

CUADERNOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

ISSN 0120-8462 | ISSN online 2500-5375
vol. 42 n.º 124 | enero-junio de 2021



CUADERNOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

ISSN impreso: 0120-8462 - ISSN online: 2500-5375

Universidad Santo Tomás

Facultad de Derecho

Vol. 42, n.º 124

enero-junio del 2021



ISSN: 0120-8462

ISSN electrónico: 2500-5375

DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375>

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

2021

Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA

Sede Principal, Edificio Luis J. Torres

Cra. 9 # 51-11, sótano 1

Teléfono: (+57) (1) 587 8797, ext. 2991

<http://ediciones.usta.edu.co>

<http://www.usta.edu.co>

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

editorial@usantotomas.edu.co

Bogotá, D. C., Colombia

2021

Hecho el depósito que establece la ley.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

Consejo Editorial Particular

Fray José Gabriel Mesa Angulo, O. P.

Rector General

Fray Eduardo González Gil, O. P.

Vicerrector Académico General

Fray Wilson Fernando MENDOZA RIVERA, O.P.

Vicerrector Administrativo y Financiero General

Padre Javier Antonio Castellanos, O. P.

Decano de la División de Educación Abierta y a Distancia

Olga Lucía Ostos Ortiz, Ph. D. (c)

Directora de la Dirección Nacional de Investigación e Innovación

Esteban Giraldo González

Director de Ediciones USTA

María del Pilar Florián Escobar

Directora Técnica del CRAI

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.

Juan Carlos Moreno Ortiz, Ph. D.

Editor

Robinson Andrés Rodríguez Estupiñán

Gestor editorial

Comité editorial

Porfirio Cardona, Ph. D.

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana

ISSN: 0120-8462 | e-ISSN: 2500-5375 | DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375>

Vol. 42 N.º 124 | enero-junio de 2021

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

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

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

Damián Pachón, Ph.D.
Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga

Comité científico

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

Javier Kasahara
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Jacob Buganza, Ph. D.
Universidad Veracruzana, Xalapa

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

Asistentes de edición

Gloria E. Martínez García

Jeison Alfredo Beltrán Garzón

Pares evaluadores del n.º 124

William Rojas Cordero,
Universidad San Buenaventura, Bogotá

Óscar Cabeza

Universidad de Pamplona, Pamplona

Jacinto Gelves

Universidad de Pamplona, Pamplona

Juan Camilo Hernández

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá

Guillermo Meza Salcedo

Universidad Minuto de Dios, Bogotá

Myriam Jiménez Quenguan

Universidad Santo Tomás, Bogotá

Wilmar Peña

Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá

Ana Isabel Durán

Universidad El Bosque, Bogotá

Javier Collado Ruano

Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Guillermo Freydell

Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá

Angélica María Rodríguez

Universidad Autónoma de Manizales, Manizales

Santiago Castro Gómez

Universidad Javeriana, Bogotá

Sergio Néstor Osorio García

Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá

Damian Pachón

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga

Israel Arturo Orrego

Universidad Libre de Colombia, Bogotá

Jorge Maldonado

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga

Cuidado editorial

Nicolás Sepúlveda

Corrección de estilo en español

Julieta Covo Méndez

Traducción de metadatos a inglés

Óscar A. Chacón Gómez

Coordinador editorial de revistas de Ediciones USTA

Página web: <http://revistas.usta.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

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 (Redib), 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 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.

Contenido

Editorial

Editorial

Juan Carlos Moreno Ortiz, Ph. D.

Historia de las ideas filosóficas: un método del filosofar latinoamericano

History of philosophical ideas: a method of Latin American philosophizing

Nicolás Tamayo Leal

Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel

To decolonize is not to demodernize: a critical dialogue between S. Castro-Gómez and E. Dussel.

Diego Fernando Camelo Perdomo

Faría, la educación colombiana y nortesantandereana

Faría, Colombian and Nortesantanderean education

Campo Elías Flórez Pabón

Arendt: totalitarismo e ideología

Arendt: totalitarianism and ideology

Jacinto H. Calderón González

El coraje de la verdad en el último Michel Foucault: su "otro modo" y su "vida otra" (1981-1984)

The courage of truth in the last Michel Foucault: his "other mode" and his "other life" (1981-1984)

Santiago Borda-Malo Echeverri

El hegelianismo y Kierkegaard

Hegelianism and Kierkegaard

Gabriel Leiva Rubio

Lo familiar y lo femenino en la narrativa de Samanta Schweblin

The familiar and the feminine in Samanta Schweblin's narrative.

Ninfa Stella Cárdenas Sánchez

Jorge Iván Parra Londoño

La virgen de los sicarios: conciencia colectiva y sujeto no consciente

Our Lady of the Assassins: collective consciousness and non-conscious individual

Vladimir Sánchez Riaño

Lucero Tonkinson

Emociones como juicios de valor en las tramas de los planes de vida de jóvenes universitarios

Emotions as value judgments in the plots of young university students' life plans.

María Elvia Domínguez Blanco

Hacia un paradigma de la sostenibilidad para la bioética de V. R. Potter: entre el desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la racionalidad ambiental

Towards a sustainability paradigm for V.R. Potter's bioethics: between sustainable development, eco-development and environmental rationality

María Daniela Parra Bernal

Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía, 1919-1929. Wolfram Eilenberger

José Luis López Latorre

Frankenstein del neoliberalismo: libertad autoritaria en las "democracias" del siglo XXI

Wendy Brown, autora

Juan David Almeyda Sarmiento, traductor

Editorial

*Juan Carlos Moreno Ortiz, Ph. D.**



El presente número de la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* contiene diez contribuciones variadas, relacionadas con el enfoque específico de la revista, orientado al desarrollo de la filosofía latinoamericana, y los aportes de otros ejes temáticos como la filosofía universal, las letras y los diálogos entre la filosofía y otras ciencias.

En los últimos cinco años, el 60 % de los textos publicados en la revista han correspondido a temáticas relacionadas con la filosofía latinoamericana, pero la revista también ha tenido un enfoque abierto y plural, y ha incluido otras temáticas. A través de la coherencia con su enfoque temático, sostenido durante cuarenta y un años, y gracias a la apertura de otros ejes temáticos, la revista ha fortalecido su reconocimiento y su impacto en América Latina. En los últimos cinco años, el índice de citación de los artículos de la revista, analizado por Google Scholar (H5), ha tenido un incremento del 53.3 %, y la revista se encuentra, en este momento, en el cuartil 2, entre las revistas de humanidades en Colombia. Ello le ha permitido su indexación en Publindex, el índice del Ministerio de Ciencia y Tecnología de Colombia, y sostener la indexación en otros importantes índices.

Los tres primeros artículos del presente número realizan contribuciones relacionadas con el enfoque central de la revista. Concretamente, el

* Universidad Santo Tomás. Editor de *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Correo electrónico: cuadernosdefilosofiausta@usantotomas.edu.co

primero aborda el debate sobre lo colonial y lo moderno entre dos importantes filósofos latinoamericanos actuales, el segundo discute el tema de la historia de las ideas, y el tercero valora la obra del pensador colombiano José Rafael Faría, fundador de la Universidad de Pamplona. Los tres siguientes artículos se concentran en los análisis de las obras de Hannah Arendt, Foucault, Hegel y Kierkegaard. Los dos textos que siguen analizan las obras literarias de dos autores latinoamericanos: Samanta Schweblin y Fernando Vallejo. Y los dos últimos textos trabajan dos temas variados, el primero, el estudio de las emociones en el contexto educativo universitario, y el segundo, el tema de la sostenibilidad desde una perspectiva bioética.

El primer artículo, de Nicolás Tamayo, titulado “Historia de las ideas filosóficas: un método del filosofar latinoamericano”, es un buen estado del arte y un análisis de la conformación y del sentido del método de la historia de las ideas, fundamental para el desarrollo de la filosofía en América Latina. Entiende la historia de las ideas como el tipo de reflexión que indaga acerca de la función y el valor de las ideas y su inserción y función social, o como el tipo de historia que exige reconstruir críticamente el contexto social y político de producción de las ideas y de su influencia. El texto muestra también algunas críticas realizadas a este método por algunos filósofos colombianos.

El segundo texto, de Diego Fernando Camelo Perdomo y titulado “Descolonizar no es lo mismo que desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel”, presenta la controversia sostenida entre estos dos importantes autores de la filosofía latinoamericana, en torno al problema de la modernidad y la colonialidad a partir de tres claves analíticas, a saber, la posmodernidad, la modernidad y la descolonización. La controversia se desarrolló directamente en el año 2015, en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, en el marco del XVI Congreso

Internacional de Filosofía Latinoamericana, y se continuó en algunas publicaciones de los dos autores.

El tercer texto, de Campo Elías Flórez Pabón se titula “Faría, la educación colombiana y nortesantandereana”, es el segundo texto publicado en esta revista por el mismo autor sobre el pensador José Rafael Faría Bermúdez, fundador de la Universidad de Pamplona, en Colombia. En el texto se presenta el pensamiento del autor sobre la educación, específicamente sobre su sentido y sus fines, así como sobre su propuesta de pedagogía del amor y sus análisis de la labor docente.

El cuarto texto, de Jacinto Carderon, se titula “Arendt: totalitarismo e ideología”, es una reflexión sobre el libro *Los orígenes del Totalitarismo* de Hannah Arendt, muy relevante para comprender este tipo de expresión política en el mundo actual. Especialmente, indaga, a partir de los planteamientos filosóficos de la autora, sobre la lógica y las consecuencias del totalitarismo en el ámbito de la libertad y del modo de vida de los sujetos.

El quinto texto, de Santiago Borda-Malo y titulado “El coraje de la verdad en el último Michel Foucault: su ‘otro modo’ y su ‘vida otra’ (1981-1984)”, presenta los resultados de la investigación doctoral del autor titulada *La parresía como heterotopía en el último Foucault: otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*, sustentada en el año 2018. Específicamente, analiza el itinerario de la obra del último Foucault (1981-1984) como una genealogía de la parresía, explicitada como “El coraje de la verdad” o veridicción, o como un arte integral de vivir a partir del cuidado de sí.

El siguiente artículo, de Gabriel Leyva Rubio y titulado “El hegelianismo y Kierkegaard”, busca comprender la relación del hegelianismo y Kierkegaard en el contexto intelectual de Dinamarca durante la primera

mitad del siglo XIX. Específicamente, trata de entender qué tipo de relación mantiene Søren Kierkegaard con el hegelianismo al analizar la apropiación del hegelianismo en los círculos intelectuales de Copenhague.

Los dos siguientes textos realizan interpretaciones de autores y obras de la literatura latinoamericana. El texto de Ninfa Stella Cárdenas Sánchez y Jorge Iván Parra Londoño, titulado “Lo familiar y lo femenino en la narrativa de Samanta Schweblin”, interpreta la narrativa de la autora argentina en los textos *Distancia de rescate* y *Pájaros en la boca*. Estudia fundamentalmente el ámbito familiar construido en la narrativa desde una perspectiva femenina. Los textos de esta autora pueden considerarse parte del “nuevo canon” de la literatura feminista latinoamericana.

Y el texto de Vladimir Sánchez Riaño, titulado “*La virgen de los sicarios*: conciencia colectiva y sujeto no consciente”, analiza la novela colombiana *La virgen de los sicarios* de Fernando Vallejo. Específicamente, propone una interpretación de la novela desde una perspectiva sociocrítica, para aproximarse al fenómeno del sicariato en Colombia y comprender la relación entre literatura, historia y sociedad.

Las últimas dos contribuciones abordan temas variados y tienen en común mostrar los resultados investigativos realizados por las autoras, en los que se establece un debate teórico que articula los aportes de varias disciplinas. El texto de María Elvia Domínguez Blanco, titulado “Emociones como juicios de valor en tramas de planes de vida de jóvenes universitarios”, presenta los resultados de la investigación de la autora sobre la vida emocional de los jóvenes universitarios, a través del análisis de una muestra representativa de sus planes de vida, en un contexto educativo, y utiliza elementos interpretativos de la hermenéutica narrativa.

Y el último texto de María Daniela Parra Bernal, titulado “Hacia un paradigma de la sostenibilidad para la bioética de V.R. Potter: entre el

desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la racionalidad ambiental”, propone ampliar y complementar la perspectiva bioética global de V. R. Potter, uno de los dos padres fundadores de la bioética, con los aportes teóricos que ofrecen los estudios sobre la sostenibilidad. Este planteamiento, producto de su investigación doctoral, es una relevante contribución a la fundamentación de la bioética global.

El número incluye también la traducción de un artículo de la profesora Wendy Brown, de la Universidad de California, publicado en el año 2017 por la revista *Critical Times*. El título del texto, traducido por Juan David Almeyda Sarmiento, es el siguiente: “Frankenstein del neoliberalismo: libertad autoritaria en las ‘democracias’ del siglo XXI”. El artículo es una reflexión política muy relevante hoy para tratar de comprender los posibles factores y circunstancias asociadas con el neoliberalismo, que justifican la popularidad de Donald Trump, y que han afectado la política no solo de Estados Unidos, sino del mundo.

Finalmente, se incluye la reseña del texto: Wolfram Eilenberger. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía, 1919-1929*, realizada por José Luis López Latorre. Este texto es una buena aproximación a algunos aspectos biográficos de Benjamin, Cassirer, Heidegger y Wittgenstein, alrededor del famoso encuentro en Davos de 1929.

Editorial

*Juan Carlos Moreno Ortiz, Ph. D.**



This issue of the journal *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* comprises ten varied contributions, related to the specific focus of the journal, oriented to the development of Latin American philosophy, and the contributions of other central themes such as universal philosophy, literature and dialogues between philosophy and other sciences.

In the last five years, 60% of the articles published in the journal have corresponded to topics related to Latin American philosophy, but the journal has also had an open and plural approach, and has included other topics. Through the coherence with its thematic focus, sustained for forty-one years, and thanks to the opening of other central themes, the journal has strengthened its recognition and impact in Latin America. In the last five years, the citation index of the journal's articles, analyzed by Google Scholar (H5), has increased by 53.3%, and the journal is, currently, in quartile 2, among humanities journals in Colombia. This has allowed it to be indexed in Publindex, the index of the Colombian Ministry of Science and Technology, and to maintain its indexing in other important indexes.

The first three articles in this issue make contributions related to the central focus of the journal. Specifically, the first one addresses the debate on the colonial and the modern between two important current Latin American philosophers, the second one discusses the history of ideas, and

* Universidad Santo Tomás. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* Editor. Email: cuadernosdefilosofiausta@usantotomas.edu.co

the third one values the work of the Colombian thinker José Rafael Faría, founder of the Universidad de Pamplona. The next three papers focus on the analysis of the works of Hannah Arendt, Foucault, Hegel and Kierkegaard. The following two texts analyze the literary works of two Latin American authors: Samanta Schweblin and Fernando Vallejo. And the last two work on two varied topics, the first, the study of emotions in the university educational context, and the second one, the topic of sustainability from a bioethical perspective.

The first article, by Nicolás Tamayo, titled “History of philosophical ideas: a method of Latin American philosophizing”, is a good state of the art and an analysis of the formation and meaning of the method of the history of ideas, essential for the development of philosophy in Latin America. It understands the history of ideas as the type of reflection that inquires about the function and value of ideas and their social insertion and function, or as the type of history that demands a critical reconstruction of the social and political context of the production of ideas and their influence. The paper also shows some criticisms made to this method by some Colombian philosophers.

The second text, by Diego Fernando Camelo Perdomo and entitled “To decolonize is not to demodernize: a critical dialogue between S. Castro-Gómez and E. Dussel”, presents the controversy sustained between these two important authors of Latin American philosophy, around the problem of modernity and coloniality from three analytical keys, namely, postmodernity, modernity and decolonization. The controversy was developed directly in 2015, at the Universidad Santo Tomás in Bogotá, in the framework of the XVI International Congress of Latin American Philosophy, and continued in some publications of the two authors.

The third paper, by Campo Elías Flórez Pabón, titled “Faría, Colombian and Nortesantanderean education”, is the second text published in this

journal by the same author on the thinker José Rafael Faría Bermúdez, founder of the Universidad de Pamplona, in Colombia. The article presents the author's thoughts on education, specifically on its meaning and purposes, as well as his proposal for a pedagogy of love and his analysis of the teaching profession.

The fourth article, by Jacinto Carderon, entitled “Arendt: totalitarianism and ideology”, is a reflection on the book *The Origins of Totalitarianism* by Hannah Arendt, very relevant to understand this type of political expression in today's world. In particular, it explores, based on the philosophical approaches of the author, the logic and consequences of totalitarianism in the field of freedom and the way of life of the individuals.

The fifth paper, by Santiago Borda-Malo and called “The courage of truth in the last Michel Foucault: his 'other mode' and his 'other life' (1981-1984)”, presents the results of the author's doctoral research entitled *Parrhesia as heterotopia in the last Foucault: another critical and specific mode of being, (un)thinking, saying and living*, defended in 2018. Specifically, it analyzes the itinerary of the work of the last Foucault (1981-1984) as a genealogy of parrhesia, made explicit as “The courage of truth” or veridiction, or as an integral art of living from the care of oneself.

The following article, by Gabriel Leyva Rubio, “Hegelianism and Kierkegaard,” seeks to understand the relationship of Hegelianism and Kierkegaard in the intellectual context of Denmark during the first half of the nineteenth century. Specifically, it seeks to understand what kind of relationship Søren Kierkegaard maintains with Hegelianism by analyzing the appropriation of Hegelianism in Copenhagen intellectual circles.

