América Latina en forma de narrativa literaria, prosa y prosa poética.

En esta obra Galeano ilustra la tradición oral de los pueblos latinoamericanos y el origen de la invasión y la Conquista. La primera parte está conformada por una narrativa de los mitos indígenas de la América precolombina. En el segundo y tercer apartados se narra la historia de la invasión y la barbarie a partir del proceso de colonización. De la primera parte destacaremos el siguiente relato:

El profeta

Echado en la estera, boca arriba, el sacerdote-jaguar de Yucatán escuchó el mensaje de los dioses. Ellos le hablaron a través del tejado, montados a horcajadas sobre su casa, en un idioma que nadie más entendía.

Chilam Balam, el que era boca de los dioses, recordó lo que todavía no había ocurrido:

-Dispersados serán por el mundo las mujeres que cantan y los hombres que cantan y todos los que cantan... Nadie se librará nadie se salvará... Mucha miseria habrá en los años del imperio de la codicia. Los hombres, esclavos han de hacerse. Triste estará el rostro del Sol... Se despoblará el mundo, se hará pequeño y humillado. (Galeano, 1986, p. 77)

Era una hermenéutica de símbolos, de señales, en estrecho vínculo con la naturaleza, las que dotaban de sentido la cotidianidad de los pueblos originarios, la conciencia trágica azteca de alguna u otra forma advertía la barbarie.³ Galeano introduce ese lenguaje místico, relegado e indígena, para nosotros desconocido, puesto que la

3 "Y decían: ya hemos venido al tlatzompan, que es el fin del mundo, y estos que han venido son los que han de permanecer: no hay que esperar otra cosa, pues se cumple lo que nos dejaron dicho nuestros pasados" (Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*; citado en Dussel, 1994, p. 161).

historiografía dominante se encargó de reducirlo a mera superstición. Es la otra versión de nuestra historia manifiesta como tragedia que se niega a desaparecer. En el segundo apartado sobresale un relato conmovedor que narra la experiencia de los americanos esclavizados en poder de los españoles.

El sacrilegio

Bartolomé Colón, hermano y lugarteniente de Cristóbal, asiste al incendio de carne humana.

Seis hombres estrenan el quemadero de Haití. El humo hace toser. Los seis están ardiendo por castigo y escarmiento: han hundido bajo tierra las imágenes de Cristo y la Virgen que fray Ramón Pané les había dejado para su protección y consuelo. Fray Ramón les había enseñado a orar de rodillas, a decir Avemaría y Paternoster y a invocar el nombre de Jesús ante la tentación, la lastimadura y la muerte.

Nadie les ha preguntado por qué enterraron las imágenes. Ellos esperaban que los nuevos dioses fecundaran las siembras de maíz, yuca, boniatos y frijoles.

El fuego agrega calor al calor húmedo, pegajoso, anunciador de lluvia fuerte. (Galeano, 1986, p. 90)

De este modo, la literatura y el poema se tornan parte de un compromiso ético y político del poeta con su pasado, una palabra que se transforma en voz y grito del oprimido, y que revela la barbarie oculta detrás de la escritura oficial de la historia. La poesía y la literatura se convierten en un *lugar* en el cual la memoria de los vencidos queda eternizada; un instante en la temporalidad continua de la barbarie en la que nos asalta el deber ético y el deseo filosófico de reconstruir lo que nos falta.

La mirada del oprimido en la obra de Antonio Berni

Antonio Berni (1905-1981) fue un importante pintor latinoamericano nacido en Argentina, cuya obra de estilo realista y surrealista retrata la miseria de los barrios proletarios y la tristeza de los pobres y marginados sociales. Este artista comprende el arte como aliado de un compromiso social de transformación. En 1928, el pintor visitó París y conoció a André Breton y Louis Aragon, lo que suscitó de manera inmediata un encuentro con el surrealismo. En la misma época conoció al filósofo marxista



Figura 1. *Manifestación*, Antonio Berni (1934)

Fuente: Destakes de la colección MALBA, Buenos Aires, Argentina.

Recuperado de <https://www.artsy.net/>



Figura 2. *Juanito pescando*, Antonio Berni (1961)

Fuente: Destakes de la colección MALBA, Buenos Aires, Argentina.

Recuperado de <https://www.artsy.net/>

Henri Lefevre quien le inició en el marxismo. Posteriormente se adhirió al Partido Comunista Argentino y, bajo estas influencias, asumió el arte como un compromiso ferviente con la revolución.

Dentro de sus obras más importantes se destacan la serie de *Juanito laguna*, con la que Berni obtuvo el Gran Premio en la Bienal de Venecia de 1962, inspirada en los niños y niñas moradores de los barrios obreros de Buenos Aires. Berni demuestra un profundo sentido crítico y de la justicia, su pintura es una forma de dar voz a los excluidos, una herramienta para no olvidar la desigualdad histórica. Pocos días antes de morir, en una entrevista el pintor afirmó lo siguiente:

El arte es una respuesta a la vida. Ser artista es emprender una manera riesgosa de vivir, es adoptar una de las mayores formas de libertad, es no hacer concesiones. En cuanto a la pintura, es una forma de amar, de transmitir los años en el arte. (*Descubrir el Arte*, 2017)

Ruinas y memorias en las ciudades latinoamericanas

El concepto de *ruinas* es una constante en el pensamiento y obra de Benjamin. En la tesis IX el ángel de la historia es el único capaz de divisar los escombros y las ruinas que deja a su paso el imparable avance del progreso. “En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar” (Lowy, 2005, p. 87).