The next two articles make interpretations of authors and works of Latin American literature. The paper by Ninfa Stella Cárdenas Sánchez and Jorge Iván Parra Londoño, entitled “The familiar and the feminine in

Samanta Schweblin's narrative", interprets the narrative of the Argentine author in the books *Fever Dream* and *Mouthful of Birds*. It fundamentally studies the family sphere built in the narrative from a feminine perspective. The papers of this author can be considered part of the "new canon" of Latin American feminist literature.

And the paper by Vladimir Sánchez Riaño, called "*Our Lady of the Assassins*: collective consciousness and non-conscious individual", analyzes the Colombian novel *Our Lady of the Assassins* by Fernando Vallejo. Specifically, it proposes an interpretation of the novel from a socio-critical perspective, to approach the phenomenon of murder-for-hire in Colombia and understand the relationship between literature, history and society.

The last two contributions address varied topics and have in common to show the research results carried out by the authors, in which a theoretical debate that articulates the contributions of several disciplines is established. The article by María Elvia Domínguez Blanco, entitled "Emotions as value judgments in the plots of young university students' life plans", presents the results of the author's research on the emotional life of young university students, through the analysis of a representative sample of their life plans, in an educational context, and uses interpretative elements of narrative hermeneutics.

And the last paper by María Daniela Parra Bernal, called "Towards a sustainability paradigm for V.R. Potter's bioethics: between sustainable development, eco-development and environmental rationality", proposes to broaden and complement the global bioethical perspective of V. R. Potter, one of the two founding fathers of bioethics, with the theoretical contributions offered by sustainability studies. This approach, resulting from her doctoral research, is a relevant contribution to the foundations of global bioethics.

The issue also includes the translation of an article by Professor Wendy Brown, from the University of California, published in 2017 by the journal *Critical Times*. The title of the paper, translated by Juan David Almeyda Sarmiento, is as follows: “Frankenstein of neoliberalism: authoritarian freedom in the ‘democracies’ of the twenty-first century”. The article is a very relevant political reflection today to try to understand the possible factors and circumstances associated with neoliberalism, which justify the popularity of Donald Trump, and which have affected politics not only in the United States, but in the world.

Finally, a review of the book: Wolfram Eilenberger. *Time of Magicians. The great decade of philosophy, 1919-1929*, by José Luis López Latorre, is included. This article is a good approach to some biographical aspects of Benjamin, Cassirer, Heidegger and Wittgenstein, around the famous meeting in Davos in 1929.

Historia de las ideas filosóficas: un método del filosofar latinoamericano*

[Artículos]

Nicolás Tamayo Leal**

Fecha de entrega: 28 de mayo de 2020

Fecha de evaluación: 20 de septiembre de 2020

Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2020

Citar como:

Tamayo, N. (2021). Historia de las ideas filosóficas: un método del filosofar latinoamericano. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124).
<https://doi.org/10.15332/25005375.5852>



Resumen

En este artículo se exponen, previa presentación de algunas consideraciones iniciales sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, las características y fundamentos principales de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas como un marco adecuado para pensar nuestros problemas propios. A propósito de esta disciplina filosófica, su justificación y su vigencia, se presentan algunas críticas hechas a esta tradición de pensamiento desde la filosofía

* Este artículo es producto del trabajo de grado presentado por el autor para optar al título de abogado en la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

** Abogado de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Correo: nicolastm.70@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1745-0011>

posmoderna y contemporánea, las cuales han puesto de presente entre nosotros algunos pensadores colombianos. Culmina con la consideración de esta historiografía como un método filosófico “nuestroamericano”.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, historia de las ideas, identidad, normalización.

History of philosophical ideas: a method of Latin American philosophizing

Abstract

This article presents, after some initial considerations on Latin American philosophical thought, the main characteristics and foundations of the history of Latin American philosophical ideas as a suitable framework for thinking about our own problems. Regarding this philosophical discipline, its justification and its validity, some criticisms made to this tradition of thought from postmodern and contemporary philosophy are presented, which have been brought to our attention by some Colombian thinkers. It concludes with the consideration of this historiography as an “our American” philosophical method.

Keywords: Latin American philosophy, history of ideas, identity, normalization.

Vamos a estudiar la filosofía
evidentemente: pero a fin de que
este estudio, por lo común tan
estéril, nos traiga alguna ventaja
positiva, vamos a estudiar, como
hemos dicho, no la filosofía en sí, no
la filosofía aplicada a la teoría
abstracta de las ciencias humanas,
sino la filosofía aplicada a los
objetos de un interés más inmediato
para nosotros; en una palabra, la

filosofía política, la filosofía de
nuestra industria y riqueza, la
filosofía de nuestra literatura, la
filosofía de nuestra religión y
nuestra historia. Decimos de
nuestra política, de nuestra
industria, en fin, de todas aquellas
cosas que son nuestras, porque lo
que precisamente forma el carácter
y el interés de la enseñanza que
ofrecemos es que ella se aplica a
investigar la razón de conducta y de
progreso de estas cosas entre
nosotros.

JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Ideas
para un curso de filosofía
contemporánea*

A fuerza de andar buscando los
comienzos se convierte uno en un
cangrejo. El historiador mira hacia
atrás; al final cree también hacia
atrás.

FRIEDRICH NIETZSCHE,
Crepúsculo de los ídolos

Introducción

En el primer apartado, el escrito indica cómo la discusión acerca del universalismo, como pretensión de toda filosofía, condujo poco a poco al surgimiento de un variado pensamiento latinoamericano que ha pensado al continente en clave de su liberación. Dentro del espectro amplio de disciplinas que componen ese pensamiento, se reconoce a la historia de las

ideas latinoamericana como una disciplina más que ha conducido hacia ese fin.

La segunda parte del texto precisa que esa historia de las ideas ha tenido un desarrollo histórico con diversos hitos a lo largo de los siglos XIX y XX. En ese devenir, ha tenido renovaciones metodológicas internas que han ampliado su alcance, así como han contribuido a que mejore sus resultados al ser parte de los esfuerzos de los pueblos del continente por conocerse. Se presenta una definición de esa historia de las ideas latinoamericana como una disciplina filosófica no neutral, encargada de indagar por el funcionamiento, el valor y la influencia social de las ideas a través de un análisis dialéctico entre la idea y el contexto de su surgimiento.

Luego, se enuncia que esta forma particular de hacer filosofía, con todo y su relativa indefinición epistemológica y metodológica, por sus apuestas políticas y la importancia que ha tenido para el desarrollo mismo del pensamiento filosófico en la región, hace parte de la forma como América Latina se ha entendido y como se ha expresado en un contexto histórico particular. Razón por la cual es vigente para dar cuenta de las ideas y su función social, así como de los contextos en los que surgieron, con el fin de evidenciar los efectos que pudieron o no tener en la región. Aunque para tal efecto sea necesario incluir los aportes y discusiones sobre los enfoques metodológicos mencionados por las críticas. Finalmente, se concluye que la historia de las ideas, en el continente, ha fungido como un camino muy importante para el desarrollo de la actividad filosófica en América Latina y el Caribe.

En términos metodológicos, el diseño que se usó para la elaboración de este artículo obedece a las siguientes consideraciones. En primer lugar, se

trató de una investigación de corte teórico¹. Debido al interés perseguido (Habermas, 1973), se ubicó en el paradigma crítico-hermenéutico, en tanto que se abordan un conjunto de concepciones sobre el mundo guiadas por la interpretación crítica de los textos y contextos, que tienen pretensiones de transformación. En razón al tipo de datos tratados y a la manera como el autor entiende la realidad social, así como para efectos de delimitar el objeto de análisis, el enfoque de este trabajo fue el cualitativo (Bonilla-Castro y Rodríguez, 2005). Se hizo uso de la metodología documental, en cuanto que se leyeron, analizaron y comentaron textos clásicos y contemporáneos sobre la historia de las ideas latinoamericanas, sus antecedentes y críticas. Las técnicas de las que se valió el autor fueron la exploración temática, el rodeo teórico y el análisis cualitativo y descriptivo.

De la filosofía práctica al pensamiento latinoamericano

Es ya un lugar común decir que fue el argentino Juan Bautista Alberdi quien, en el año de 1842 mientras se encontraba exiliado en Montevideo, por vez primera se refirió a la necesidad de hablar de una filosofía (nuestro)americana. Lo hizo en el texto *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, en el cual planteó que no existía una filosofía universal, ya que no hay una solución universal a las cuestiones que traza el pensamiento filosófico, pues esas soluciones dependen de cada sujeto, época y nación (Alberdi, 1978, p. 6). Con esto quedaba abierta la puerta para proponer una filosofía en estas tierras como se había hecho en otras.

La propuesta de Alberdi en ese texto es la de una filosofía práctica que hace uso de lo más selecto del pensamiento europeo para ser aplicado a

¹ En todo caso, no debe entenderse por ese simple hecho que lo aquí presentado carezca de efectos prácticos. Está claro que práctica y teoría son dos caras de un mismo proceso que se complementan en tanto etapas (sin preeminencia una sobre la otra) y que se suceden en el tiempo: lo teorizado debe ser practicado y esto debe ser reflexionado a la luz de la teoría.

“nuestra industria y riqueza, [...] nuestra literatura, [...] nuestra religión y nuestra historia” pues él consideraba que “América practica lo que piensa [...] Europa” (Alberdi, 1978, pp. 10-11). Por ende, debían ponerse en funcionamiento esas teorías, en especial aquellas de filosofía política, para solucionar las problemáticas americanas que surgían con posterioridad a las independencias políticas.

Sin embargo, este argentino no solo se refutará más adelante, sino que también planteará el argumento que posteriormente le permitirá a la generación de la tradicionalmente llamada “normalización filosófica” superar su propuesta y profundizar la pregunta por una filosofía propiamente latinoamericana. Él dirá que la filosofía americana debía nacer de las necesidades de nuestras naciones y sería filosofía en tanto que “[resolviera] el problema de los destinos americanos” (Alberdi, 1978, p. 12).

Así, filosofía se haría en todas partes y no solo en Europa y su particularidad serían los problemas a los que debe plantar cara en cada tiempo y lugar. De acuerdo con el colombiano Leonardo Tovar (2009), la filosofía práctica propuesta en este texto por Alberdi generaría una ruptura con la filosofía especulativa de Europa y vendría a ser la “carta fundacional del latinoamericanismo filosófico” (p. 258).

De lo anterior se debe destacar, entonces, que se habla de filosofía latinoamericana porque se trata de un pensamiento situado que no elude ni encubre desde dónde y para quién se teoriza. Esto en la medida que su pretensión está relacionada, al menos en un principio, con la búsqueda de una respuesta a la pregunta por la “identidad” de estos pueblos y se encuentra estrechamente vinculada con su nacionalidad, desde donde se piensan problemas propios como los de la liberación política y cultural.

Como refiere Tovar (2009): “la capacidad de pensar nuestra realidad en cada momento de modo auténtico, reflexivo y crítico ha sido y será lo que garantice la posibilidad y la existencia de un filosofar latinoamericano” (p. 261). Así pues, no se dice latinoamericana por chauvinismo o porque no aspire a dialogar con los planteamientos filosóficos de otras latitudes. Antes bien, como lo ha sostenido Dussel (1996) desde su filosofía analéctica de la liberación, su propósito también es comenzar por vez primera el verdadero proceso de mundialización de la filosofía, antes propiedad exclusiva del Mediterráneo, al buscar un diálogo filosófico global (p. 10).

Por eso, esta filosofía latinoamericana no se preocupa hoy de la sistemática crítica que se le hiciera desde el centro del sistema-mundo, con eco en las élites criollas de la periferia tan acostumbradas al colonialismo intelectual, acerca de su ausencia de universalidad o de su excesivo localismo. Acertadamente, esta filosofía ha sabido adoptar lo que para la ciencia social propuso Orlando Fals Borda (2014), esto es, que el rigor es lo que hace universal, o no, a un determinado planteamiento filosófico o científico, sin importar el lugar desde el cual se produce (p. 74).

Igualmente, tal como lo ha mencionado Horacio Cerutti (2011), esta filosofía latinoamericana, después del debate² suscitado en la mitad del siglo XX entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea, no precisa continuar discutiendo alrededor de si se trata de una filosofía *de* o *en* Latinoamérica; y mucho menos es dable mantener la crítica a este tipo de pensamiento como “folklor o aldeanismo” (falta de universalidad a la que se aludió anteriormente), ni se sostienen los

² El cual se puede revisar en los textos de Salazar Bondy (1996) y Zea (1998). Para una lectura sugerente de dicha polémica como punto de origen para el planteamiento de una filosofía de la liberación, se puede revisar el texto del profesor Mario Ruíz (2020).

cuestionamientos acerca de una supuesta ausencia de rigor o erudición (p. 82).

Pero es cierto que no hay una sola filosofía latinoamericana, sino filosofías y otro tipo de saberes que se han construido desde América Latina y el Caribe. Los cuales han configurado una cierta unidad problemática³, a pesar de haber surgido en un ambiente similar, así como en el marco de la proliferación, a mediados del siglo pasado, de varios movimientos de liberación nacional y de perseguir, fundamentalmente, los mismos objetivos⁴.

De acuerdo con Cerutti (2011), hacen parte de estas filosofías de o para la liberación latinoamericana, cuatro corrientes: la ontologicista, representada inicialmente por Rodolfo Kusch y Mario Casalla; la analéctica de Enrique Dussel, quizá la más difundida alrededor del globo; la historicista, de Arturo Andrés Roig; y la problematizadora, del mismo Cerutti, Severino Croatto y Manuel Ignacio Santos (p. 86)⁵.

Así, el pensamiento latinoamericano surgió como una forma de autoconocimiento y autoafirmación de estos pueblos. De ahí que teorías económicas, sociológicas, pedagógicas y teológicas también hayan estado

³ Trasladando al campo de la filosofía lo que ha planteado José Aricó (1999) a propósito de la difusión del marxismo en Latinoamérica. Esta unidad problemática se configura en tanto que las filosofías nacionales responden a aspectos similares, pero con sus condicionamientos e intereses particulares: a pesar de hablar, por ejemplo para el caso de Iberoamérica, una misma lengua y de tener un pasado (¿y presente?) de saqueo y explotación común, o de haberse independizado relativamente al mismo tiempo, cada nación, en todo caso, presenta unas particularidades que se articulan con esas generalidades continentales.

⁴ Esto es: "impulsar una reflexión de fuerte impronta cultural, cargando el énfasis en las dimensiones de la identidad y de la búsqueda de la integración de la región" (Cerutti, 2011, p. 79).

⁵ Sin embargo, no conviene adentrarnos acá en profundizar sobre esa taxonomía. Sirva la clasificación del filósofo argentino no más para indicar la variedad de manifestaciones filosóficas que se pueden enmarcar en lo latinoamericano, dentro de las cuáles interesa tener presente la corriente historicista, cuyo énfasis está puesto en la disciplina de la historia de las ideas como parte del método del filosofar en esta región.

en una constante relación de discusión permanente y de mutua influencia con ese pensamiento filosófico, debido a lo cual hacen parte de esos esfuerzos por los pueblos de la América Latina de indagar por su identidad histórica.

En ese orden de ideas, vale la pena mencionar, brevemente, otras formas del pensamiento nuestroamericano que han influenciado a esa filosofía y, por supuesto, a la historia de las ideas filosóficas en la región, tales como: las teorías de la dependencia y su férrea oposición a las tesis desarrollistas junto con su aportación teórica de la fundamental distinción entre el centro y la periferia del moderno sistema económico mundial (Jaguaribe *et al.*, 2017); la pedagogía liberadora del maestro brasileiro Paulo Freire (2012; 2013) que tanto ha inspirado variados movimientos y prácticas educativas populares en América Latina y el mundo, a la par que ha transformado la forma misma de la enseñanza y, en especial, de la alfabetización; así como la teología de la liberación, sus aportes a la organización campesina y popular desde los ejercicios de las Comunidades Eclesiales de Base y cuyo hito puede encontrarse en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en 1968 en la ciudad de Medellín (muy poco tiempo después de la muerte del colombiano Camilo Torres Restrepo, uno de los curas cuya práctica más influyó en esa propuesta); finalmente, no se podría dejar de mencionar la sociología de la liberación, militante, comprometida y popular que siguiendo a Camilo Torres, teorizó Orlando Fals Borda (2013) y con la cual ha legado a Latinoamérica la investigación acción participativa, una original propuesta de estudio sobre los órdenes sociales y una brillante apuesta revolucionaria denominada socialismo raizal.

Por todo lo anterior, en este artículo se adopta una perspectiva, de entre todo ese conjunto de saberes latinoamericanos, llamada historia de las

ideas filosóficas latinoamericana, dejando claro que dicha disciplina no agota todo ese rico pensamiento ni la filosofía nuestroamericana.

Historia e ideas en nuestra américa

¿Qué es la tan mencionada historia de las ideas? Como varios aspectos de la filosofía misma, una respuesta a esa pregunta va a depender de las fuentes en que se sustente. Aun así, puede decirse que hay un cierto consenso en América Latina acerca de qué se puede entender por esta disciplina, incluso cuando existen múltiples trabajos, metodologías y apuestas que puedan distanciarse en algunos elementos y que aciertan en señalar una relativa indefinición de esta. Previo a presentar una definición, acá se expone un pequeño recuento de su constitución histórica y se precisan elementos característicos desde los cuales se aborda su estudio en este escrito.