Así, la historia (desde la perspectiva historicista) se le presenta a Benjamin como aquello que se construye por encima de ruinas y cadáveres. Algo que se escribe y transmite como fatalidad y como destino a raíz de una concepción lineal y homogénea del tiempo que deja atrás todo lo que considera insignificante, en un movimiento de destierro y negación que lo reduce a ser solo *ruina*. Sin embargo, las ruinas están allí y son testimonio de un pasado y de una vida anterior que se intenta apagar. La ruina es la huella de una caída, de una interrupción, lo substituido y dejado atrás, aquello que parece no encajar en el presente pero que hace presencia en él. Es lo deteriorado y fragmentado que, sin embargo, alberga restos de un pasado capaz de hacerse cognoscible y memorable.

La ruina abre la posibilidad de recordar pues ella inscribe la experiencia en una materialidad donde aún podemos reconocer lo sucedido. Tal como lo expresara Walter Benjamin, el concepto de “ruinas” enuncia la transitoriedad histórica a través de la desintegración y la decadencia de los pasajes pasados, mientras que por otro lado enuncia en las coordenadas del ahora, su continuidad temporal y espacial. La ruina nos dice dos cosas a la vez: por un lado, no hay retorno, solo disponemos de los fragmentos, los desechos, el polvo y las astillas de una utopía definitivamente rota. Pero, por otro lado, este punto de partida no puede dejarnos atados a la derrota por la amenaza de que el horror se repita, y de allí la invitación a crear desde esta destrucción. (Márquez, 2019, p. 6)

América Latina, desde su proceso de colonización, es un continente construido sobre las ruinas y los cadáveres de los pueblos originarios, ruinas en las que podemos encontrar horizontes de sentido a través del lenguaje mudo de las cosas. El proyecto modernizador del progreso arrasó con nuestras antiguas construcciones y cultura ancestral, sobre estas se levantaron hasta nuestros días los paisajes arquitectónicos coloniales y con ellos toda una forma de vivir y de pensar que se refleja en todos los ámbitos de nuestra existencia. No obstante, sobrevivieron algunos *lugares* cuya presencia evoca aquello que pudo haber sido y que quedó frustrado, por ejemplo, las ruinas de las ciudades mayas, aztecas e incas que sobrevivieron a la invasión, Tikal, Machu Picchu, Chichén Itzá y Tenochtitlán son los *lugares* en los que habita la historia de una barbarie y la memoria de sus víctimas.

¡Qué hermosa era Tenochtitlán, la ciudad capital de los aztecas, cuando llegó a México Cortés! Era como una mañana todo el día, y la ciudad parecía siempre como en feria. Las calles eran de agua unas, y de tierra otras; y las plazas espaciosas y muchas; y los alrededores sembrados de una gran arboleda. (Martí, 1989, pp. 306-307).⁴

Estos lugares guardan la memoria de nuestra catástrofe histórica, las ruinas ofrecen un *lugar* a lo pretérito en un presente que se manifiesta como imparable continuidad

4 “De toda aquella grandeza quedan en el museo unos cuatro vasos de oro, unas piedras como yugo, de obsidiana pulida, y uno que otro anillo labrado. ¡Tenochtitlán no existe! No existe Tulán, la ciudad de la gran feria. No existe Texcoco, el pueblo de los palacios. Los indios de ahora, al pasar por delante de las ruinas, bajan la cabeza, mueven los labios como si dijese algo, y mientras las ruinas no le queden atrás, no se ponen el sombrero. De ese lado de México [...], no quedó después de la Conquista una ciudad entera, ni un templo entero” (Martí, 1989, p. 308).

de la barbarie. Una mirada hacia las ruinas nos permite detener el tiempo y encontrarnos con el pasado.

Las voces contra el olvido: las alabaoras de Bojayá, Colombia

En el corregimiento de Pogue del municipio de Bojayá, departamento del Chocó, Colombia, adquirieron un protagonismo cultural y político las mujeres a las que la tradición oral afro-chocoana denomina las *alabaoras*. Este término proviene del *alabao*, canto tradicional que el pueblo afro-chocoano interpreta en los rituales mortuorios y que es transmitido de generación en generación. En sus inicios la función del alabao era la de cantar a los muertos, despedirlos y acompañarlos en su paso hacia otros mundos. Sin embargo, a raíz del recrudecimiento del conflicto armado colombiano a mediados de la década de 1990 en las riberas del río Atrato, los alabaos se convirtieron en un escenario de resistencia política, denuncia y memoria.

En este contexto, las mujeres cumplen una función fundamental en su labor como acompañantes y líderes de los rituales tradicionales en los que a través del alabao reivindican las memorias del pueblo bojayaceño, denuncian y dan testimonio de la violencia y la injusticia que azotan a los pueblos afrocolombianos, campesinos e indígenas. A partir de la transmisión de la tradición oral estas mujeres han creado nuevos lenguajes políticos y nuevos escenarios para la creación de memoria en los que mediante el canto ritual dan testimonio del sufrimiento y recuerdan a sus víctimas y ancestros. El alabao es una forma de escribir sus historias y transmitir las para que no sean olvidadas, una alternativa a las versiones hegemónicas sobre el pasado.

El 2 de mayo del 2002 fue una de las fechas más dolorosas para el municipio de Bojayá. En una confrontación armada entre la guerrilla de las FARC-EP y grupos paramilitares en las riberas del río Atrato, un cilindro bomba dio lugar a una masacre que dejó como saldo más de 79 muertos, de los cuales 48 eran niños y niñas. Atrapados en la iglesia del pueblo y rogando por auxilio y el cese de los disparos, sin contemplaciones y sin intervención estatal, quedaron en la memoria de los colombianos las imágenes de los cadáveres y las ruinas de aquel lamentable acontecimiento. Quienes sobrevivieron se vieron obligados a desplazarse hacia la ciudad, desconsolados, además, porque no pudieron despedir a sus muertos.

Ante el miedo de nuevas explosiones y la continuidad del cruce de balas, la población debió huir, y este es tal vez uno de los mayores costos, pues aún se evoca con mucho dolor el que los muertos no hayan recibido los rituales debidos. (CNMH, 2010, pp. 100-101)

Ante el irreparable daño colectivo que produjeron la guerra y la ruptura del tejido social las alabaoras de Bojayá asumieron una tarea fundamental en la reparación de la comunidad, en los procesos de duelo y en la construcción de un espacio político para la preservación de la memoria y la exigencia de justicia para sus víctimas. De esta forma, el canto se constituye en un medio para resistir y combatir el miedo, un lugar para recordar a los ancestros caídos, un espacio para liberar el dolor. En estas tierras el dolor es cantado, se recuerda a los muertos y se les acompaña con música para que nunca se pierda el vínculo entre los vivos y los muertos. El canto, además, es un dispositivo útil para el cuidado, “compartir el dolor” es una manera de hacer del duelo individual un duelo colectivo (Toro, Sierra y Villamizar, 2016, p. 1).

En este sentido, el alabao de la tradición oral afro-chocoana es una forma distinta de construir la historia y la memoria de Colombia, el canto se convierte en el *lugar* donde los ausentes hacen presencia, el imperativo aquí es no olvidar a los muertos. El alabao funda un proyecto político de denuncia y memoria, al tiempo que rescata el sentido de la comunidad y la tradición. Así lo afirma una de las alabaoras de Bojayá:

La idea de componer me nace por las cosas, las situaciones que estamos viendo y hemos vivido, pa’ ver si con todos esos cantos, que por la radio, que por la televisión, la gente viene allá en Bellavista está filmando y así, pa’ ver si esos dolores le llegan también allá al presidente. Porque nosotros los campesinos somos los que tenemos que sufrir, somos los que pagamos los platos rotos de los actores armados, porque nosotros no tenemos el arma y nosotros somos a los que nos masacran, desplazan, entonces esas cosas no nos dejan, entonces esos dolores no nos dejan a nosotros. (Oneida Orejuela, comunicación personal, 15 de abril, 2016)

Después de la masacre, mujeres y hombres de la comunidad de Bojayá han querido mantener viva la memoria de sus víctimas y con este propósito han surgido nuevas composiciones de alabaos. De esta forma, cada 2 de mayo las alabaoras levantan sus voces y, en un acto de rememoración y duelo, le cantan a sus muertos.



Figura 3. Alabaoras en Bojayá, Chocó, Colombia

Fuente: Peláez, 28 de agosto, 2017.

*El día 2 de mayo
una pipeta cayó,
¡Ay!, cayó dentro de la iglesia,
el cristo lo mutiló.*

*Esto quedó en el oscuro
de la bala desplotada,
como corría el agua
y era sangre derramada.*

Esto quedó en el oscuro.

(Ereiza Palomeque, 2014; citado en Riaño y Chaparro, 2016)

A manera de conclusión, este diálogo ha propuesto una reflexión crítica, en primer lugar, en torno a cómo se ha venido construyendo la historia de nuestra América desde la perspectiva del vencedor (los invasores), y cómo esta escritura y transmisión de la historia han dado lugar a una cierta legitimación de la violencia sobre las culturas originarias y a un total desconocimiento de nuestras raíces, cultura ancestral y pasado de dominación y barbarie. Esto supone una asimilación resignada de nuestra realidad actual, en la que se ha desvirtuado históricamente la verdad del oprimido y donde también se han impuesto patrones de conducta y conocimiento que desprecian los saberes ancestrales y la tradición de nuestras comunidades. En este sentido, en correspondencia con las lecturas de Dussel y Benjamin, se hace necesaria la reconstrucción del pasado teniendo en cuenta la palabra del que padece la historia, puesto que su verdad es fundamental para la comprensión y transformación de un

presente que se nos ha impuesto como posibilidad única, y en el cual sigue vigente la continuidad de la injusticia social. Esta re-construcción de la historia supone una apertura, es decir, se manifiesta como in-determinada, repleta de nuevas versiones y posibilidades, nuevos caminos y saberes que nos conducen a una re-valorización de lo históricamente invisibilizado. Un reconocimiento y una actitud crítica frente a lo que precisa ser incluido en nuestras prácticas políticas y sociales en general.

Por otro lado, es importante abordar la comprensión del pasado y la construcción de la historia más allá de la escritura y las formalidades del método histórico. Como hemos venido señalando, ante las limitaciones de la historia (historicista) surgen en nuestra América esos *lugares* que se rebelan como alternativa ante las narrativas hegemónicas y que nos han permitido mediante el arte y la educación conocer la realidad del otro, el oprimido y resistente sujeto latinoamericano. La poesía, la literatura, la pintura, el canto y la arquitectura han dado lugar a las memorias negadas por la historia, han dignificado a las víctimas, narran aquello que es ocultado por la historiografía oficial y nos muestran la belleza de la resistencia. Estas invaluable creaciones del sujeto latinoamericano se tornan nuestra herencia y objetos de reflexión, pequeñas irrupciones en el tiempo homogéneo y continuo que nos exigen rememoración y emancipación.

Referencias

- Benjamin, W. (2020) [1928]. *Marcel Brion: Bartolomé De las Casas “Padre de los indios”*. Buenos Aires: Buchwald.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (2010). *Bojayá. La guerra sin límites*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- De las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (J. M. Martínez Torrejón, ed.). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Descubrir el Arte*. (10 de febrero, 2017). Antonio Berni: cronista de lo cotidiano y lo social. Recuperado de <https://www.descubrirelarte.es/2017/02/10/antonio-berni-cronista-de-lo-cotidiano-y-lo-social.html>
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Ciudad de México: Abya-Yala.