De acuerdo con el filósofo colombiano Damián Pachón Soto (2015), siguiendo a José Luís Abellán, cuatro teorías de la filosofía del español Ortega y Gasset son indispensables para la constitución de la historia de las ideas en América Latina. Al menos en la versión inicial de José Gaos y Leopoldo Zea antes de los años cuarenta del siglo pasado. Estas son las de la circunstancia, las generaciones, las ideas y las creencias, de las cuales es importante resaltar la primera, pues es la que lleva a proponer una “historia de las ideas como de las circunstancias”, en tanto que la circunstancia humana es siempre histórica y toda idea tiene siempre una circunstancia (2015, p. 16).

No obstante, previo a toda esa influencia orteguiana, ya se puede observar un incipiente germen de esa historia de las ideas en los trabajos de algunos pensadores latinoamericanos del siglo XIX como José Enrique Rodó, José Toribio Medina y Juan María Gutiérrez; aunque es cierto que esos

esfuerzos se dieron en el ámbito de la crítica literaria, pero con una suerte de “actitud valorativa” hacia los trabajos de los iberoamericanos.

Específicamente en el ámbito filosófico (que será muy importante para el desarrollo posterior de esta forma de historiar las ideas en el continente), serán unas polémicas de ese siglo propuestas por algunos filósofos, las que pondrán de presente “la función social de la idea, respecto de nuestra realidad americana” y fungirán como fuente de trabajos posteriores propiamente de historia de las ideas filosóficas (Roig, 2013, p. 180).

Sin embargo, es en la época de la llamada “normalización filosófica”⁶, esto es, alrededor de 1940, cuando se constituye e institucionaliza la historia de las ideas y empieza a tener una difusión e importancia inesperadas. Esa importancia tiene que ver, en principio, con que “surgió y se desarrolló como una de las tantas formas culturales de autoafirmación de nuestros pueblos” fruto de lo cual, nos dice Roig, “ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento [continental]” (2013, pp. 178-179). Herramienta que se vería impulsada por las demandas de liberación nacional que han ido presentándose en la región desde la mitad del siglo pasado y en adelante.

Un desarrollo de la historia de esta forma de hacer filosofía en la región, desde esa época normalizadora hasta finales del siglo pasado e inicios de este, puede ser planteado, muy resumidamente, en estos términos, atendiendo a la periodización sugerida por Cerutti (1997). Dos corrientes de esta forma de hacer historia en la región aparecen en la década del

⁶ Es decir, cuando se da “el nacimiento de la filosofía como quehacer específico, con un lugar institucional dentro de nuestras universidades” (Roig, 2013, págs. 181-182) o, en otras palabras, cuando se profesionaliza la filosofía y deja de ser un campo de extraños y esporádicos interesados que se encuentran situados fuera de la academia, para pasar a ser una actividad formativa reconocida institucionalmente. Para una crítica de esta categoría puede revisarse el texto de Betancur (2015) y en clave de crítica historiográfica el de Bernal (2020).

cuarenta del siglo pasado, la de Francisco Romero (impulsor de la idea de la normalización filosófica) y la de José Gaos (desde la circunstancia orteguiana). La de este último fue la que más desarrollo tuvo. En este periodo surgen revistas, instituciones y publicaciones que demostraban la fecundidad de esa propuesta. Posteriormente, hacia los cincuenta y sesenta, de la mano de la teoría de la dependencia, el panameño Ricaurte Soler propuso articular ambas perspectivas latinoamericanas con el fin de evitar el idealismo adjudicado al historicismo y la causalidad externalista criticada a las teorías de la dependencia; hecho que contribuyó a clarificar políticamente a la historia de las ideas. Sobre la década del setenta, fue Roig quien impulsó lo que se denominó “ampliación o renovación metodológica”, con lo cual se debía incluir, en los ejercicios historiográficos latinoamericanos, los aportes de la semiótica y la teoría de las ideologías. Desde entonces, en la región se crean programas, instituciones, centros de pensamiento, revistas, congresos, bibliotecas, proyectos conjuntos, etc., que dan cuenta del avance de la disciplina, su discusión con el pensamiento posmoderno y la importancia que ha cobrado en América Latina y el mundo, así como se pueden observar aún hoy cultivadores de ese tipo particular de hacer filosofía (Cerutti y Magallón, 2003, pp. 38-42).

Visto someramente su origen y desarrollo histórico, acá una definición preliminar de lo que puede entenderse por la historia de las ideas filosóficas: esta vendría a ser el ejercicio teórico que indaga acerca de la función y el valor de las ideas y su “inserción social y nacional” (Roig, 2013, p. 205) con pretensión de transformación hacia el futuro. Así, este ejercicio historiográfico no se consuela con la mera presentación de autores, sus obras y sus ideas en una sucesión cronológica de su aparición por mero interés letrado o académico. Por el contrario, este tipo de historia exige reconstruir críticamente el contexto social y político de producción

de esas ideas, así como la influencia que las mismas tuvieron en su medio. Es decir, interesa más la función social de las ideas que las ideas por sí mismas.

La anterior definición, sin embargo, plantea una cierta ambigüedad acerca de lo que debería entenderse por la idea y su función social, por lo cual es necesario aclarar su alcance. No se asume que las ideas tengan el poder por sí mismas de determinar el desarrollo social, político, cultural o económico de una nación, un sector social o un individuo. Eso sería propio de una concepción idealista que desconocería a todas luces la materialidad de la existencia humana, con lo cual, invirtiendo las palabras de Marx (2008), se aceptaría que es la conciencia (ideas) la que determina al ser social y no al revés, como lo sostuvo acertadamente el filósofo de Tréveris (p. 5).

No obstante, es cierto que las ideas sí influyen y condicionan (aunque no determinan inexorablemente) nuestro conocimiento de lo que existe y, por ende, su transformación, toda vez que esas ideas median la relación entre los individuos y el mundo. De igual forma, las lecturas sobre la realidad que puede tener una persona van a estar permeadas por aspectos como su pertenencia, o no, a un determinado género, etnia, clase o grupo social dentro de las relaciones sociales y de producción en una época específica. Lo que se reconoce con esto, entonces, es que hay una mutua influencia o condicionamiento entre las ideas y las circunstancias materiales de existencia de los sujetos que las expresan, siendo ese hecho lo que interesa a esta historia cuando se pregunta por la función social de una idea.

Toda vez que América Latina no ha sido la única región en el globo que ha dedicado esfuerzos entorno a la historia de las ideas, se deben mencionar algunas características específicas que tiene esta disciplina entre nosotros, como lo son: su búsqueda por la concreción de una filosofía

latinoamericana; las referidas intenciones de autoafirmación en clave de identidad cultural, nacional y continental; y el problema que ha generado a estos pueblos el asunto de la dependencia política, económica y cultural (Roig, 2005, p. 532).

Sumado a lo anterior, en términos políticos, debe enunciarse que esta disciplina no es neutralmente valorativa. Por medio de las importantes investigaciones acerca del pensamiento nuestroamericano, así como de su inserción e influencia en el mundo social, los constructores de esta historiografía han apoyado la “lucha contra la dependencia externa, el imperialismo y el colonialismo [...así como han] reivindicado la autonomía de América Latina. Por estas razones, también [han] fomentado la construcción de realidades alternativas propias, es decir, utopías” como la de la integración latinoamericana (Pachón Soto, 2015, pp. 18-19). Como puede advertirse, este quehacer filosófico no es ajeno a la realidad social vigente. Por el contrario, impulsa su transformación aportando elementos desde el estudio crítico de la tradición de pensamiento latinoamericana.

Es necesario dar paso ahora a una presentación acerca de cuestiones metodológicas, con el fin de identificar los elementos indispensables a tener en cuenta para adelantar este ejercicio historiográfico.

En primer lugar, es importante señalar que la reflexión metodológica realizada por los autores latinoamericanos en el marco de esta disciplina, se ha llevado a cabo con la intencionalidad de politizar el método y las cuestiones epistemológicas, antes que reflexionar por el método en sí mismo (Pachón Soto, 2015, p. 19). Esto en atención al carácter marcadamente político que ha tenido esta forma de filosofar y que ha sido un lugar común en otros saberes latinoamericanos, como se enunció antes.

De esa manera, también debe quedar claro que lo metodológico no es presentado acá como una receta, unos pasos a seguir o una ruta muy bien

definida que señala cómo y qué se debe hacer para lograr una historia de las ideas. Antes bien, se presentan cuestiones teóricas y recomendaciones que sirven de horizonte y reflexión permanente en esta labor.

En ese sentido, en el capítulo “Algunas pautas sobre el pensamiento latinoamericano”, Arturo Andrés Roig (2013) presentó una serie de máximas a tener en cuenta cuando se estudia, historiza y produce el pensamiento nuestroamericano. En sus palabras “estas siete pautas [...] tienen la pretensión de develar el fundamento de posibilidad del pensar latinoamericano y el modo cómo hemos de llegar a pensar latinoamericanamente” (2013, pp. 108-109). Las normas presentadas por él son:

- Hacer filosofía como filosofía sin más.
- Tenernos como valiosos para nosotros mismos.
- Tomar conciencia de los límites del “nosotros mismos”.
- Asumir lúcidamente nuestra radical historicidad.
- Determinar y denunciar las formas de alienación de nuestro pensamiento.
- Tomar conciencia de la unidad de destino en las sucesivas etapas de realización del “nosotros mismos”.
- Reelaborar los campos del saber de nosotros mismos, como formas de un saber de liberación. (2013, p. 108)

En resumen, estas pautas nos presentan una serie de elementos de importante consideración al valorar el pensamiento latinoamericano estudiado. Por ejemplo, hacer filosofía sin más es entender que toda filosofía es universal, en tanto que sea fruto de la acción de pensar los aspectos de la vida cotidiana, material, realmente existente. Sin embargo, ese pensar, esa acción que es el filosofar, no escapa del tiempo y el lugar que le corresponde, lo cual dota de especificidad y particularidad sus

planteamientos en tanto y en cuanto los reconoce y los hace explícitos de manera crítica.

Igualmente, en una estela hegeliana, Roig (2013) ha dicho sobre el “tenernos como valiosos a nosotros mismos” que esta máxima en el pensamiento americano tiene que ver con la necesidad de evidenciar la constitución de una conciencia sobre el mundo, una conciencia de sí y, fundamentalmente, una conciencia para sí que evoca al sujeto latinoamericano como valioso para el pensamiento y, por ende, busca mejorar sus condiciones de vida (2013, pp. 105-122).

En todo caso, ese ser valiosos se presenta en tanto existencia humana y no por el hecho de ser latinoamericano. Lo que se desea es el reconocimiento que debemos realizar sobre nosotros una vez se ha tomado conciencia de la alienación en la que nos encontramos y fruto de lo cual también debemos identificar los límites de esa valoración con otros pueblos, así como reconocer su historicidad y no darlo por sentado en un análisis *a priori*.

Con todo y la profundidad de las pautas presentadas, aún cabe la posibilidad de ser más específicos en cuanto al método (entendido como camino que puede seguirse de muy variadas formas). A ese propósito se organizó en México, en septiembre de 1974 y convocada por la Unesco, una reunión de expertos sobre la historia de las ideas en América Latina, en cuya comisión II⁷ se elaboraron unas recomendaciones metodológicas, las cuales citamos *in extenso* debido a su importancia y concreción:

⁷ De esta comisión hicieron parte Leopoldo Zea (México), Francisco Miró Quesada (Perú), Arturo Andrés Roig (Argentina), Arturo Ardao (Uruguay), Guillermo Francovich (Bolivia), Abelardo Villegas (México), Ramón Xirau (México), Roberto Fernández Retamar (Cuba), José Antonio Portuondo (Cuba), Elías Pino Iturrieta (Venezuela), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo López (Colombia) y María Elena Rodríguez Ozán (Argentina).

- Se recomienda partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.), dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones del mundo, etc.
- Se recomienda aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente, y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea.
- Se recomienda no abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en particular a las de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos, frente a las ideologías de dominación.
- Se recomienda encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, política, etc.), sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.
- Se recomienda tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica.
- Se recomienda ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes.
- Se recomienda señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios.
- Se recomienda dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana. (Moreno Friginals y Lafaye, 1975, p. 5)

Adicional a las anteriores recomendaciones, pautas metodológicas y epistemológicas, Cerutti (1997) nos previene sobre una serie de problemas que es importante tener presente al abordar este tipo de historia.

En primer lugar, lo relativo a la necesidad de cuestionar la relación entre idea y realidad en la afirmación “pensar la realidad”. En efecto, no se puede dejar pasar de manera inadvertida que ese pensar la realidad, que se busca encontrar en autores y sus obras, no escapa de cuestionamientos teóricos sobre el conocimiento y el acceso por medio de este a la realidad. Es acá donde cobra una especial relevancia incluir, en términos metodológicos, los análisis del lenguaje y las ideologías que, precisamente, permiten identificar en buena medida la influencia que tienen aquellos y sus manifestaciones en la configuración y acceso a la realidad estudiada y representada por las ideas de los autores bajo análisis (Cerutti, 1997, pp. 189-194).

Otro tanto sucede con la relación entre filosofía e historia de la filosofía. Es indispensable entender que en América Latina no se ha adelantado una historia de la filosofía desde la perspectiva de la historia de las ideas, sino que esta disciplina ha permitido cuestionar constantemente la existencia o no de una filosofía latinoamericana, a la vez que ha ido demostrando, con su ejercicio, la posibilidad de existencia de ese filosofar nuestroamericano. Así, no se trataría de periodizar, seleccionar obras y autores en forma cronológica y señalar sus ideas, sino de discutir permanentemente si es eso filosofía latinoamericana, para lo cual es importante estudiar sus planteamientos en perspectiva histórica, atendiendo a los contextos y relaciones internas y externas con esa filosofía (Cerutti, 1997, pp. 194-202).

Críticas a la historia de las ideas latinoamericana

Luego de presentar lo que podríamos llamar algunos hitos y periodos importantes en el desarrollo histórico de la historia de las ideas latinoamericana, así como clarificada la definición o la manera como en este trabajo se entiende esa disciplina filosófica y expuestas algunas recomendaciones metodológicas para adelantar ese ejercicio, es propicio pasar a estudiar algunas de las más recientes críticas que se le han hecho, con el fin de justificar la vigencia de la misma para historiar el pensamiento en la región.

Uno de los trabajos que más ha cuestionado a la historia de las ideas y, por supuesto, a la filosofía latinoamericana en general, es el del colombiano Santiago Castro-Gómez (1999), con su ya clásico texto *Crítica de la razón latinoamericana*, en especial en su capítulo cuatro, quien reconoce en la introducción que esas críticas tienen antecedentes en los filósofos colombianos Daniel Herrera Restrepo y Roberto Salazar Ramos (pp. 9-14).

Su principal cuestionamiento a este tipo de filosofía tiene que ver con que al articularse desde el lenguaje y presupuestos modernos para atacar el humanismo europeo que se impuso universalmente, el humanismo latinoamericano estaría impregnado de los mismos problemas que presenta ese humanismo que critica. En otras palabras, la preocupación fundamental en la crítica del profesor Santiago es que la historia de las ideas buscaría encontrar algo “auténtico o propio” en la filosofía latinoamericana, con lo cual cabría la posibilidad que se revivieran esencialismos con tendencia hacia los chovinismos y los totalitarismos⁸.

⁸ Esta crítica surge del contexto nihilista de “pérdida de sentido del mundo, de la vida y de la historia que sería y sigue siendo un *slogan* de la filosofía posmoderna” (Pachón Soto, 2013, p. 29). Es decir, en el contexto de toda esa crítica a las promesas de la razón, el iluminismo, la religión, el marxismo y el pensamiento social crítico. En pocas palabras: la crisis de la modernidad, que, entre otras cosas, resulta de la vivencia de

De ahí que él señale la existencia de una aparente “razón histórica”, fundamento de esos esencialismos, que estaría presente en los planteamientos básicos tanto de la filosofía latinoamericana como de la historia de las ideas. Y que iría desde Ortega hasta Roig, pasando por Gaos y Zea. Se trataría, entonces, de esa filosofía de la historia, ese metarelato de la razón histórica, que tanto ha insistido en rechazar el pensamiento posmoderno y poscolonial, que fungen como marco teórico del colombiano.

Esa razón histórica se evidenciaría, según Castro-Gómez, en cada uno de esta manera: en Ortega se puede encontrar en su consideración que las ideas o creencias fundamentales en una sociedad (producidas por las élites intelectuales en una misión salvífica de la circunstancia actual y fruto de una lectura del pasado para evitar errar en el futuro) son las que impulsan los cambios históricos que las producen; a su vez, en Gaos, quien habría latinoamericanizado la filosofía orteguiana, estaría en el planteamiento sobre la necesidad de revisar, retrospectivamente, el desarrollo de las ideas en el continente, con el fin de ver de cómo los pensadores habrían dado cuenta de su circunstancia. Con lo cual se evidenciaría el interés de esta filosofía, tributaria de la tradición inmanentista de la modernidad, por las dinámicas de conformación de los estados nacionales y de la identidad cultural (Castro-Gómez, 1999, pp. 100-104).