- Galeano, E. (1986). *Nascimentos. Memória do fogo I* (E. Nepomuceno, trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Garibay, A. (1994). Siete informantes de Sahagún, *Códice florentino* (libro XII, cap. 20).
- Lowy, M. (2005). *Walter Benjamin, aviso de incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Ocean Press.
- Márquez, F. (2019). *De ruinas y memorias en ciudades latinoamericanas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Marti, J. (1989). *La Edad de Oro*. La Habana: Letras Cubanas.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, 10, 7-28.
- Peláez, I. (28 de agosto, 2017). Canciones por la resistencia: las cantadoras de Pogue, Bojayá, que le cantan a la paz. *El País*. Recuperado de <https://www.elpais.com.co/entretenimiento/cultura/canciones-por-la-resistencia-las-cantadoras-de-pogue-bojaya-que-le-cantan-a-la-paz.html>
- Riaño-Alcalá, P. y Chaparro, R. (2016). *El oficio de cantar memoria. Las musas de Pogue. Grupo de Cantadoras. Pogue, Bojayá. (Chocó-Colombia)*. Bogotá: The University of British Columbia, Centro Nacional de Memoria Histórica, Cocomacia.
- Scholem, G. (1975). *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva.
- Toro, N., Sierra, M. y Villamizar, A. (2017). La política del canto y el poder de las *alabaoras* de Pogue (Bojayá, Chocó). *Estudios Políticos*, 51, 175-195.



Justicia, pluralismo histórico y diferencia cultural*

Fecha de entrega: 27 de junio de 2019

Fecha de evaluación: 28 de enero de 2020

Fecha de aprobación: 14 de febrero de 2020

*Franklin Giovanni Púa Mora***

Resumen

El artículo se propone como un aporte a la discusión sobre las búsquedas de referentes teóricos para afrontar de manera efectiva la diferencia cultural, es decir, como una posibilidad de comprensión-respetuosa en ámbitos de diversidad tales como los países latinoamericanos. Como primera medida, se analiza un caso específico de diversidad jurídica, a saber, el juicio indígena a nativos acusados de un delito grave en noviembre de 2014 en el departamento del Cauca, Colombia. En segundo término, se retoma sucintamente la discusión constitucional colombiana en torno a la jurisdicción indígena, desde los referentes del multiculturalismo y la interculturalidad. Por último, se propone el concepto de “pluralismo histórico” como posibilidad dinamizadora de la discusión.

Palabras clave: pluralismo histórico, multiculturalismo, interculturalidad, pueblo nasa, diferencia cultural.

* Este artículo es resultado del ciclo de formación doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos del Área de Letras y Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Citar como: Púa Mora, F. G. (2020). Justicia, pluralismo histórico y diferencia cultural. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 187-199. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375/5993>

** Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba. Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
Correo electrónico: franklinpua@gmail.com

Justice, Historical Pluralism, and Cultural Difference

Abstract

The article is meant to serve as a contribution to the discussion around the search for theoretical references that allow us to effectively address cultural difference, that is, as a path to respectful understanding and action in areas of diversity such as Latin American countries. First, this article analyses a specific case in which legal diversity became visible, namely, the indigenous trial of several indigenous people accused of a serious crime in November 2014 in the Department of Cauca, Colombia. Then, it briefly reviews the Colombian constitutional debate around indigenous jurisdictions from the perspective of multiculturalism and interculturalism. Finally, it proposes the concept of “historical pluralism” as a possible way to foster further debate.

Keywords: Historical Pluralism, Multiculturalism, Interculturality, Nasa People, Cultural Difference.

Introducción

La discusión sobre las consideraciones teóricas y los efectos que tiene la diversidad cultural en los distintos escenarios constitucionales y de políticas públicas ha privilegiado, en el caso colombiano, el marco de referencia del multiculturalismo. Dicha discusión se ha visto enriquecida de manera reciente por los discursos que asumen la referencia a la interculturalidad, pero requiere propuestas que la complementen y le permitan acercarse a referentes críticos cada vez más complejos.

La concepción y la aplicación de justicia en contextos no occidentales son aspectos problemáticos de la diferencia cultural, que han ocupado la atención de juristas, antropólogos, sociólogos, filósofos, gobernantes del subcontinente y, por supuesto, de las comunidades. En este artículo, producto de un escenario interdisciplinario de reflexión, se propone una ruta que, desde un ejemplo concreto de aplicación de justicia en un sistema jurídico no occidental, permite transitar desde la referencia

multicultural hasta la consideración que la pensadora argentina Rita Segato denomina “pluralismo histórico”.

“Cuarenta, cincuenta, sesenta”

Noviembre de 2014, Floresmiro Noscué, Gobernador del Cabildo de Tacueyó, departamento del Cauca, Colombia, presidió el juicio, cerca de mil nasas pertenecientes a los cabildos de la región y sus autoridades estaban presentes. La expectativa general despertó incluso la curiosidad de las autoridades nacionales quienes participaron como observadores. El Gobernador reconoció con tristeza la gravedad de la situación: “Es duro saber que aquellos que nos matan sean nuestros propios hermanos” (*El Espectador*, 9 de noviembre, 2014). Cinco días antes, cuatro indígenas pertenecientes a un frente de la entonces guerrilla de las FARC intentaban instalar pancartas alusivas al tercer aniversario de la muerte del máximo líder de esa organización radical izquierdista, Alfonso Cano. Dos miembros de la Guardia Indígena, Manuel Tumiñá y Daniel Coicué, desmontaron una de las pancartas, lo que devino en riña y terminó lamentablemente en su asesinato.

En el Artículo 246 de la Constitución Política de Colombia se reconoce la jurisdicción especial indígena dentro de los territorios registrados y con ajuste a sus normas tradicionales, además, se ha desarrollado en el país una jurisprudencia que ha hecho claridad sobre las situaciones específicas de esta legislación. En este contexto legal fue organizado el juicio en el que las comunidades estaban reunidas contra los miembros de su propia comunidad que habían sido reclutados por la guerrilla.

La movilización de la Guardia Indígena y la efectiva colaboración de las comunidades hicieron que los responsables fueran capturados, tanto el autor material, como sus cómplices. Luego de aceptar su responsabilidad y llamados uno por uno, el alguacil preguntaba a la comunidad sobre la pena para los acusados: cuarenta, cincuenta o sesenta años de cárcel. A la postre se decidió que el autor material debía pagar sesenta años de cárcel, los cómplices mayores de edad cuarenta y dos menores de edad fueron condenados a veinte fuetazos (latigazos) y reclusión en un lugar de rehabilitación (*El Espectador*, 9 de noviembre, 2014).

Una vez conocida la noticia, se dio el debate tanto en los escenarios mediáticos como políticos. La justicia indígena había encontrado responsables, fallado e impuesto penas

en un tiempo récord, lo que ocasionó dos tipos de reacciones encontradas. De un lado, el reconocimiento por la efectividad de dicha jurisdicción y, de otro, la actualización de los argumentos en contra de la acción autónoma de la comunidad. Si bien de un lado se habla de una conciencia de comunidad y “buen ejemplo” en lo relacionado con la postura de neutralidad respecto al conflicto armado (Obregón, 10 de noviembre, 2014), de otro, se renovaron argumentos como el del entonces director de la ONU en Colombia, Fabrizio Hochschild, quien declaró preocupación por la posible falta de garantías que se habría producido en el juicio indígena contra los implicados en el hecho luctuoso. Según el funcionario de la ONU:

[...] todas las jurisdicciones en Colombia tienen que respetar los derechos humanos y un derecho fundamental es el referido a un debido proceso. Eso incluye elementos de presunción de inocencia con una audiencia justa frente a un tribunal independiente e imparcial y el derecho a un abogado y a poder apelar la sentencia. (*El Espectador*, 11 de noviembre, 2014)

Los derechos humanos siguen siendo el caballito de batalla predilecto de las posturas homogenizantes, aunque en este caso bien intencionadas, de la visión moderna colonial. Del pronunciamiento de Hochschild es posible interpretar que se puede sospechar de un tribunal conformado por más de mil indígenas nasa, pues no se garantiza su imparcialidad y justicia. Asimismo, la ausencia de un abogado justificó a uno de los juristas más reconocidos del país para calificar el procedimiento como “linchamiento judicial”, mientras algunas voces más manifestaron temor por incentivar sucesos caóticos como el linchamiento de delincuentes que ha ocurrido en ciertas zonas de Perú y Bolivia (*Caracol Radio*, 10 de noviembre, 2014).

Esto muestra cómo el poder institucional moderno colonial asume el doble juego frente a la diferencia cultural, de un lado, hace un reconocimiento constitucional —el de mayor importancia— de las formas de ordenamiento jurídico de las poblaciones originarias. De otro, prende las alarmas frente al imaginario de que las justicias otras puedan verse como más efectivas que la justicia ordinaria, lo que niega la diversidad jurídica que plantea con contundencia Rodolfo Vega, asesor de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC): “Como en Colombia hay 102 pueblos indígenas, hay 102 sistemas jurídicos diferentes, con su propia cosmovisión” (*El Espectador*, 12 de noviembre, 2014).

Adicional curiosidad causó además el hecho de que el máximo comandante de las FARC, en ese momento, se haya pronunciado sobre el juicio en términos bastante semejantes a los de sus contradictores ideológicos, al referirse a la injusticia frente a los procesados, pues ellos estaban “sin las menores garantías para su defensa, ante un juez enardecido de odio contra los reos, y [...] sin derecho a apelación alguna” (*El Tiempo*, 13 de noviembre, 2014). Esto da cuenta de cómo la aplanadora universalizante modernizadora se mueve por encima de las diferencias ideológicas y políticas cuando se trata de juzgar al mundo aldea (Segato, 2011), que aún pervive en medio de feroces circunstancias.

¿Cómo podemos entender la ambivalencia entre reconocimiento y condena en lo que se refiere a la jurisdicción indígena? Usualmente se recurre a la visión constitucional colombiana que tuvo en el proceso de 1991 un foco nodal alrededor de estos temas, vale la pena explorar estos discursos para continuar la discusión.

Lo multi y lo inter

A partir de la Constitución de 1991 se dio un reconocimiento positivo de los pueblos indígenas a nivel legal. El Artículo 1 reconoce la pluralidad y el 7 considera el carácter pluricultural y pluriétnico de Colombia. Principios insospechados en la historia del país. El multiculturalismo en Colombia promueve el reconocimiento legal de las minorías o etnias, por eso, la Constitución reconoce la jurisdicción especial indígena (Art. 246), principalmente en los territorios de las comunidades identificadas como tal. Las propuestas políticas que emergen del multiculturalismo proponen que en Colombia el Estado se transforme gradualmente de monocultural a multicultural.