Por su parte, en Zea, ese circunstancialismo se encontraría presente en su obra a través de la filosofía de la historia de Hegel, que le permitiría presentar la asunción penosa del pensamiento americano en una sucesión de etapas (que irían desde la colonia hasta mediados del siglo pasado). La cual le permitiría al continente no solo salvar su propia circunstancia, sino

catástrofes sociales del siglo XX como las grandes guerras o los totalitarismos (impulsados, precisamente, por esencialismos religiosos, nacionalistas, ideológicos, etc.).

la circunstancia universal como consecuencia de la proyección de un nuevo humanismo que surgiría de esa historicidad y que no universalizaría un humanismo particularizado (Castro-Gómez, 1999, pp. 105-109).

Finalmente, en Roig, indica que su propuesta de historia de las ideas y, por tanto, de filosofía de la historia, se compondría de tres cosas básicas: 1) mencionar los momentos históricos en los que “se han dado procesos de autoconstitución de un ‘sujeto latinoamericano’”, para 2) evaluar lo hecho por ese pensamiento en esos procesos, con el fin de 3) encontrar las utopías “decantadas en la tradición filosófica latinoamericana que pudieran servir como ‘ideales regulativos’ para orientar la historia del continente según fines racionales”(Castro-Gómez, 1999, pp. 111). Estos planteamientos del argentino se fundamentarían, según Castro-Gómez (1999), en dos ideas: la del imperativo moral kantiano que debe seguir la historia, pero atendiendo a un sujeto empírico que se reconoce como valioso y como fin en sí mismo; y en la tesis hegeliana del amo y el esclavo. De la unión de ambas ideas se tendría, entonces, un sujeto colectivo que iría adquiriendo autoconsciencia a lo largo de su despliegue histórico, reconociendo los aspectos de la dominación en la que se encuentra para identificar los caminos de su liberación.

De esa lectura hecha sobre la filosofía latinoamericana se derivaría que el ser humano es el sujeto por excelencia que hace la historia y cuyas ideas generan los cambios históricos. Por lo cual, no quedaría más que confiar en las élites letradas para adelantar los cambios que requiere la sociedad para alcanzar su *telos*. Siguiendo a Ángel Rama, Castro-Gómez (1999) pretende demostrar que lo que ha inspirado la realización de la filosofía latinoamericana ha sido el deseo de los letrados e intelectuales por ordenar y disciplinar a la sociedad. De lo cual no se podría suponer ningún ideal acerca de un fin noble o de elevación del latinoamericano, sino solo de cierto tipo de latinoamericano, cuya consecuencia evidente es que se cae

en la misma dinámica del humanismo europeo y conduce, o estaría en potencia de hacerlo, hacía distintos totalitarismos (Castro-Gómez, 1999, pp. 113-120).

Otro colombiano que también ha puesto de presente algunas críticas que se le han hecho a esta disciplina es el filósofo Leonardo Tovar González (2017), quien lo hizo en su artículo “La historia de las ideas en América Latina, modelo para desarmar”.

En ese escrito, Tovar expone la historia de las ideas latinoamericana como un enfoque eminentemente filosófico⁹. El programa investigativo de ese enfoque estaría dirigido a identificar la repercusión histórica de las ideas en punto de sus efectos materiales y simbólicos. Teniendo presente que esa repercusión “hace parte de la historia misma de la verdad de esas propuestas filosóficas, de manera que el análisis de la validez” (Tovar, 2017, p. 46) de cualquier doctrina filosófica no se terminaría con el estudio y confrontación de sus tesis frente a otras escuelas, sino que requeriría tener presente sus efectos históricos y filosóficos en el contexto de su nacimiento, o en el de otros sitios. Con esa intención, en clara diferencia con Castro-Gómez, no importa que ese análisis se haga desde la genealogía foucaultiana o desde las influencias literarias, pues es un aspecto de método que no afectaría la intención investigativa.

Así, tres consecuencias habría que considerar al concebir a la historia de las ideas como una suerte de historia de la filosofía latinoamericana.

Inicialmente 1) presentaría una teleología histórica, aunque no sea la hegeliana, pues considera que la verdad se desarrolla a través del tiempo;

⁹ Para ese fin, no obstante señalar la hegeliana división entre historia de la filosofía (encargada de la búsqueda de la verdad a través de las teorías filosóficas) y la historia de las ideas (cuyo fin es indagar por la influencia de las ideas en la sociedad sin atención a su validez), se refiere a la historia de las ideas latinoamericana como un ejercicio filosófico en sí mismo que no tendría nada que ver con esa distinción.

2) esa búsqueda de la verdad filosófica e histórica precisa de una confianza en el sentido teleológico; y 3) se presenta como la historia de la filosofía latinoamericana misma, en tanto que es ella un ejercicio filosofante latinoamericano que descubre esa filosofía al llevar a cabo el ejercicio historiográfico (Tovar, 2017, pp. 47-48).

Sin embargo, en clave crítica, Tovar (2017) presenta las insuficiencias que comportaría esta disciplina si se le compara con la historia intelectual y la historia de los conceptos que se ha adelantado en el marco de la filosofía política (o con la genealogía). En estas, lo principal no es dar cuenta de las ideas desde una perspectiva del presente que prefigura el sentido de aquellas al encasillarlas en una teleología predefinida por quien investiga, sino dar cuenta de los usos argumentativos de las ideas y de la significación real que adquirieron en su contexto. Para lo cual se debe partir de identificar esos aspectos sociales en el texto mismo, así como de los efectivos usos del lenguaje en el momento que se expresaron y aparecieron esas ideas. De ahí que lo que indagan es el sentido histórico que buscaron comunicar las ideas en cada contexto particular (Tovar, 2017, pp. 50-53).

No obstante lo anterior y como ya se dijo, este filósofo colombiano, en oposición a la crítica hecha por Santiago Castro-Gómez, propone que, aun siendo acertadas las insuficiencias señaladas anteriormente y requiriendo esta historia de las ideas para su reconstrucción la inclusión de los enfoques metodológicos referidos, es innegable que sigue siendo vigente en tanto “programa de investigación dirigido a elaborar una historia de la filosofía que al constituirse en filosofía de la historia latinoamericana, le dé contenido histórico a la búsqueda de una filosofía peculiarmente latinoamericana” (Tovar, 2017, p. 55).

Además de lo enunciado por Tovar, es pertinente recordar lo que Damián Pachón (2015)¹⁰ ha dicho sobre la obra de Castro-Gómez, para entender la vigencia que conserva la historia de las ideas y la misma filosofía latinoamericana, sin olvidar las precisiones echas antes.

En primer lugar, el profesor Castro-Gómez reduciría a la filosofía de la liberación, en su versión más difundida, a todo el pensamiento latinoamericano que, como se enunció anteriormente, presenta una gran variedad de disciplinas y planteamientos, incluso contradictorios entre sí, que no es reducible a esa sola corriente filosófica de ese pensamiento (Pachón, 2015, pág. 33). En relación con este punto, además se habría omitido que la historia de las ideas comporta un cierto eclecticismo, una relativa indefinición, que debió ser tomada en cuenta por el referido filósofo en su análisis, por lo cual no la debería reducir a los planteamientos de dos de sus exponentes (Zea y Roig) y dejar de lado la variedad de autores que, desde diversas perspectivas, la han abordado.

En segundo lugar, en cuanto al humanismo que el profesor Gómez-Castro critica en los latinoamericanos estudiados en su texto, se presentarían al menos otros tres reduccionismos: 1) indicar que el humanismo existente es solo el moderno; 2) presentar al humanismo latinoamericano como un discurso que se quiere imponer a la especie humana en su conjunto; 3) y exponer la lucha anticolonial como el deseo de ingresar a la modernidad o de desarrollar ese humanismo moderno de Europa en América Latina (Pachón, 2015, pp. 38-39).

¹⁰ Muy en vía de la crítica de Horacio Cerutti sobre Castro-Gómez: "La intención aparecía como válida, pero sus logros fueron escasos. La argumentación apareció como insuficiente y el soporte historiográfico no resistió la crítica. Las confusiones entre propuestas diversas que aparecen en su texto como unificadas, etc., no permitió cumplir con los objetivos" (Cerutti, 2011, p. 121).

Esos reduccionismos no hacen más que desconocer toda una tradición de pensamiento, incluso europeo, que ha indicado la existencia de varios humanismos. O la posibilidad de discutir y configurar el humanismo como fenómeno histórico y contingente de acuerdo a los movimientos sociales, grupos políticos, sectores y facciones de clase que hay en un espacio y tiempo determinados. Igualmente, conduce a olvidar que ese humanismo latinoamericano ha contribuido a la inclusión en la esfera pública los debates sobre el desarrollo económico, político y social de estos pueblos desde visiones no eurocéntricas o modernas (*ibid*).

En tercer lugar, frente a Castro-Gómez puede decirse que su crítica a esta disciplina obvia el papel que esta ha jugado en la desvelación de la función social de las ideas y de los intelectuales en la constitución histórica (que no teleológica) del continente. Mediante aquella se ha puesto de presente la responsabilidad de las élites en la configuración de prácticas racistas, se ha denunciado el colonialismo, se ha promovido la integración latinoamericana y se ha estudiado la difusión, circulación y producción de las ideas. Lo cual permite señalar que no es posible aceptar la superación de esta disciplina, así sin más, como él pretende (Pachón, 2015, pp. 40-41).

Finalmente, al partir de la consideración que las ideas están mediadas por el lenguaje y que este, a su vez, lo está por las ideologías¹¹, se podría despojar a esta disciplina del idealismo que le adjudica el profesor Castro-Gómez. Motivo por el cual propone la superación o configuración de esa historia de las ideas desde la perspectiva foucaultiana y en el marco de una genealogía de las prácticas. Tesis que debería ser más bien aplicada en el sentido de articular ambas perspectivas, tal como lo proponen Tovar (2017) y el mismo Pachón (2015).

¹¹ Superación del circunstancialismo orteguiano que se dio en la etapa de la ampliación metodológica expuesta en el apartado dos.

Con todo, es cierto que el proyecto de la historia de las ideas no puede caer en una valoración bondadosa *a priori* de lo latinoamericano, situación que en la actualidad no parece encontrar ningún exponente, pero de la que supo advertir y poner de presente Castro-Gómez y que debe ser tenido en cuenta a la hora de elaborar este ejercicio historiográfico.

Corolario

Filosóficamente hablando, la historia de las ideas, tal y como fue presentada, no es una historia de la filosofía ni una filosofía de la historia. Se trata más bien de una forma particular de hacer filosofía que ha caracterizado a buena parte de los trabajos de los filósofos latinoamericanos¹² y, por lo tanto, a la filosofía latinoamericana misma (Roig, 2005, p. 534). Lo que la caracteriza como tal es que la pregunta por la existencia de un pensar enraizado en esta región ha conducido a la edificación de ese mismo pensar latinoamericano.

En un primer momento, se ha filosofado pensando sobre la condición de posibilidad del pensamiento filosófico entre nosotros. Ese método ha permitido hacer importantes descubrimientos. Por ejemplo, sobre el papel de la filosofía en la región para mantener la dominación o propiciar la liberación. Lo que sucede es que la historia de las ideas, al hacer la pregunta por la existencia de la filosofía nuestroamericana, pone en duda cánones, patrones y formas tradicionales (norteamericanas) de hacer

¹² Nótese, como se mencionó antes, que de muy diversas formas se ha hecho filosofía en Latinoamérica y no exclusivamente desde la historia de las ideas, aun cuando puede afirmarse que sí ha sido una de las más recurrentes. En ese sentido es que Pachón Soto (2015) menciona a la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, la filosofía analéctica de la liberación de Enrique Dussel o el vitalismo cósmico de Darío Botero Uribe como expresiones filosóficas latinoamericanas que no se han remitido a la historia de las ideas para su desarrollo (p. 18).

filosofía, con lo cual se abre el espectro valorativo hacia otros caminos del filosofar que hay en la región.

De esa manera, se hacen otras preguntas que no van dirigidas a buscar lo propio (como se le suele criticar), sino que cuestionan precisamente filosofías de otras latitudes. Opera un reconocimiento del valor intrínseco y de la posibilidad del filosofar en el continente, que genera objeciones a aquellos planteamientos que reducen nuestra condición a meros receptores de lo ya pensado. En ese sentido, esa historia nos permite encontrarnos como negados y nos conmina a negar esa negación, produciendo un cambio cualitativo en nuestra forma de habitar el mundo.

También nos ha permitido valorar con otra perspectiva la producción intelectual nuestroamericana. La tradición filosófica que es estudiada por esa historia confirma que esta funge como un método del filosofar latinoamericano. Esto es así porque aquella tradición es leída en su contexto y no aisladamente. De esa manera, se evidencia que, así como otros pueblos han pensado y resuelto con rigor sus problemas en las diversas dimensiones de la vida, asimismo nosotros hemos ejercido una praxis histórica en esa dirección, que era fuertemente negada e invisibilizada hasta antes de que se adelantara ese ejercicio historiográfico. Luego, ese reconocimiento no solo evidencia que hay filosofía en América del Sur. Además, moviliza otras preguntas que ejercitan el pensar al indagar por los motivos, razones y formas de esa invisibilización. Con todo, se puede afirmar que, aunque no es el único, la historia de las ideas ha sido un método por excelencia para ejercitar el pensamiento filosófico en estas tierras.

Referencias

Alberdi, J. B. (1978). *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/2953>

- Aricó, J. (1999). *La hipótesis de justo: escritos sobre el socialismo en América Latina*. Sudamericana.
- Bernal, L. (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.
<https://doi.org/10.15332/25005375/4497>
- Betancur, J. C. (2015). Para un análisis crítico del concepto de normalización filosófica. *Universitas Philosophica*, 32(65), 137-157.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4095/409543046006>
- Bonilla-Castro, E., y Rodríguez, P. (2005). *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales*. Norma.
- Castro-Gómez, S. (1999). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros.
- Cerutti, H. (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*. Ediciones desde abajo.
- Cerutti, H., y Magallón, M. (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?* Casa Juan Pablos.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Fals Borda, O. (2013). *Socialismo raizal y el ordenamiento territorial*. Ediciones desde abajo.
- Fals Borda, O. (2014). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Editorial El Colectivo.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (2013). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Habermas, J. (1973). Conocimiento e interés. *Ideas y Valores*, 42-45, 61-76.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29111>
- Jaguaribe, H., Ferrer, A., Wionczek, M. y Santos, T. (2017). *La dependencia político-económica en América Latina*. Clacso.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo Veintiuno Editores.

- Moreno Fragonal, M., y Lafaye, J. (1975). *Reunión de expertos sobre la historia de las ideas en América Latina y para planificación del nuevo programa sobre las culturas indígenas e inmigratorias*. Unesco.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000011839?posInSet=4&queryId=N-EXPLORE-dd293193-66dd-495a-a95e-416cb5eb38b5>
- Pachón Soto, D. (2013). *Preludios filosóficos a “otro mundo posible”*. Ediciones desde abajo.
- Pachón Soto, D. (2015). *Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano*. Ediciones desde abajo.
- Roig, A. A. (2005). Historia de las ideas. En R. Salas Astrain, *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales* (Vol. II, pp. 531-550). Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Roig, A. A. (2013). *Arturo Andrés Roig: metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Academia Nacional de Historia.
- Ruiz, M. (2020). La polémica Salazar Bondy - Leopoldo Zea: de la filosofía de la dominación a la filosofía de la liberación. *Erasmus*, 22, 238-307.
<https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2020/erasmus%2022-2-2020/erasmus-22-2-2020-07-RuizSotelo.pdf>
- Salazar Bondy, A. (1996). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo Veintiuno Editores.
- Tovar González, L. (2009). Excurso. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana. En E. Dussel, E. Mendieta, y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]* (pp. 255-261). Siglo Veintiuno Editores.
- Tovar González, L. (2017). La historia de las ideas en América Latina, modelo para desarmar. En G. I. Reyes Corredor y L. Tovar González, *Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina* (pp. 41-58). Universidad Santo Tomás.
- Zea, L. (1998). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo Veintiuno Editores.

Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro- Gómez y E. Dussel*

[Artículos]

*Diego Fernando Camelo Perdomo***

Fecha de entrega: 16 de abril de 2020

Fecha de evaluación: 15 de julio de 2020

Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2020

Citar como:

Camelo Perdomo, D. F. (2021). Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.5665>



Resumen

En este artículo nos disponemos desarrollar la tesis según la cual la crítica elaborada por Santiago Castro-Gómez a Enrique Dussel se trató de una desnaturalización del análisis del filósofo argentino sobre el proyecto moderno, en la cual Castro-Gómez puso de relieve las prácticas de las herencias coloniales como condición de posibilidad para la emergencia

* Una versión preliminar de algunas ideas desarrolladas en este artículo fue presentada en el XVIII Congreso Interamericano de Filosofía, llevado a cabo en la sede central de la Universidad del Rosario de la ciudad de Bogotá (Colombia) entre los días 15 al 18 de octubre del año 2019, cuya organización estuvo a cargo de la Sociedad Colombiana de Filosofía.

** Licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Especialista y magister en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Miembro del grupo de investigación Agroecologías, ambientes y ruralidades, adscrito a la Universidad del Tolima (Ibagué). Correo: diego.camelo.p@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3068-1997>

de la modernidad, sin necesidad de recurrir a la figura fundante del sujeto, aspecto que sí se encuentra presente en la propuesta del mendocino. Esta tesis se demostrará mediante un diálogo crítico entre estos dos autores en torno al problema de la modernidad y la colonialidad a partir de tres claves analíticas, la posmodernidad, la modernidad y la descolonización, con el fin de pensar el modo en que las prácticas coloniales operaron en el proyecto moderno a través del uso de los valores presentes en la misma modernidad, sin que ello implique caer en una supuesta desmodernización.