Charles Taylor y Will Kymlicka permiten entender el giro liberal alrededor de la cultura, posterior a los cuestionamientos históricos de la Segunda Guerra Mundial y el andamiaje crítico que vino con la revaloración del Holocausto. Taylor (1993) subraya la lucha por el reconocimiento y el logro de las identidades en el ámbito de lo simbólico y de las representaciones. Kymlicka (1996), por su parte, enfatiza en la gobernabilidad, los ordenamientos jurídicos, los derechos de las minorías, el reconocimiento legal y la preservación de sus tradiciones, lengua, religión y cultura.

El concepto de reconocimiento es una de las tesis medulares en el multiculturalismo de Taylor. El reconocimiento que se hace de los individuos o de los grupos determina

su identidad o identidades, donde el reconocimiento puede ser “positivo” o falso. A lo largo de los últimos siglos a los pueblos indígenas en Colombia se les ha aplicado, más que un falso reconocimiento, una política de negación y asimilación, al catalogarlos de “salvajes”, “incivilizados” y considerar sus culturas como inferiores. En etapas más recientes, un estereotipo que pretende fijarse alrededor de las culturas ancestrales tiene que ver con la expresión “obstáculo para el desarrollo”, que se emplaza mediáticamente replicando en especial posturas gremiales defendidas en los aparatos estatales.

Kymlicka considera que una de las formas de evitar la discriminación de las minorías es por medio de medidas legales como: la autonomía territorial, la representación en instituciones centrales, los derechos lingüísticos que disminuyen las desventajas y desigualdades frente a la cultura mayoritaria. La Constitución de 1991 reconoció la autonomía territorial en los artículos 286, 329 y 330; la representación en instituciones centrales en los artículos 171 y 176; y los derechos lingüísticos en el Artículo 10. El problema del reconocimiento multicultural en Colombia carga con el lastre del pasado colonial y la etapa republicana hasta 1991. La incorporación de los pueblos indígenas dentro del imperio español y posteriormente dentro de la república colombiana fue resultado del proceso de invasión y genocidio que se inició en 1492. Es decir, los pueblos indígenas fueron integrados de forma involuntaria por medio de la fuerza. El Estado colombiano se reconoció, desde el inicio de la república, como una sola nación blanca y no reconoció la existencia de otras naciones que coexistían en el mismo territorio como los pueblos indígenas, los afrodescendientes y los raizales. Dicha situación cambió con la Constitución de 1991 donde se reconoció la presencia de diversas culturas y etnias en el Estado colombiano.

La propuesta de multiculturalismo proveniente de Kymlicka (1996) guarda bastantes afinidades con el reconocimiento de los pueblos indígenas que se realizó en la Constitución de 1991. En efecto, las dos propuestas de reconocimiento se desarrollan en los ámbitos legal y jurídico del Estado para garantizar los derechos de las minorías o de etnias.

La Constitución de 1991 reconoce la pluralidad de Colombia, es decir, la coexistencia de varias etnias. El reconocimiento constitucional coadyuva a que en el país se reconozcan múltiples identidades y se comience a construir el imaginario de diversas naciones. Sin embargo, el reconocimiento legal es un punto de partida y no de llegada.

En Colombia se necesita un cambio que permita consolidar instituciones oficiales multiculturales.

El investigador Daniel Bonilla pone de presente la tensión fundamental que, en medio del avance constitucional de 1991, se da en torno al reconocimiento multicultural de la diferencia: “en el núcleo de la Constitución de 1991 existe una tensión entre unidad y diversidad cultural que ha generado obstáculos para el adecuado desarrollo jurídico y para la adecuada aplicación de los derechos concedidos a las minorías culturales” (Bonilla, 2006, p. 31). No se puede olvidar además la pretensión de unidad que está en el centro de la configuración de los estados modernos. De otra parte, Bonilla reconoce que los esfuerzos teóricos de los filósofos multiculturalistas “se limitan a reconocer comunidades liberales culturalmente diversas” (2006, p. 35), como referencia a realidades reconocibles en América del Norte o Europa y no en las complejas diversidades latinoamericanas.

Ahora bien, vale la pena ver cómo distintos ámbitos de enunciación manifiestan de manera reciente la necesidad de trocar el ideal multiculturalista por la referencia pretendidamente más profunda de lo intercultural. En un afán de superar lo que sería la “sin salida” del multiculturalismo en el sentido de una asimilación mucho más velada que las visiones invisibilizadoras sobre las que se construyeron los proyectos de nación.

A partir de una visión teórica de la interculturalidad se puede apreciar, siguiendo al filósofo cubano radicado en Alemania Raúl Fornet-Betancourt, que:

En este contexto conviene señalar [...] que por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas [...] sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para [...] y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolos en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo. (Fornet-Betancourt, 2004, pp. 14-15)

La interculturalidad entonces pretende romper la centralidad del factor hegemónico y privilegiar la relación entre las diferencias, lo que resultaría bastante apropiado como marco de referencia de alternativas al “sospechoso” esquema multiculturalista. No obstante, cabe la pregunta por los alcances de dicha elaboración teórica cuando se traslada del principio teórico a la realidad constitucional de un país.

Bolivia y Ecuador son pioneros del Sur en la generación de condiciones constitucionales en términos de plurinacionalidad e interculturalidad. La apuesta llevada a los términos constitucionales presenta un panorama inédito que merece la pena conocer. Según el académico kichwa Ariruma Kowii (comunicación personal, 11 de noviembre, 2014), el reconocimiento que se hace en la constitución ecuatoriana de interculturalidad y plurinacionalidad es un proyecto inconcluso que aún preserva demasiados esquemas coloniales. Aspectos como el sistema de educación intercultural bilingüe no se han desarrollado y falta mucho por hacer en lo relacionado con la adaptación de las estructuras institucionales a los idiomas oficiales kichwa y shuar.