Palabras clave: posmodernidad, modernidad, descolonización, Dussel.

To decolonize is not to demodernize: a critical dialogue between S. Castro-Gómez and E. Dussel.

Abstract

In this article we intend to develop the thesis according to which Santiago Castro-Gómez's critique of Enrique Dussel was a denaturalization of the Argentine philosopher's analysis of the modern project, in which Castro-Gómez brought to the forefront the practices of colonial legacies as a condition of possibility for the emergence of modernity, without the need to resort to the founding figure of the individual, an aspect that is present in Dussel's proposal. This thesis will be demonstrated through a critical dialogue between these two authors around the problem of modernity and coloniality from three analytical keys, postmodernity, modernity and decolonization, in order to think about the way in which colonial practices operated in the modern project through the use of the values present in modernity itself, without this implying a supposed demodernization.

Keywords: postmodernity, modernity, decolonization, Dussel.

Introducción

En el año 2015 se llevó a cabo en la ciudad de Bogotá el XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana cuya temática giró en torno al género, cultura y poscolonialidad. En el marco de este evento, celebrado y coordinado por la Universidad Santo Tomás de la misma ciudad, se desarrolló el panel, que quizá fuera el más esperado, entre Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez. El autor de *Crítica de la razón latinoamericana* ya había señalado su postura frente al proyecto filosófico del argentino un par de década atrás; mientras que uno de los fundadores de la filosofía de la liberación aún no había respondido tácitamente dichas críticas, lo cual alimentaba más la expectativa de tal esperado encuentro¹. En este contexto escribí un sencillo artículo titulado “Enrique Dussel y el mito de la modernidad” cuya luz pública se vio dos años más tarde², en el que pretendí analizar el problema de la modernidad en el proyecto filosófico dusseliano a partir sus obras tempranas hasta algunas más recientes. En el apartado final, dejé insinuado el diálogo crítico entre estos dos autores

¹ A modo de dato, recuerdo que aquel día el auditorio central de la Universidad Santo Tomás, sede del edificio Doctor Angélico, fue objeto de una multitudinaria asistencia, al punto que muchos prefirieron sentarse en las escalinatas del recinto. Ese día Dussel recibía su doctorado *honoris causa* de manos de la Universidad, por lo que la actitud de los dos autores, algo distante, dicho sea de paso, frente a las preguntas propuestas por el moderador fue paulatinamente indicando el respeto que cada uno se guardaba. El debate se limitó a una serie de aclaraciones que cada autor había desarrollado en sus intervenciones previas. En conversación con Dussel (2015), éste acepta que Castro-Gómez en efecto lo critique; pero lo que sí no le resulta de todo aceptable es que el colombiano lo haga con Franz Hinkelammert, pues considera que la lectura hecha por el colombiano del autor no es lo suficientemente profunda como para llegar a ese cometido. Este mismo día en horas de la tarde, le insinué a Castro-Gómez la intención de escribir alrededor del debate que la mayoría estábamos esperando y que, de alguna manera, sentimos se había pospuesto, a lo cual respondió: “Me avisas cómo te va”. Admito que este es apenas un primer asomo de lo que sería un espacio de diálogo crítico entre estas dos figuras de la filosofía latinoamericana. Así mismo, advierto que la lectura de este artículo debe hacerse a la par con mi trabajo publicado el año pasado, pues este debate fue mutando, y no desapareciendo, en la forma de ser abordado durante la última década. Al respecto ver Camelo (2020). Quiero expresar mi agradecimiento al profesor John Jairo Losada por su sugerente motivación a proponer este debate.

² Ver Camelo (2017).

acerca de temas en los que se podría generar debate. Pero no fue sino hasta la lectura de la última obra de Dussel, publicada a finales de ese año, titulada *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad* (2015) donde finalmente evidencio cómo el filósofo mendocino responde abierta y directamente a algunas objeciones presentadas por el colombiano.

El objetivo principal de este trabajo es la crítica, es decir, la problematización que ambos proyectos filosóficos establecen alrededor de claves comunes y que se pone en evidencia a través de la lectura crítica que el colombiano hace de la propuesta filosófica desarrollada por Dussel durante los últimos cincuenta años; para este objetivo se identificarán qué posibles aspectos serían los más neurálgicos en esta discusión. En este sentido, este trabajo busca constituirse en un referente de análisis sobre el debate que Castro-Gómez ha sostenido durante más de veinticinco años con Dussel y que ha venido matizando en obras mucho más recientes, como *Revoluciones sin sujeto* (2015) y *El tonto y los canallas* (2019)³.

Dicho esto, la tesis que desarrollaremos es que la crítica realizada por Castro-Gómez a Dussel se trató de una desnaturalización del modo en que este analiza el proyecto moderno al poner de relieve las prácticas de las herencias coloniales como condición de posibilidad para la emergencia de la modernidad, sin necesidad de recurrir a la figura fundante del sujeto, aspecto que sí se encuentra presente en la propuesta de Dussel. De manera que el artículo tiene como propósito plantear un diálogo crítico entre estos dos autores en torno al problema de la modernidad y la colonialidad a partir de tres claves analíticas, a saber, la posmodernidad, la modernidad y la descolonización, con el fin de pensar la forma en que las prácticas coloniales operaron en el proyecto moderno a través del uso de los valores

³ En aras de presentar un desarrollo más detallados de los argumentos aquí planteados, me he ocupado con mayor amplitud sobre ellos en Camelo (2020).

presentes en la misma modernidad, sin que ello signifique pensar en la noción delirante de la desmodernización. En este sentido, la descolonización no puede fraguarse obviando las herencias coloniales tales como las instituciones políticas.

En efecto, Castro-Gómez coincide con Dussel en la necesidad de “ir más allá de la modernidad”, es decir, proponer una situación transmoderna. No obstante, guarda precaución en el uso de esta noción dentro de su análisis político decolonial, pues el “ir más allá” de la modernidad, tal como lo entiende Dussel para quien sí implica “la irrupción desde la exterioridad” (Dussel, 2015, p. 283), o sea romper y situarse desde otro lugar de enunciación, mientras que para Castro-Gómez no consiste en abandonarla. De ahí que se deba hablar de descolonización y no de desmodernización, pues tanto lo uno como lo otro hace parte de un mismo fenómeno.

Así las cosas, argumentaré que la descolonización de las instituciones modernas se constituye en una condición de posibilidad de la transmodernización de la modernidad, de modo que ellas puedan ser reinscritas sobre coordenadas no eurocéntricas. Para demostrar dicha justificación mostraré, en primera instancia, en qué consiste el dilema suscitado alrededor de la posmodernidad, ya que para el filósofo argentino ella corresponde a una prolongación tardía del proyecto expansionista de la modernidad y no su superación. El dilema está en que Castro-Gómez identifica que allí donde pareciera haber rasgos de posmodernidad, en cuanto superación del proyecto moderno, en realidad lo que había era un reemplazo del sujeto ilustrado moderno por el sujeto pobre colonizado. Por consiguiente, algunos postulados de la filosofía latinoamericana de línea liberacionista resultan ser irónicamente posmodernos en el sentido de que no da “muerte al sujeto”, postulado propio del posmodernismo, sino que simplemente es reemplazado.

Finalmente, explicaré la crítica que Castro-Gómez hace a Dussel sobre la modernidad, la cual consiste en señalar que al argentino en su análisis incurre en una tendencia reduccionista que hace de ella al mostrarla como absoluta. Con el propósito de superar esta reducción, ya que tanto “lo mismo” de Europa y “lo otro” de los pueblos periféricos son identidades absolutas, Castro-Gómez habla del “afuera” como el espacio que irrumpe el acontecimiento de la modernidad.

El dilema de la posmodernidad

¿Dónde situar la crítica formulada por Castro-Gómez hacia Dussel? ¿En qué contexto hemos de situarnos para entender los alcances críticos de la postura del colombiano frente al argentino? Quizás un posible punto de partida para este cometido sea lo expuesto en su obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), donde precisa abiertamente los desacuerdos con los postulados del filósofo mendocino. Sirva, pues, como contexto de discusión la crítica de Castro-Gómez hacia las objeciones realizadas por algunos pensadores de la filosofía latinoamericana⁴ sobre la posmodernidad, para quienes este fenómeno representaba una amenaza que intensificaría el discurso imperante. En consecuencia, la posmodernidad no sería más que una prolongación de la modernidad europea en cuya incorporación las identidades serían sometidas a una homogenización ontológica y epistémica.

Se presenta así una visión peyorativa de la posmodernidad por parte de la filosofía latinoamericana. ¿Cómo responde Castro-Gómez a esta crítica de la posmodernidad? Es más, ¿qué entiende el pensador bogotano por posmodernidad? En respuesta a estas cuestiones, Castro-Gómez (2011)

⁴ Castro-Gómez cita pensadores como Vargas Lozano, Adolfo Sánchez, Franz Hinkelammert, Pablo Guadarrama y Arturo Roig.

aclara que la posmodernidad no debe ser entendida como un fenómeno de carácter ideológico, es decir como un estado de la conciencia que acaece en la mentalidad de los filósofos latinoamericanos en su calidad de alienados. Por el contrario, se trata de un fenómeno ontológico capaz de transformar las prácticas subjetivas, entendidas como experiencias, en la mayoría de los países latinoamericanos y el cual se ha presentado gracias a la globalización capitalista. Esta idea sugiere que lo que se debería entender por posmodernidad no guarda ninguna relación con la banalización que hacen los filósofos latinoamericanos de ella. En consideración, Castro-Gómez (2011) se propone demostrar que la posmodernidad es un estado, es decir, una condición de la cultura presente en Latinoamérica y no la imagen banal de una trampa ideológica como la entendían los pensadores del continente (p. 23).

El autor empieza su análisis señalando la pertinencia de la discusión sobre la posmodernidad en Latinoamérica al considerar que esta se basa en creer en el desequilibrio económico y social entre las sociedades del Norte y del Sur; en la primera riqueza, y en la segunda la pobreza. En esta última estaría ubicada, desde luego, Latinoamérica. Sin embargo, Castro-Gómez (2011) encuentra en este presupuesto un impedimento para realizar tal discusión en el continente, porque si para superar el obstáculo de la pobreza el análisis posmoderno se debería realizar situando asimétricamente a la economía y a la cultura sobre la base lógica del desequilibrio mencionado arriba, entonces no se cumpliría el requisito posmodernista según el cual las condiciones de las sociedades del norte tendrían que reproducirse en las del sur, a saber, Latinoamérica, y por ende sólo se limitaría a quedar en el registro cultural. Así las cosas, la posmodernidad haría su ingreso a Latinoamérica en calidad de experiencia periférica de la modernidad (Castro-Gómez, 2011, p. 24); es decir que su circunscripción obedecería más a un efecto del capitalismo. En otro

sentido, pensar que el sistema económico-social del primer mundo es un referente que posibilita la discusión sobre la posmodernidad en el continente sería comprobar que el discurso cultural se reduce a ser un “*reflejo ideológico* de los procesos económicos” (*ibídem*). El punto central del argumento del filósofo colombiano es que las sociedades modernas están atravesadas por muchas racionalidades y, en consecuencia, analizar el modo como ellas están relacionadas sería el eje de su propuesta.

Tras examinar diversas propuestas de autores culturales latinoamericanos, Castro-Gómez (2011) concluye que la posmodernidad es una forma de estar-en-el-mundo, es decir, una condición que se ha presentado de manera diferente a como se ha hecho en los países del centro-occidente. Con este argumento, el filósofo colombiano cree haberse hecho cargo de la tesis de los filósofos latinoamericanos para quienes la posmodernidad no es más que la expresión de “la ideología del capitalismo avanzado” y, así, los representa como alienados de su propia realidad cultural (2011, p. 30). De ahí que la posmodernidad tampoco sea entendida como una consecuencia del neoliberalismo, ya que, si bien este ha favorecido la depreciación de los valores supremos en la medida que mercantilizó ámbitos ajenos a la economía, tales como los afectos y los deseos, esto no reflejaría ser un subproducto del Estado. La pérdida de los valores supremos —o “huida de los dioses” en palabras del autor parafraseando a Nietzsche— fue lo que precisamente llevó a Latinoamérica a la consolidación de la modernidad.

Irónicamente, el hecho de que la posmodernidad sea denunciada como una expresión del capitalismo en América Latina por algunos pensadores, hace que estos se sumerjan en las profundidades de su propia identidad cultural (Castro-Gómez, 2011, p. 30). En este orden de ideas, la posmodernidad es una consecuencia de los procesos de modernización, de pronto como lo fue también la colonialidad. Para Castro-Gómez (2011), la

postura de los filósofos latinoamericanos frente a la posmodernidad ha caído en malos entendidos, expresados en clichés amparados en el ideal nostálgico —para usar los mismos términos del autor— de la identidad latinoamericana.

¿Qué hizo pensar a los filósofos latinoamericanos que la posmodernidad puede ser vista banalmente como una prolongación de la modernidad que atente contra la “identidad latinoamericana”? Castro-Gómez (2011) ha dejado claro que la posmodernidad es una condición, es decir, un modo de ser que opera como fundamento de discursos y prácticas cotidianas. El filósofo colombiano se adentra en un diálogo críticamente cercano con filósofos posmodernos con los cuales pretende responder a las críticas formuladas por la filosofía latinoamericana, las cuales “se basan en *clichés* popularizados por filósofos aferrados al viejo ideal nostálgico de la ‘identidad latinoamericana’” (Castro-Gómez, 2011, p. 31). Aquí el autor al emplear el término *cliché* no alude a un malentendido, como si los filósofos latinoamericanos hubieran “malinterpretado” la propuesta posmoderna. Dice que no hay malinterpretación, porque para que haya interpretación los conceptos y el pensamiento deben estar bajo un mismo registro; estar afuera de él sería más bien una caricaturización (Castro-Gómez, 2011, p. 31). En este sentido, los filósofos latinoamericanos habrían incurrido más bien en la caricaturización del posmodernismo, pues sobrepasa los alcances de la episteme moderna.

Para aclarar dichos clichés, el bogotano recurre a algunos enunciados donde resalta el meollo de su postura. Primero, sostiene que cuando se habla del “fin de la Modernidad” no es en el sentido catastrófico de esta, sino en acentuar la crisis provocada que debe ser asumidas en aras de reafirmar la superación de la “razón unitaria”, la cual consistía en que la economía, la política, técnica, entre otras dimensiones, conformaban un solo relato que legitimaba las prácticas del capitalismo. Por consiguiente,

cuando se habló del “fin de la Modernidad” se hacía referencia a la eliminación de estos relatos legitimadores y a la afirmación de múltiples racionalidades. Segundo, la expresión “fin de la historia” significa la extinción de la capacidad creativa por cubrir las propias necesidades. Al no ser capaces de satisfacer los requerimientos, el avance y desarrollo de las maquinas relevaron los efectos de estas habilidades creativas y recalcaron la cultura del consumo (Castro-Gómez, 2011, p. 35).

Para sobreponerse a estos clichés, Castro-Gómez (2011) desarrolla cuatro ideas sobre las cuales soporta su respuesta. La primera de ellas es que es un desacierto pensar ingenuamente que el enunciado *posmodernidad* sugiere el fin de la misma modernidad. Es más, dicha expresión no se refiere a lo que viene después de la modernidad, sino todo lo contrario, a la asunción de la crisis que ella provoca. La posmodernidad consiste, según el autor, en asumir las consecuencias de la modernidad sin la necesidad de cubrirse detrás de metarrelatos que la legitimaban. En últimas, para Castro-Gómez (2011) la posmodernidad es entendida como una crisis de legitimidad del relato que pretendía mantener unidos el desarrollo científico, económico, político y ético que logró imperar en Occidente. La pérdida de credibilidad de esta unidad contenida en el relato de la modernidad es lo que se entiende por posmodernidad (2011, p. 33).

El segundo reproche de los filósofos latinoamericanos a la posmodernidad es, como anotábamos en líneas arriba, considerarla como el fin de la historia. Esta idea señala aquella visión filosófica que atribuye a la historia humana una “finalidad” (Castro-Gómez, 2011, p. 34). Apoyado en Foucault, Castro-Gómez (2011) considera que la historia no es el despliegue de la esencia que origina la naturaleza humana, sino el resultado de una multiplicidad de prácticas interpretativas y valorativas que son opuestas entre sí. Así las cosas, las sociedades no son el producto de procesos históricos que son medidos de manera cuantitativa y de modo

ascendente con la pretensión de sobreponer lo novedoso ante todo modelo antagónico. De hecho, posmodernismo pretende desembarazarse de este paradigma, a saber, del modelo de “Historia universal”.

Aquí Castro-Gómez (2011) hace un señalamiento que valdría la pena analizar con calma. Afirma el autor que la filosofía latinoamericana, sobre todo la de línea liberacionista, había logrado una crítica al eurocentrismo de los relatos que se consideraban como “universales”, tales como los de Marx y Hegel. No obstante, algunos filósofos de la liberación incurrieron en una suerte de ironía, pues la perspectiva que ellos estaban criticando fue invertida hacia aquellos que se suponía estaban fuera de esa “universalidad”. En otras palabras, algunos exponentes de la filosofía de la liberación situaron su punto de análisis ya no desde los conquistadores, sino desde los conquistados; luego, ello significaría mantener el esquema ilustrado del relato moderno en cuyo centro se encuentra el sujeto.