A diferencia de la situación en Colombia, en estos países andinos la experiencia de reivindicación ha llevado a realizar balances en términos de las posibilidades reales de lo intercultural (y lo decolonial) como referentes concretos de transformación en una especie de nuevo constitucionalismo latinoamericano. Es interesante ver cómo se llega a un examen crítico del uso de la interculturalidad, en el que se encuentra una posibilidad en la distinción que propone el pensador peruano Fidel Tubino de una “interculturalidad crítica” (2005). Dicha distinción también es realizada por Catherine Walsh (2012) y Jorge Viaña *et al.* (2009).

¿Acaso la ausencia de una visión intercultural es la que no permite una comprensión-acción de las particularidades de la jurisdicción indígena, de manera que se respete la autonomía de un pueblo como el nasa a la hora de ejercer su idea de justicia?

El pluralismo histórico

En los mundos posibles (Sánchez, s. f., p. 10) de la diferencia cultural se precisa contar con herramientas teóricas sólidas que permitan discutir la visión homogenizadora que pretende la uniformidad, y que, en últimas, genera violencia. Así, el cuestionamiento por la apertura multiculturalista permite la interpelación de lo intercultural como perspectiva.

En la visión de Segato (2011), las experiencias límites de la diferencia muestran la ineficacia del argumento del relativismo cultural a la hora de plantear una postura robusta frente a la defensa de las posibilidades de la diferencia. La acusación de violación del debido proceso o de procedimiento absurdo y arbitrario, o de linchamiento jurídico, que se hizo de la utilización de la justicia ancestral nasa en el juzgamiento de los militantes de la otrora guerrilla de las FARC, poco podría defenderse si simplemente se apelara a la cultura como explicación última y se invocara la diferencia cultural como una especie de petición de principio.

Resulta interesante del planteamiento de la profesora Segato (2011, p. 7) la posibilidad de retomar el concepto de pueblo como el proyecto de ser de una historia. Lo que desembarazaría, de un lado, la ambigüedad riesgosa que se tiene frente a las distintas acepciones del término “cultura” y, de otro, del caminar al borde del abismo esencialista de la referencia relativista.

Así, se propondrían elementos de lo que podría ser una retórica novedosa y articulada con las visiones de largo aliento de las usualmente llamadas culturas ancestrales, aspecto valioso si se tiene en cuenta que el tiempo de la nación no es el tiempo de la ancestralidad (Rufer, 2010), que los entrecruces entre futuro, presente y pasado no corresponden a la discursividad del proyecto de construcción nacional, en donde lo ancestral se niega o se relega a la instancia de museo o folclor. La Modernidad atrapó dentro de la consideración lineal del tiempo su proyecto de construcción de sentido, la lógica de la consolidación de la nación siguió este referente, por ello las formas de constitución de la realidad a través de lo ancestral quedan por fuera de la construcción gloriosa de los relatos de la colonialidad.

El carácter lineal de la temporalidad occidental, hipotética secularización de la estructura religiosa salvífica, esto es, del pasado glorioso y perdido en el presente de dificultades que se encomienda a la finalidad salvadora de la redención, prescribe una relación que, al ser asumida por las formas de constitución de lo nacional, invisibilizan otras formas de comprensión de lo temporal. Todo se acomoda a un pasado que, gracias a la teleología del progreso, se comprende como indeseable, lleno de defectos, antes del verdadero tiempo de la Modernidad; se asume como premoderno, mítico, animista, en concreto, no funcional a la visión moderna y de construcción de la nación.

Ahora bien, la retórica posible para el tratamiento de la diversidad, desafío constante frente a la existencia fáctica de culturas que retan la comprensión moderna colonial de la realidad debería tener en el multiculturalismo un referente central, no obstante, como lo recuerda Bonilla, las visiones filosóficas del multiculturalismo, más centradas en realidades del llamado primer mundo, podrían no ser suficientes para justificar tanto una propuesta filosófica como una acción constitucional adecuadas con miras a comprender y resolver las tensiones que generan los conflictos constantes entre los gobiernos centrales y los llamados grupos minoritarios (Bonilla, 2006, p. 32).

Uno de los rasgos usuales en la producción teórica multiculturalista es que equipara de manera más o menos generalizada la cultura diferente y la minoritaria (Barabas, 2014), lo que establece el punto de vista moderno occidental como el referente fundamental de la problemática que puede generar la diversidad en múltiples escenarios. En su necesidad de rechazar las concepciones absolutas de lo cultural o de predominio exclusivo de los derechos individuales, al estilo del liberalismo, se abre la puerta a la consideración del relativismo como una posibilidad de comprensión que permita la convivencia nacional de factores diversos de identidad cultural, sea en términos de Estados multinacionales (dos o más naciones o culturas) o Estados poliétnicos (migración de diversas naciones) (Kymlicka, 1996, p. 36). Se podría asumir que la consideración relativista constituye una alternativa de comprensión multiculturalista.

El argumento relativista debe ceder lugar al argumento histórico, de la historia propia, y de lo que he propuesto llamar pluralismo histórico, que no es otra cosa que una variante no culturalista del relativismo, solo que inmune a la tendencia fundamentalista inherente en todo culturalismo. (Segato, 2011, p. 8)

Al menos dos virtudes presenta la consideración del pluralismo histórico, la primera es recuperar el legado como referente, la visión de proyecto colectivo que se enmarca dentro de un paisaje que vincula temporalidad. La segunda es la dinámica deliberativa que precisa una visión no estática del pueblo diferenciado ante la aplanadora moderna colonial.