Con esto, el colombiano considera que la filosofía de la liberación permanecerá en el esquema ilustrado que la posmodernidad pretende abandonar. Si bien es cierto que no se trata de negarse a mirar el pasado, tampoco se trata de encontrar en él un principio originario de toda universalidad. Este argumento sugiere, entonces, que Castro-Gómez se desmarca de considerar a la filosofía de la liberación como una expresión netamente posmoderna. Mientras que la posmodernidad aspira a descentralizar al sujeto, la filosofía latinoamericana, sobre todo de la liberación, propende por mantenerlo allí, en el centro. En ese sentido, Castro-Gómez tendría razones suficientes para distanciarse de la postura según la cual esta línea de análisis es considerada como una expresión netamente posmoderna.

De hecho, el problema de la muerte del sujeto es el tercer reproche de la filosofía latinoamericana a la posmodernidad. Nuevamente, apoyado en

Foucault, Castro-Gómez (2011) considera que cuando se habla de la “muerte del sujeto” en la crítica de la posmodernidad se refiere no a su aniquilación, sino a la descentralización de su papel en la participación de la vida social del siglo XXI (p. 37). El humanismo que centra al sujeto desfavorece una perspectiva amplia con relación a la heterogeneidad sociocultural, política, económica y productiva. Y fue ese sentido que algunos filósofos latinoamericanos le adjudicaron a la posmodernidad y es de ella, precisamente, de la que habría que desembarazarse. Sobre la centralización del sujeto en la modernidad, Castro-Gómez (2011) trae a colación la crítica que Dussel realiza al respecto.

Según el filósofo argentino, el sujeto ilustrado de la modernidad establece una relación con el poder colonial, pues el *ego cogito* cartesiano en el que se fundamenta la modernidad funcionó como sustento epistémico que legitimó la dominación europea en el siglo XVI. Razón por la cual Dussel considera que es necesario ir hacia un modelo más allá de esta subjetividad moderna, es decir, un modelo de sociedad postmoderna⁵. Pero el mendocino también se aleja del uso de esta categoría por las siguientes razones. La primera que el “sistema-mundo” (Wallerstein) de la modernidad europea se ubicó como centro de la historia mundial (siglo XV), es decir, ha sido un fenómeno que paulatinamente se ha mundanizado gracias a la incorporación de diversas periferias (América Latina, Caribe y África) en relación con ese centro (Europa), cuya

⁵ En efecto, vale la pena recalcar lo siguiente. Mientras que para Castro-Gómez la filosofía de la liberación no se puede ubicar como una expresión de filosofía posmoderna ya que no descentraliza al sujeto, sino que lo acentúa tal como ocurre con la categoría del pobre, Dussel al utilizar el adjetivo de *posmoderna* desde luego no pretendía que fuera “clasificada” bajo este espectro. De hecho, el argentino hace uso de este término tres años antes que François Lyotard en su obra *La condición posmoderna* (1979), en sus palabras preliminares de su *Filosofía de la liberación* (1976): “Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos” (p. 9). Esta característica del proyecto dusseliano pretendió denotar precisamente la superación o trascendencia del proyecto de dominación moderno (Camelo, 2017, pág. 106)

extensión se logró hasta el siglo XIX. A esto Dussel lo llamaría como Modernidad tardía o postmodernidad (Dussel, 1998, p. 51)⁶. Pero esta anotación no basta, así que antes de continuar con el tercer elemento de la crítica de Castro-Gómez a Dussel, veámos brevemente la manera como este último abordó este problema.

En un diálogo crítico con el filósofo G. Vattimo, Dussel (1998) dice estar parcialmente de acuerdo con lo que entiende el italiano como posmodernidad, a saber, la conclusión de la modernidad (Dussel, 1999, pág. 37). Las consideraciones de Vattimo, acerca de la consumación del ser por el valor de cambio y la pérdida de la realidad como causas del fin de la modernidad, resultaron ser insuficientes para Dussel debido a que el italiano parece no ser conciente de los fenómenos anteriores al factor espacio-temporal de la modernidad, y este aspecto es determinante para el argentino. Dussel nota que Vattimo no incluye a aquellos que fueron objeto de dominación en una escala no-europea (Dussel, 1999, p. 39). Es decir, la razón débil de la modernidad no se centra solo en un espacio y en un tiempo determinado, refiriéndonos a Europa como el lugar de los sucesos. Habría que pensar su despliegue como un dominio hacia lo no-europeo. No basta con que la modernidad padezca un debilitamiento en su racionalidad (postmodernidad); es necesario ir más allá de ella a favor de los no-europeos, o sea, trascender ese debilitamiento y situar la historia desde una exterioridad. En palabras del autor: “no hay modernidad sin modernizado” (Dussel, 1999, p. 40). Entre otras cosas, la postmodernidad es, con todo y esto, una expresión de eurocentrismo, porque no cuestiona la centralidad de esta condición⁷. De hecho, el argentino presenta una crítica férrea a los filósofos postmodernos de quienes dice:

⁶ El subrayado es de mi autoría

⁷ Así lo expresa el filósofo de Mendoza: “Aunque la postmodernidad critica la pretensión universalista y ‘fundacionalista’ de la razón moderna (R. Rorty), en cuanto

Saben analizar el arte postmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la *diferencia*, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son fruto de la racionalización propia de la “gestión” de la centralidad europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías dominados excluidos del centro y/o periferia. (Dussel, 1998, p. 63)

Castro-Gómez (2011) valora la crítica efectuada en su momento por la teoría de la dependencia y los filósofos latinoamericanos del siglo XX de tendencia liberacionista (a la que hace parte desde luego Enrique Dussel), pero enfatiza al mismo tiempo la inversión de los roles, pues la perspectiva desde donde era vista la historia ya no es en clave del conquistador, sino del conquistado. Sería algo así como una ilustración desde la dependencia u opresión. Para el pensador colombiano, la filosofía de la liberación hace parte del “patos ilustrado” que la posmodernidad pretendió superar. El dirigir la atención al pasado no debe caer en la universalización de un elemento particular, por el contrario, se trataría de vislumbrar la multiplicidad de prácticas históricas que explican por qué hemos llegado a ser lo que somos hoy (Castro-Gómez, 2011, p. 36).

El tercer elemento que conforma la crítica de Dussel es la reflexión sobre la “muerte del sujeto”. Haciendo una clara alusión al fragmento tomado de *Las palabras y las cosas*, obra en la que Michel Foucault hace su descripción metafórica del hombre como invención reciente y cuyo rostro está apunto de borrarse en la arena de los límites del mar. Castro-Gómez

‘moderna’ y no en cuanto ‘europea’ o ‘norteamericana’, y enuncia en principio respeto a otras culturas en su inconmensurabilidad, diferencia y autonomía, [...] no lo hacen en concreto, [...] no tiene conciencia suficiente de la ‘positividad’ de esas *culturas excluidas* por el proceso colonial de la temprana modernidad (1492-1789)” (Dussel, 2004, p. 219).

(2011) cree que la crítica de la posmodernidad no supone la aniquilación del sujeto, sino su descentralización, pues,

[...] se trata de abrir campo a una pluralidad de sujetos que nos reclaman ya fundamentalidad alguna, sino participación en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como la que nos dispone a vivir en el siglo XXI. [...] desembarazarnos, pues, del humanismo [...] significa [...] favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo. (p. 37)

Si bien es cierto que Castro-Gómez reconoce muchos aportes de la filosofía latinoamericana, sobre todo de línea liberacionista, también reprocha ciertas flaquezas en las que han desfalecido. Una de ellas tiene que ver con la relación que estableció Dussel entre la metafísica occidental (Heidegger), el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonial, en el cual el fundamento de la episteme moderna se expresa a través de la equivalencia del yo pienso cartesiano por el yo conquisto español. Al interpretar la modernidad como totalidad, Dussel no tiene en cuenta el despliegue de las racionalidades alternativas como lo quiere hacer notar Castro-Gómez. Y esta reducción conlleva a otra: la alteridad como sujeto trascendental de la “mismidad” del sistema-mundo moderno. Por tanto, lo que hace Dussel, según Castro-Gómez (2011), es que no descentraliza el sujeto ilustrado, sino que es reemplazado por otro sujeto absoluto: el pobre.

La visión absolutista del sujeto que señala Castro-Gómez en Dussel, al reemplazar el sujeto ilustrado por el sujeto trascendental del pobre, es replicada por el argentino al sostener que es necesaria una crítica del sujeto a fin de “reconstruir una visión más profunda” del mismo. Además de ello, es necesario también criticar los efectos simplificadores o

reduccionistas del subdesarrollo —propio del proyecto moderno— en Latinoamérica para tener una interpretación aún más completa. Pero al margen de estas observaciones, lo que se advierte es que la respuesta de Dussel estuviera encaminada más bien a un pretexto metodológico. Por ejemplo, en la respuesta Dussel (2015) constantemente hace alusión al hecho de que Castro-Gómez tuviera como herramienta de trabajo el andamiaje conceptual foucaultiano y que, por tanto, parecería que la crítica del bogotano fuera más bien en nombre del autor francés.

Frente a lo señalado por Castro-Gómez al afirmar que Dussel no descentraliza al sujeto ilustrado, sino que lo reemplaza por el pobre, este último responde argumentando que Castro-Gómez- no advierte que Foucault critica unas formas de sujeto, pero convalida otras; o que critica cierto tipo de historias desde normas que son necesarias, pero revalora otras (Dussel, 2015, p. 37). ¿Tiene razón Dussel en lo que afirma sobre Foucault? Si bien es cierto que la obra del francés es determinante en los análisis genealógicos realizados por Castro-Gómez, lo que se esperaba era que Dussel dirigiera su réplica al autor colombiano y no a Foucault, ya que, de hecho, la crítica construida por el francés mediante al genealogía no está dirigida a analizar las formas de sujetos, como lo supone Dussel, sino a las formas de subjetivación, es decir a los regímenes de prácticas a partir de las cuales emergen los dispositivos en los que se constituyen los sujetos. Por tanto, lo que le interesa a la genealogía foucaultiana es el análisis de cómo se relacionan estas prácticas y de qué manera operan. Entonces, en lugar de hablar de las “formas de sujetos”, como afirma Dussel, quizá con el ánimo de referirse al loco, al enfermo o al delincuente, se habla más bien de las formaciones de los sujetos, o sea de los procesos de subjetivación.

Otro de los argumentos planteados por Dussel (2015) es que algunas categorías empleadas por él logran vincularse en grado de proporcionalidad a las trabajadas por Foucault. De hecho, afirma que el

uso de nociones como “pobre” o “pueblo” se hizo en un modo foucaultiano para analizar a los “excluidos”: “El demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... ‘otros’ que vagan en la ‘exterioridad’ de la visión panópticas de la ‘totalidad’ de la época clásica francesa” (Dussel, 2015, p. 37). Así las cosas, incluso el “excluido” y “vigilado” en las prisiones francesas —escribe Dussel— había sido anticipado por el indio que también había sido exclusivo y vigilado por las doctrinas cristianas y medios de colonización en América Latina en el siglo XVI. Aunque deja claro que muchas nociones habían sido abordadas con antelación por Levinas con relación a Foucault, Dussel (2015) afirma que su propuesta filosófica debe ser leída teniendo en cuenta la situación originaria donde nace la reflexión filosófica, pues de no ser así se estaría incurriendo en malentendidos. ¿Estaría sugiriendo Dussel que Castro-Gómez incurrió en tal riesgo?

Una posible apología de la propuesta filosófica dusseliana es la fraguada por el profesor, también colombiano, Damián Pachón (2011) con relación a la crítica que formula Castro-Gómez. Pachón (2011) sostiene que Castro-Gómez “mal interpretó” a Dussel en su libro *Crítica de la razón latinoamericana* al sostener que el argentino oponía el otro absoluto, entendido como pobre, frente al europeo. Su defensa consiste en argüir que la exterioridad, según Dussel, no está desligada, tal como lo pretende mostrar Castro-Gómez (Pachón, 2011, p. 325). Pero, ¿desligada de qué? A simple vista, pareciera que se tratara más bien de una observación un tanto apresurada, ya que Pachón no pone de presente ni de modo completo los argumentos desarrollados por Castro-Gómez de cara a la propuesta de Dussel. De manera que para comprobar este señalamiento nos proponemos analizar rápidamente la categoría en cuestión:

exterioridad⁸ y posteriormente examinaremos lo manifestado por Pachón en el citado texto.

En primera instancia, para Dussel la exterioridad se refiere a la capacidad de trascender el sistema del ser totalizante, representado en la visión europea. En esta dirección, “ir más allá” significaría una trascendentalidad a partir de la cual el otro, diferente a lo mismo (Europa), se revela, o sea se muestra (Dussel, 1996 [1977], pp. 58-59). Frente a este argumento, Castro-Gómez (2011) observa que Dussel reduce al pobre, en cuanto que otro, en un sujeto trascendental con el que se construiría un nuevo sentido del mundo: la libertad. En consecuencia, bajo la premisa que son las prácticas históricas las que constituyen al sujeto y no al revés, Castro-Gómez ve que, en lugar de fijarse en el antagonismo entre lo mismo, es decir, el sujeto colonizador, y lo otro, el sujeto colonial, prefiere analizar el acontecimiento de dicho antagonismo al que denominó como “afuera”, el cual sería capaz de desestabilizar a ambos extremos.

En efecto, Dussel (1996) no habla de un “afuera” como si se trata de la exterioridad en sí misma ni tampoco como acontecimiento, ya que el discurso de la filosofía de la liberación se refiere a sujetos concretos: colonizadores y colonizados. Por su parte, Castro-Gómez (2011) estima que al no hablar del afuera como acontecimiento, sino de sujetos, ve que el argentino sitúa en una relación de antagonismo a lo mismo frente a lo otro. Por consiguiente, la observación que hace Pachón (2011) de la crítica realizada por Castro-Gómez a Dussel no es precisa, pues no hay “mala interpretación”, sino una interpretación con presupuestos metodológicos pertenecientes a otros registros, como el genealógico. Es más, ni siquiera es Castro-Gómez quien sostiene que el otro se opone a lo mismo del

⁸ Escribe Dussel: “Voy a llamar *exterioridad* a aquel ámbito que está más allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es como la nada” (Dussel, 1995 [1979], p. 121. [El subrayado es mío]).

sistema de manera absoluta, ya no como totalidad, sino como alteridad. Así lo deja establecido Dussel: “el otro como otro, es decir, como *centro* de su propio mundo (aunque sea un dominado u oprimido), puede decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema. [...] Se es otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en ese mismo sentido se es rostro (persona) humano interpelante” (Dussel, 1996 [1977], p. 61)

En segunda instancia, nos preguntamos lo siguiente: ¿qué quiso decir Pachón al sostener que: “La exterioridad de Dussel no es otro *totalmente desligado* como pareciera argumentarse en el libro citado de Castro-Gómez” (2011, p. 325)?⁹ De hecho, Castro-Gómez en ningún momento afirma que el otro esté desligado totalmente del sistema moderno-colonial, porque la lectura que este hace del argentino es que, en efecto, la exterioridad hace parte de un extremo del antagonismo del cual habíamos hablado líneas atrás. Nada diferente de lo que el mismo Dussel propone:

Desde el otro como otro, el pobre, [...] es como surge en la historia lo *nuevo*. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta. (1999, p. 39)

De lo anterior se puede inferir que la exterioridad se constituye también en una totalidad, pero diferente y antagónica. Por lo que concluimos que efectivamente el juicio que hace el profesor Pachón a la crítica formulada por Castro-Gómez fue apresurado, ya que no pone en evidencia bajo qué criterios ella está fundada. Lo que también hay que aclarar y recordar, dicho sea de paso, es que las obras de Dussel objeto de crítica por Castro-Gómez hacen parte de la década de los setenta y no de los noventa como señala el profesor Pachón.

⁹ El subrayado es de mi autoría.

Descolonizar no es desmodernizar¹⁰

La crítica hecha por Santiago Castro-Gómez a Enrique Dussel acerca de la “cuestión moderna” se puede estructurar en dos momentos. El primero de ellos consta del manejo de las categorías de “lo mismo” y lo “otro”, las cuales, en Dussel, según Castro-Gómez (2011), funcionan como una forma de control sobre el acontecimiento moderno. En este sentido, Castro-Gómez (2011) preferiría hablar del “afuera” como un espacio desestabilizador entre “lo mismo” y lo “otro”. Al no haber claridad al respecto, se le critica a Dussel el manejo de conceptos tales como “poder bueno” o “malo”, obviando que el poder no es un atributo ligado a nada, sino que es el resultado de las relaciones (Foucault).

En el segundo momento, Castro-Gómez (2011) increpa el hecho de ubicar a los oprimidos “en la exterioridad de las relaciones de poder”, donde el deber moral de los intelectuales es hablar por los que no tiene voz. No se trata, pues, de ver a los pobres con nostalgia puestos en la exterioridad del mundo moderno. En últimas, el análisis crítico de Castro-Gómez desemboca en una conclusión: la filosofía de la liberación es un romanticismo de los pobres que les quita la posibilidad de hablar por sí mismos (2011, p. 39). En una de sus obras más representativas, *La hybris del punto cero* (2010), Castro-Gómez hace mención de la destrucción del mito de la Modernidad, tema desarrollado brevemente en este artículo y en el que se ha coincidido con el autor en algunas observaciones hechas sobre la crítica desarrollada por Dussel al respecto.

Cinco años atrás, Castro-Gómez publicó su breve texto *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005), en el cual ya había hecho lo que pareciera ser

¹⁰ Algunas notas las he retomado del último aparte de mi artículo “Enrique Dussel y el Mito de la modernidad” (2017) titulado “¿Desmodernización o descolonización?: Algunos aportes críticos de Castro-Gómez”.

un boceto de lo que expondría en su obra del 2010. En uno de sus apartados, el colombiano se propuso trazar una suerte de coordenadas para lo que sería una teoría de la modernidad/colonialidad, en la cual incluiría tres elementos fundamentales. El primero es la crítica que recoge de Dussel al eurocentrismo, para luego articularla con las propuestas de Walter Mignolo y Aníbal Quijano y, por último, desembocar en algunas precisiones de los argumentos planteados por Edward Said en *Orientalismo*. En medio de este engranaje, resalto de manera especial la observación que Castro-Gómez hace de Dussel sobre la manera como acopla los planteamientos de Wallerstein y su propuesta de sistema-mundo. Para Castro-Gómez (2005), Dussel no solo inscribe su crítica al colonialismo al usar en su análisis la propuesta del pensador estadounidense, sino que el argentino estaría leyéndola a través de los lentes de la filosofía de la liberación y esto representa un especial cuidado para Castro-Gómez:

Quizás el “desvío” más importante de Dussel frente a Wallerstein es la tesis de que la incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno no sólo representó la posibilidad de una “acumulación originaria” en los países del centro sino que también generó las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente mundial. (Castro-Gómez, 2005, p. 48)

El sistema-mundo moderno-colonial empieza al situar a España como centro en relación con América que es la periferia; de ahí que la modernidad y el colonialismo son codependientes. Castro-Gómez valora el modelo planetario de Dussel, porque permite señalar la coexistencia de los lugares desde los que la ilustración es enunciada ya no desde el centro a la periferia, sino de manera aleatoria y simultanea (Castro-Gómez, 2010, p. 50).

Esta simultaneidad lleva a pensar en la descentralización del sujeto moderno, pero no solo en un sentido burgués. También la subjetividad hispánica que se constituyó como consecuencia de un discurso colonial, el cual el filósofo colombiano llamó *limpieza de sangre*. ¿En qué consiste tal discurso? Siguiendo a Mignolo, quien confecciona una crítica al sistema-mundo basado en las tesis sobre la construcción de la subjetividad moderna-colonial de Dussel, Castro-Gómez sostiene que

Imaginando estar en una plataforma neutral de observación, los criollos “borran” el hecho de que es precisamente su preeminencia étnica en el espacio social (la limpieza de sangre) lo que les permite pensarse a sí mismos como habitantes atemporales del punto cero y a los demás actores sociales (indio, negro, mestizos) como habitantes del pasado. (Castro-Gómez, 2010, p. 59)

Lo que el autor ha denominado “hybris del punto cero” es precisamente el espacio de quienes han sido purificados de sangre y ahora ven el mundo sin ser vistos; algo así como un panóptico colonial donde los conocimientos que no hayan sido producidos y controlados por estos *inmaculados* serán tomados sin ningún revestimiento de importancia y, en consecuencia, no alcanzaban un estatuto científico. Haber sido limpios de sangre, es decir, haber pasado por la grilla del dispositivo de la blancura, comportaba un estatus social, capacidad de adquisición y concentración de capital simbólico (Castro-Gómez, 2010, p. 64), en otras palabras, el manejo de la ciencia y el poder colonial.

Existe una seria convicción de creer que no es posible desvincular la modernidad con la colonialidad y viceversa. No obstante, a pesar de este imposible, nos atrevemos a pensar que la apuesta epistémica ha de estar encaminada a robustecer el proyecto de descolonización, el cual es una iniciativa de desprendimiento (Mignolo) que desplaza el sentido universal

de la historia y amplía la posibilidad a la comprensión pluriversal de la misma (Quijano) (Mignolo, 2010, p. 15-16).

Para que la descolonización sea tomada como un desprendimiento es necesario, según Mignolo (2010), instalarse en una epistemología fronteriza alterna a la modernidad (Mignolo, 2010, p. 24). Aquí se aplica en cierto modo la categoría de transmodernidad de Dussel¹¹.

Decolonialidad significa, entonces, “superar una visión de la vida humana que no dependa de un ideal de sociedad sobre los que difieran de él” (Mignolo, 2010, pág. 33). Se trata por consiguiente de encaminar los esfuerzos por la descolonización y no la desmodernización, ya que esta última sería un esfuerzo absurdo que propendería por negar lo que somos, que queramos o no, somos producto de este proyecto, pero aún podemos resignificar y evaluar las prácticas de conquista y los dispositivos de colonialidad.

Este singular análisis es objetado por Castro-Gómez (2011) quien sostiene que Dussel incurre en una visión reduccionista de la modernidad al pretender absolutizarla, es decir, entender la modernidad como totalidad, sin pensar acerca de los medios que en ella operan, como la racionalidad instrumental colonial. Es decir que en el centro de esta totalidad se encuentra el sujeto ilustrado moderno “que piensa” (*ego cogito*), y en esa medida, por ser tal es capaz de “conquistar” (*ego conquiro*). Esta totalidad solo afirma a quienes “son” como los mismos conquistados; los que no, sencillamente “no son”. Al “no ser” afirmados en esa totalidad, quedan por fuera de ella, es decir ubicados en la exterioridad. En consecuencia, los negados por la totalidad, en cuanto mismidad, serían los otros que, por

¹¹ Me he ocupado con amplitud sobre esta y otras categorías en el pensamiento de Dussel en Camelo (2020).

estar fuera de ella, serían capaces de experimentar valores que en el centro del sistema no se viven. En otras palabras, el otro es el sujeto oprimido.

Castro-Gómez (2011) nota que el análisis realizado por Dussel no supera del todo el esquema centralizado en el sujeto, pues se percata que el pensador argentino no lo descentraliza, como lo sugiere la posmodernidad, sino que sencillamente lo reemplaza por otro sujeto, es decir que se pasa del sujeto ilustrado moderno que legitima la conquista, al sujeto oprimido objeto de la conquista; sujeto oprimido, pero, al fin y al cabo, sujeto. E incluso, Castro-Gómez (2011) estima que la relación de “lo mismo” como rasgo de la totalidad y lo “otro” como rasgo de la exterioridad, reduce al sujeto oprimido en un sujeto trascendental y además funciona como un control sobre el acontecimiento (p. 38).

¿A qué se refiere Castro-Gómez con esto? En vez de hablar del “otro”, ya que lo “otro” es también una “identidad” producto de la modernidad, Castro-Gómez (2011) cree que sería más pertinente hablar del afuera “como espacio desde el que irrumpe el acontecimiento, que desestabiliza tanto a lo ‘mismo’ como a lo ‘otro’” (p. 38), pues esta confusión —según el autor colombiano— fue lo que llevó a Dussel a establecer una contraposición de poderes, es decir, “lo mismo”, que representaría un poder “malo” ya que vendría del centro y estaría en dirección a los intereses de los conquistadores, se situaría en contra del “bueno” que representaría de los “otros”. Castro-Gómez (2011) cree que esta contraposición resulta ser problemática porque, siguiendo a Foucault, el poder no posee atributos relacionados al estado colonial, sino que es el producto

[...] de unas relaciones de fuerzas que atraviesa tanto a dominantes como a dominados. La dominación no es algo que pueda revertirse simplemente cambiando “el lugar del rey” (que ahora ocuparía los

dominados), por cuanto que estos han sido *constituídos* como tales por el mismo poder que buscan combatir. (p. 39)

Hasta aquí podríamos decir que la crítica hecha por Castro-Gómez a Dussel se encuentra contextualizada en la etapa de lo que se ha conocido como el “primer Dussel”, es decir, la producción filosófica del argentino durante la década de los setenta¹². Al percatarnos de este detalle, que a la simple vista podría pasar desapercibido, caemos en cuenta que dadas estas circunstancias resulta “normal” la reacción contestataria de parte de Castro-Gómez frente a Dussel, sobre todo si tenemos en cuenta que el primero recibió su formación filosófica del Grupo Bogotá¹³. Pero más allá de la supuesta “obviedad” de la crítica de Castro-Gómez a Dussel, esta se debió también, y dicho sea de paso, por lecturas como *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural* (1994) escrito por Hermann Herlinghaus y Monika Walter, la cual —en palabras del colombiano— “me mostraron un camino bien diferente para pensar la modernidad en América Latina. Un camino que *opuesto* al que había aprendido con el Grupo Bogotá en la Universidad Santo Tomás” (Castro-Gómez, 2011, p. 239). Es decir que este primer asomo crítico a Dussel, conforme a las obras con las cuales se confronta, corresponde a una época donde el argentino ha empezado a gestar su proyecto filosófico

¹² Aunque la expresión “primer Dussel” es usada aquí a modo de ubicación cronológica en su extensa obra, ya que no se ha hecho una periodización de la misma, diremos que a esta época pertenecen obra como *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, tomos I-V y *Filosofía de la Liberación*, México, 1977 y otras producidas en la década de los ochenta.

¹³ Para efectos de comprensión del contexto, Castro-Gómez (2011) reconoce que la influencia filosófica de este colectivo académico fue determinante en su proyecto intelectual, sobre todo por la extrañeza que le suscitaron los postulados del grupo con relación a la perspectiva liberacionista y el uso metodológico de la historia de las ideas. Directamente, Castro-Gómez rechaza los postulados de la filosofía de la liberación, pero al tiempo, le resultaban interesantes por la historia de las ideas. Castro-Gómez se acerca a la filosofía de la liberación creyendo que el proyecto de trazar una historia de nuestras tradiciones intelectuales y el método utilizado para ello, le permitirían entender por qué razón hemos llegado a ser lo que somos; aspecto del que luego, más adelante, descubrirá no fue el correcto (Castro-Gómez, 2011, p. 236).

que año tras año irá a alimentar a partir de diálogos con otras escuelas y tendencias sobre todo durante la década de los noventa¹⁴. La confrontación de parte de Castro-Gómez era de cara con la filosofía latinoamericana, dentro de la cual se sitúa Dussel.

Conclusión

Lo que hemos realizado aquí es una suerte de reconstrucción de un debate que se formuló hace más de dos décadas, donde se expuso la crítica que Castro-Gómez ha puesto de presente frente la manera como Dussel entiende la modernidad. Un debate que pareciera haber sido superado por los diferentes intereses y enfoques problemáticos que se han venido suscitando a lo largo del espectro filosófico y político en el continente. Podría incluso pensarse que se trata de un debate que tuvo su impacto en un momento dado y que ahora las miradas están puestas en dirección a otros horizontes. Lo que nos propusimos plantear en este artículo fue traer nuevamente este debate para que, a partir de su reconstrucción, se puedan perfilar otras líneas de análisis a partir de él, sobre todo en la filosofía política decolonial. De hecho, si bien es cierto que nos interesa establecer en qué puntos el pensador colombiano está en desacuerdo con los postulados del argentino, lo que realmente me interesó fue descapotar la práctica discursiva presente en la crítica formulada por Castro-Gómez, para tratar de determinar en qué orden discursivo se puede inscribir dentro del proyecto genealogista castro-gomeziano.

¹⁴ Al respecto se podrían traer a colación obras tales como *La liberación latinoamericana*, México, 1990; *1492: El encubrimiento del Otro*, Nueva Utopía, Madrid, 1992; *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Guadalajara, 1993; *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994; *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, México, 1998; *La Ética de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel*, , México, 1998.

En este intento por cartografiar la crítica de Dussel presente en Castro Gómez partimos de la discusión en torno al problema de la modernidad y la mitificación que de ella se ha inferido, aun cuando en líneas atrás ya habíamos avanzado un poco. Situar el problema de la modernidad en el pensamiento de Castro-Gómez es una labor, por lo demás, espinosa. De hecho, podría pensarse que fue en su obra *Crítica de la razón latinoamericana*, en la versión del año 1998 publicada en España, donde por primera vez se conoció abiertamente su análisis sobre este fenómeno. En esta versión, Castro-Gómez se dedica a analizar el aspecto de la modernidad en el capítulo segundo a partir del problema de la identidad, con lo cual esperó relacionar las categorías de modernidad, racionalidad y cultura en América Latina.

En diálogo crítico con los sociólogos chilenos Pedro Morandé y Cristian Parker y con Max Weber sobre el proceso de racionalización, Castro-Gómez identifica que la modernidad opera con múltiples racionalidades que no guardan diferencia espacio-temporal y que, por tanto, no existiría una identidad ni interior ni exterior, sino unas identidades producto de una construcción simbólica de prácticas económicas, políticas y sociales. Veamos cómo lo exponía hace más de veinte años y que mantuvo en la reedición de su obra algunos años más adelante, donde evidenciamos que en Castro-Gómez no hay un análisis antagónico entre lo moderno y la modernidad:

En América Latina lo moderno jamás ha reemplazado a lo tradicional, sino que ambos se encuentran tan estrechamente vinculados que resulta imposible saber dónde comienza lo uno y termina lo otro. [...] La modernidad no conforma una escena única y homogénea-frente a la cual es posible imaginar un ethos “auténticamente latinoamericano” sino que genera una trama compleja de ordenamiento, apropiación e

interpenetración de diferentes tipos de racionalidad. (Castro-Gómez, 1998, p. 56)

Referencias

- Camelo, D. (2017). Enrique Dussel y el mito de la modernidad. *Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 38 (116), 97-115.
<https://doi.org/10.15332/25005375/3208>
- Camelo, D. (2020). Pueblo, democracia y transmodernidad: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel. *Revista de ciencias y humanidades*, 11(11).
<https://revistacienciasyhumanidades.com/index.php/home/article/view/159/122>
- Castro-Gómez, S. (1998). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros. S.A.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La Hibrys del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (2 ed.). Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana* (2 ed.). Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1996 [1977]). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Lupus inquisitor.
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y “Transmodernidad”. En *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes* (pp. 201-225). Colegio de México.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ediciones akal.
- Pachón, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano* (Vol I). Ediciones Desde abajo.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Signo.
- Wallerstein, I. (1979), *El moderno sistema mundial*, tomo I. Siglo XXI.

Faría, la educación colombiana y nortesantandereana*

[Artículos]

*Campo Elías Flórez Pabón***

Fecha de entrega: 20 de octubre de 2020

Fecha de evaluación: 15 de noviembre de 2020

Fecha de aprobación: 15 de diciembre de 2020

Citar como:

Flórez Pabón, C. E. (2021). Faría, la educación colombiana y nortesantandereana. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124).
<https://doi.org/10.15332/25005375.6600>



Resumen

Hablar de educación hoy en día no revela nada novedoso para una sociedad del conocimiento que tiene mil entradas sobre el mismo tema. No obstante, el presente escrito intentará reconstruir qué entendía el filósofo y pensador nortesantandereano José Rafael Faría Bermúdez sobre esta labor a lo largo de los procesos fundacionales que lideró; es decir, desde la creación del Colegio del Norte hasta la creación de la Universidad de Pamplona. Para esto retomaremos tres puntos que construyen su idea sobre educar. Primero, se tomará la pregunta ¿qué es

* El presente artículo está vinculado como uno de los avances del proyecto de investigación titulado: "La identidad institucional en el pensamiento de José Rafael Faría Bermúdez", de la Universidad de Pamplona bajo código del proyecto SIGP/Código entidad financiadora PR130-00-003(GA140-CP-II-2014-2.1.2.2.1). Uno de los propósitos de esta investigación es dar a conocer el pensamiento del fundador universitario del Norte de Santander.

** Profesor de la Universidad de Pamplona. Correo electrónico: ceflorez@unipamplona.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0443-8432>

educar para la vida?; segundo, se analizará la perspectiva con que Faría entendía el papel del estudiante que pregunta con aplomo; y, tercero, se espera responder por qué debemos estudiar con amor. Esto enmarcado desde una metodología descriptiva que apunta a una reconstrucción cualitativa de su pensamiento a partir de sus principales obras.

Palabras clave: educación, educación para la vida, pedagogía del amor, Freire, Faría.

Faría, Colombian and Nortesantanderean education

Abstract

Talking about education today reveals nothing new for a knowledge society that has a thousand entries on the same topic. However, this paper will attempt to reconstruct what the philosopher and thinker from Norte de Santander José Rafael Faría Bermúdez understood by this work throughout the foundational processes he led; that is, from the creation of the school *Colegio del Norte* to the creation of the university *Universidad de Pamplona*. For this purpose, we will take up three points that build his idea about educating. First, we will question “What is educating for life”; second, we will analyze the perspective with which Faría understood the role of the student who asks questions with aplomb; and third, we hope to answer why we should study with love. This framed from a descriptive methodology that aims at a qualitative reconstruction of his thought from his main works.

Keywords: education, education for life, pedagogy of love, Freire, Faría.