Las alteridades históricas se pueden constituir como una alternativa a las configuraciones identitarias del reconocimiento multicultural, se forman alrededor de las historias nacionales y pueden ser comprendidas como esos otros “resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente

en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los Estados nacionales” (Segato, 2007, p. 62).

Cuando el Gobernador del Cabildo en el juicio mencionado preguntaba a su comunidad sobre la pena para los transgresores, más que un número lo que denota la respuesta es la voz de una dinámica colectiva que no está exenta de entrecruces con la visión dominante, pues justamente las penas de la justicia ordinaria para el delito de asesinato se aproximan a las determinadas en el juicio nasa.

Además, cuando se diferencia el castigo para los cómplices y los menores de edad implicados, surge la fuerza de la comunidad en la expresión del colectivo como energía que brota en el complejo pasado-futuro de la cosmovisión propia. La no sumisión de los nasa frente a la insurgencia armada, pero tampoco frente a las fuerzas estatales, como lo han demostrado en distintas ocasiones, es la afirmación del proyecto dinámico de un pueblo que sabe aprovechar las herramientas que le da una jurisdicción especial patentada por el Estado-nación, pero que sirve a sus objetivos de pervivencia en medio de un conflicto permanente. Es el más allá del hecho multicultural, de la suma y resta de los derechos colectivos y la trama de los reconocimientos institucionales. Siguiendo a los filósofos del multiculturalismo, se trata del pliegue en el que se juega la vida y la pervivencia de un sujeto que es colectivo y que también se encuentra “sujeto” al devenir de la historia.

Para seguir discutiendo

Más que una puntada final, quisiera referir un aspecto que encuentro como posibilidad de continuidad en la discusión sobre el tratamiento efectivo de la diferencia cultural en medio de la comprensión-acción que considero debe ser el propósito de la temática en cuestión. Recordando el planteamiento de Fornet-Betancourt, lo intercultural más que una escuela de pensamiento debe ser una actitud, una posibilidad de constitución de lo propio a través del necesario lente de lo “otro”, una reubicación y un reaprendizaje constantes.

De otra parte, cuando se retoman los cuestionamientos a los que se refiere la interculturalidad crítica, más allá de las recientes experiencias en la zona andina vistas en un sentido más institucional, también allí se da la posibilidad de asumir ese pluralismo como una posibilidad, incluso con potencialidades mayores que las posturas

exclusivamente teóricas, gracias a las experiencias que dejó el inicio del siglo XXI en medio de las propuestas progresistas, enunciadas en varios de los proyectos políticos que caracterizaron ese momento histórico. ¿Se encuentran muy lejanas dichas pretensiones de la necesaria revaloración del pluralismo histórico como alternativa para el tratamiento de la diferencia cultural?

Referencias

- Agencia EFE. (11 de noviembre, 2014). ONU duda que juicio indígena a miembros de Farc haya cumplido con garantías. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/onu-duda-juicio-indigena-miembros-de-farc-haya-cumplido-articulo-526997>
- Barabas, A. M. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. *Configurações*, 14. Recuperado de <http://journals.openedition.org/configuracoes/2219>
- Bolaños, E. A. (9 de noviembre, 2014). Indígenas imparten justicia. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/indigenas-imparten-justicia-articulo-526731>
- Bonilla Maldonado, D. (2006). *La constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Caracol Radio*. (10 de noviembre, 2014). El juicio de indígenas del Cauca, un linchamiento judicial: Bejarano. *Hora 20*. Recuperado de <http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/el-juicio-de-indigenas-del-cauca-un-linchamiento-judicial-bejarano/20141110/nota/2501791.aspx>
- El Espectador*. (9 de noviembre, 2014). Condenan a 60 años de cárcel a responsable del crimen de dos indígenas en Cauca. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/condenan-60-anos-de-carcel-responsable-del-crimen-de-do-articulo-526677>
- El Espectador*. (12 de noviembre, 2014). Juicio a guerrilleros en Cauca enciende debate sobre autonomía indígena. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/juicio-guerrilleros-cauca-enciende-debate-sobre-autonom-articulo-527233>
- El Tiempo*. (13 de noviembre, 2014). Timochenko tilda de “absurda” condena indígena contra guerrilleros. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/timochenko-rechaza-juicio-indigena-a-guerrilleros/14831376>

- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Obregón, C. (10 de noviembre, 2014). El ejemplo indígena del Cauca. *Caracol Radio*. Recuperado de https://caracol.com.co/radio/2014/11/10/blogs/1415612700_500992.html
- Rufer, M. (2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, 14(28), 11-31.
- Sánchez Botero, E. (s. f.). Mucho derecho y poca antropología: el impacto negativo en sociedades étnicas del derecho globalizado. Material de clase: Género y raza. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Documento inédito.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. L. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Godot.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Tubino, F. (2005). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. Encuentro Continental de Educadores Agustinos, 24 al 28 de enero, Lima. Recuperado de <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>
- Viaña, J. et al. (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala.



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 de artículos.

Los trabajos deben enviarse a la coordinación editorial (correo electrónico: cesarponguta@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, PhD, Magister), rango académico

(profesor, titular, asociado, asistente, estudiante;) y la institución, país de residencia y dirección electrónica de contacto.

Título: 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 a inglés y portugués.

Palabras clave: cinco a diez palabras o frases cortas, esenciales para enlazar búsquedas de revisiones bibliográficas, con su respectiva traducción a 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 recursos incluidos en el artículo deben mencionarse en el texto y enumerarse según su orden de 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 de uso de imagen 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 al.* 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 al.* (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 al.* 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. Estas 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 incluyen 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.^a 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.^a 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 *Enciclopedia 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.
- Replies, 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 santería. 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>