Introducción

Al hablar del Padre Faría (13 de junio de 1896-17 de diciembre de 1979) nadie pondrá en duda su amor por la educación, no solo porque haya fundado la Universidad de Pamplona, el Colegio del Norte u otros tantos

entes para la educación en el departamento del Norte de Santander, sino porque él entendía que esta era parte de su misión pastoral como sacerdote, y parte de lo que otorgaba sentido a su labor del día a día; así como el mismo venerable papa Pio XII le hizo saber al ministro nortesantandereano, tal como consta en una misiva que envía el despacho papal el 27 de junio de 1950, donde dice:

Reverendo Presbítero [...] deseoso de contribuir a la formación moral e intelectual de la juventud, ha dado a luz estos libros (curso de filosofía, curso superior de religión y curso inferior de religión), que seguirán haciendo bien a las almas de los que los estudian. (Faría, 1949, p. 4)

No obstante, las cosas no son porque las diga el Papa o su secretario, sino porque así se imponen en los hechos de la vida del fundador de la Universidad de Pamplona, la cual es una de sus grandes obras, pero no la única (Flórez, 2019, p. 18). Por razones obvias podríamos pensar que la obra más importante del fundador es la Universidad de Pamplona, pero esto no le resta valor también al trabajo que empezó como educador en 1936, al escribir bajo el amparo de monseñor Rafael Afanador y Cadena las primeras obras sobre educación religiosa y humanista en el contexto colombiano y nortesantandereano. En estas, él consideraba se debía exponer qué es enseñar. La respuesta a esta pregunta la plasmó en sus diferentes obras, las cuales fueron una apología a la filosofía, la religión, la moral y la sicología que se marcaba en esta época de mediados del siglo XX.

Lo cual podría hacer pensar que, sin este espíritu de educador, Faría Bermúdez no habría tomado la decisión en 1960 de fundar el alma mater para la región nortesantandereana, la cual es la primera Institución de Educación Superior (IES) del departamento, formalmente constituido en 1959, como lo propone Flórez Pabón (2019, p. 18). En otras palabras, sin

quitar peso de las obras y de la importancia de la Universidad de Pamplona en el Norte de Santander, y en la misma localidad, podríamos afirmar que la obra más importante de Faría Bermúdez es ser educador, lo cual se compagina muy bien con el hecho evangelizador, y posteriormente de allí se desprende la faceta de constructor de aulas donde reposará el conocimiento.

Este hecho nos lleva a cuestionarnos sobre qué está entendiendo en su época el filósofo nortesantandereano por educación y cuál es la labor que debe desempeñar el docente en el proceso de formación de los profesionales que se han acercado a lo largo de la historia a esta IES. Para proponer una respuesta, se retomará lo que expresa en su obra: *Curso superior de religión para colegios de segunda enseñanza*, allí Faría Bermúdez (1942) expresará que la educación es un hecho que tiene que formar para la vida, donde el pensamiento tiene que perfeccionarse y el cariño tiene que sobresalir frente a lo que debemos hacer: “Educando para la vida, pensando con aplomo, y estudiando con amor” (p. 2). Sin estos tres elementos el trabajo educativo es escueto y no radica en autenticidad en el ejemplo que da el maestro.

De allí que, al mismo tiempo, podamos pensar que la figura del maestro, que encarna el pensador y sacerdote Faría Bermúdez, está implicada con el hecho de la labor pedagógica que se realiza en el aula. Donde el docente ha de estar: “preguntando con aplomo, y respondiendo con amor” (1942, p. 4), hechos que se traducirán en el educando como formación para la vida. Allí hay una conexión entre la teoría que se presenta en el discurso pedagógico y didáctico de la educación y la vida profesional de los egresados. Esto conlleva a construir en el estudiante una identidad la cual refiere al pensamiento crítico, la pedagogía del amor en la labor desempeñada y una conexión entre la vida y la academia. En palabras de

Theodore Roosevelt: “con los ojos en las estrellas, pero los pies en la tierra”.

En tal sentido, podemos decir que la preocupación de la labor educativa de Faría radica en cómo hacerle frente a la vida, en plantearse la cuestión de cómo van a vivir nuestros alumnos si no se les educa, si estos no se preparan profesionalmente para los nuevos tiempos. Razón por la que al llegar de Roma su primer paso fue la fundación del Colegio del Norte en 1953. Ya que tenía inscrita en su mente la necesidad e importancia de prepararnos para el futuro en una pedagogía del amor y con calidad. De allí que en este prestigioso colegio se tuvieran “profesores bien preparados” (Faría, 1942, p. 6), o de alta calidad como don Augusto Ramírez Villamizar y su hermano Joaquín Faría Bermúdez, por mencionar algunos, y es que los profesores bien preparados siempre fue una preocupación del fundador de la Universidad. Ya que creía que en la medida en que estos profesionales sean los mejores, se ofrecerá lo mejor al futuro de la región en la labor educativa. Razón por la que “el profesor no puede improvisarse” (Faría, 1942, p. 7), y debe prepararse tanto profesionalmente como en la labor diaria que se imparte en las aulas.

Quizá esto de no improvisar, que Faría pregonaba a los cuatro vientos, es la razón por la cual se preocupó tanto por escribir, como se referencia en el texto *Curso de filosofía. Cosmología - Ética, Filosofía del comunismo* de 1949. Una labor que se perfeccionó día a día, que se mejoró sistemáticamente, que se actualizó como consta que sus obras tuvieron hasta siete ediciones del mismo ejemplar, revelando el éxito que esto traía en el modelo educativo que estaba proponiendo en la época. Un modelo que no improvisaba, sino que preparaba la labor del día a día, un modelo que se actualizaba y un modelo que requería de los mejores docentes, cosa que hemos de denominar un llamado a la excelencia.

Tal espíritu es el que hace que venza miedos, se torne un pionero y al mismo tiempo visionario de la región y opte por nuevos proyectos como es el caso de la fundación de la Universidad de Pamplona. Razón que explica el porqué vendió el Colegio del Norte a los padres españoles del Carmelo en 1959, y partiendo de esto retomó un proyecto intrépido como lo es la fundación de la Universidad de Pamplona el 23 de noviembre de 1960. Sin embargo, retrocedamos a las tres características que fundamentan el pensamiento pedagógico de Faría y profundicemos en lo que él quería hacer como educador.

Educando para la vida

Según Freire (2004), la educación para la vida es una educación que llama a escuchar la vida y sus reclamos (p. 6). No porque Faría hubiera citado al recifense, sino porque en este sentido se conectan los dos pensadores.

Rescatan de forma actualizada, leve, creativa, provocativa, valerosa y esperanzadora, cuestiones que continúan día a día instigando el conflicto y el debate de educadores y educadoras. Lo cotidiano del profesor en el salón de clases y fuera de él, desde la educación elemental hasta el posgrado, es explorado como en una codificación, en cuanto espacio de reafirmación, negación, creación, resolución de saberes que constituyen los contenidos obligatorios de la organización programática y el desarrollo de la formación docente. Son contenidos que sobrepasan los ya cristalizados por la práctica escolar y de los cuales el educador progresista, principalmente, no puede prescindir para el ejercicio de la pedagogía de la autonomía aquí propuesta. Una pedagogía fundada en la ética, en el respeto a la dignidad y a la propia autonomía del educando. (Freire, 2004, p. 6)

Ante esto, pueden increparme y decir que esto no es propio al pensamiento de Faría y que él no habla de esto en sus textos. Lo cual pretendo afirmar.

Tal como lo hemos visto, ese espíritu cotidiano del profesor en el salón de clases y fuera de él es lo que Faría Bermúdez afirma cuando se presenta la preocupación por educar para la vida, idea que lo construye como visionario al proponer el secretariado bilingüe y la asistencia social como primeros programas a ofertar en el alma mater. Posteriormente, “Matemáticas, Química, Biología, Ciencias Sociales, Pedagogía, Administración Educativa, Idiomas Extranjeros, Español – Literatura y Educación Física”, como Valero Álvarez y Pulido (1999) y Puerto, (2018) nos comentan en sus textos.

Pero, qué significa la implementación en la década del sesenta y setenta de estos programas si no el deseo de formas profesionales que generen progreso y una autonomía para la región, con ese tinte de licenciaturas que revelan su interés por la educación. Se hace así de los saberes de las ciencias básicas y licenciaturas un espacio de codificación, en cuanto espacio de reafirmación, negación, creación, resolución de saberes que constituyen los contenidos obligatorios de la organización programática y el desarrollo de la formación docente. Es decir, una mirada que apunta por su carácter a la profesionalización de quienes se han inscrito para el desarrollo de la región y el país, y por el otro presenta una reflexión sobre el desarrollo de la práctica de la formación docente, en la cual hay unos contenidos que sobrepasan los ya cristalizados por la práctica escolar y de los cuales el educador progresista se proyecta. De ahí que pase de formar en un colegio a formar profesionales con sentido ético en alto grado, lo cual compaginaría con esta pedagogía ética de dignidad de Freire.

En este sentido, para Faría la ética tiende a un fin determinado, en este caso la educación y una que aporte para la vida, y qué mejor elemento que la ética para que esto se dé. Pues, si no tiene un fin propio y deliberado provocará una actuación que no será útil, deleitable y honesta (Faría, 1949, p. 160). De allí que todo ser que tienda al bien, y como bien puede

interpretarse el docente y su labor, para que obren en un fin que va más allá de él, y que tenga un carácter más sublime que el egoísmo. En tal sentido plantea lo siguiente:

Puede el hombre obrar algunas veces sin proponerse explícitamente un fin determinado; pero cuando obra humanamente, con voluntad deliberada, no puede menos de proponerse un fin, y es precisamente el dirigirse a un fin deliberado lo que lo hace dueño de sus actos y responsable de ellos. (Faría, 1949, p. 161)

Este comentario concuerda plenamente con la tesis freireriana de la autonomía y dignidad. La cual expresa “una pedagogía fundada en la ética, en el respeto a la dignidad y la propia autonomía del educando” (Freire, 2004, p. 6). Así mismo, este deseo de formarnos éticamente en perspectiva de autonomía revela la importancia de la consecución de un fin, lo que se propone con la actividad humana y más con la docente. De allí no ha de causarnos extrañamiento pensar en formar profesionales para la vida, pero con una vida ética, donde la ciencia se proponga como rectora de la actividad humana. Pues como precisa Faría: “Si el hombre no consigue su último fin, su naturaleza quedará trunca y su destino frustrado; y por tratarse de una criatura racional y responsable de sus actos, el resultado será su infelicidad definitiva” (Faría, 1949, p. 161). Idea que se opone a la felicidad, o gusto por lo que hacemos, o hacia lo cual estamos llamados como docentes, ya que se es docente no por placeres, riquezas, fama u honores. Se es docente porque esto causa nuestra felicidad o el bien supremo en nuestra acción. Si tuviéramos placeres, riquezas, fama u honores estaríamos inestables y con conciencia de que se pueden perder, con excepción del mérito y la virtud que desaparecen con la muerte (Faría, 1949, p. 164).

En otras palabras, estamos llamados a una labor docente que se fundamente en el mérito y la virtud de nuestras acciones en sentido ético y autónomo, que procure la dignidad del educando y del educador, que mire el obrar y la necesidad de quien vamos a formar. Pues muchas veces formamos, pero no nos preguntamos ¿cómo será el actuar profesional de aquel que hemos formado?, ¿cómo será su vida?, ¿cómo hemos contribuido a esto?, si hemos ayudado a construir un ciudadano ético y virtuoso, lleno de méritos o simplemente hemos contribuido con uno del montón que quizá aporte más a los vicios que a construir el ideal que queremos. Con esta reflexión pensemos en el segundo factor, que habla de nuestra capacidad racional.

Pensar con aplomo

Pensar para Faría se refiere a la seriedad del pensamiento; es decir, cómo estamos realizando nuestra labor para que el alumno adquiera esta madurez requerida en sus reflexiones. Aclaramos que el padre Faría no solo refiere esto a las cuestiones religiosas o filosóficas, sino a las que tienen que ver también con la ciencia y con las licenciaturas. Ya hemos dicho que para esto debemos tener el mejor perfil profesional que se pueda tener, es decir, profesionales idóneos y no improvisados que puedan realizar su labor de la mejor manera posible. Para esto pone como ejemplo a don Augusto Ramírez Villamizar y de su hermano Joaquín Faría Bermúdez, figuras que presentan esa idoneidad requerida y ejemplar para la labor educativa. No obstante, vamos a recapitular en la figura de don Augusto Ramírez Villamizar, poeta, periodista, docente y erudito historiador como lo refiere su hija María de Lourdes en el centenario de su muerte. Para Faría este era el modelo de docente, aquel que sería capaz de ayudar a madurar el pensamiento de los discípulos. Pero por qué esta nominación.

Fue Augusto trabajador infatigable, estudioso de la historia, que en el pensamiento de Cervantes “es la émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir”. Varias instituciones académicas registran con orgullo haberlo contado entre sus más destacados miembros. (Gavassa, 2012, párr. 2)

Actitudes que lo proponen como un modelo de educador. Según comenta Gavassa (2012) en entrevista a la hija de don Augusto Ramírez Villamizar, el cual fue profesor de los colegios de la Comunidad de las Hermanas Betlehemitas, del Colegio de las Hermanas Dominicas Terciarias, de La Normal de Varones, del Seminario Menor Santo Tomás de Aquino de Pamplona y, por supuesto, del Gimnasio del Rosario. Coofundador y colaborador de las revistas *Aulas de la Normal Superior de Varones* de Pamplona, *Excelsior* del Colegio del Sagrado Corazón de Jesús, *Norte y Sur*, editada en Bucaramanga y de la revista *Educación* del Norte de Santander, órgano de divulgación del Gobierno departamental. Corresponsal de varios periódicos de la región y de Santander, entre ellos *Comentarios* y *Diario de la Frontera* de Cúcuta. El *Frente* y *Vanguardia Liberal* de Bucaramanga y fundador y director de la revista *Semana Santa* en Pamplona, órgano anual de divulgación de la Asociación de Amigos de Pamplona. Fue coofundador de la Universidad de Pamplona con su amigo el Padre Rafael Faría Bermúdez. Fundador del grupo de teatro experimental La Herradura de Oro.

Además, fue el ganador del Primer Premio en Poesía de los Juegos Florales con motivo del sesquicentenario de Pamplona, con su hermoso “Romance del Santo Cristo del Humilladero” (Ramírez, 1976, p. 79). Don Augusto, según narra su hija María Lourdes en nota de presa, realizó las siguientes obras:

Fundó y condujo acertadamente la Asociación de Amigos de Pamplona, destacándola como una entidad cívica al servicio de la comunidad pamplonesa y del departamento. Con su gestión renació y se consolidó la Semana Santa de Pamplona, ocupando el lugar que le correspondía en el ámbito nacional, por la belleza de sus imágenes y el fervor cristiano de los habitantes del valle del Espíritu Santo¹ y sus visitantes. Fue su presidente hasta su muerte. Nombrado Cónsul de la Escuela Militar de Cadetes, siendo su representante en el Norte de Santander. Perteneció a la Academia de Historia del Norte de Santander y a la Academia de Historia de Santander. Fue nombrado Caballero de la Orden de Malta y Caballero del Santo Sepulcro. Motivó al Gobierno nacional y al departamental en compañía de su obispo amigo, Rafael Sarmiento Peralta, para la construcción de los museos que hoy son orgullo y monumentos de Pamplona. El Gobierno nacional, el departamental, el eclesiástico y el de su terruño, reconocieron su labor tanto educativa como cívica y fue exaltado con sus más destacadas condecoraciones. José Eusebio Caro en grado extraordinario. (Dos veces), Eduardo Cote Lamus, Vaticano Segundo, Alcalde Acevedo. (Balmaceda, 2012, párr. 25)

Virtudes que Faría respetó y aplaudió. Ese amor por las humanidades del padre Faría están inscritas en su amigo Ramírez Villamizar. Esa capacidad de no improvisación y de aplomo están propuestas en la actitudes de búsqueda de “Lo esencial que son las ideas” (Faría, 1942, p. 11). Esto es lo que preocupa a Faría, pues el alumno debe buscar la esencia de las doctrinas para que este las exprese correcta y claramente, en esto consistirá pensar con aplomo, corresponderse con lo que se ha estudiado. Pues si hay objeciones frente a lo aprendido, “las objeciones se pulverizan [...] cuando la verdad sale a su encuentro” (Faría, 1942, p. 13). Cuando se

¹ Valle del Espíritu Santo es uno de los tantos nombres que se le han dado a la ciudad de Pamplona, en Norte de Santander, Colombia. Urbe donde el filósofo nortesantandereano desarrolla gran parte de su actividad intelectual a lo largo de su vida hasta su muerte en 1979.

hace un estudio serio y concienzudo de la materia a trabajar. Es que para Faría es importante tener claro lo que se quiere estudiar, las herramientas propuestas de una manera seria, pues esa será la manera como se enfrentará el profesional al futuro. De qué otra forma si no es así: “los verdaderos derechos del niño no son los derechos a una libertad necia, de la cual uno no sabe qué uso debe hacer, sino a una educación temprana y completa” (Faría, 1949, p. 240). Idea que después cristalizará en la educación de la juventud en la universidad que se fundará.

Para él, la universidad debe ofrecer con exactitud los conceptos que define, un orden riguroso en la repartición de la materia general y particular dentro del plan que oportunamente trazaron los encargados de la educación en Colombia y, por último, una adaptación de la asignatura a las condiciones actuales (Faría, 1942, p. 14). De allí que podamos decir que la obra de Faría es una obra educadora con un tinte pedagógico claro, exacto y actualizado para que se genere en el alumno un proceso de madurez en el pensamiento (Faría, 1940, p. 13), que conduzca a la verdad y no al error de doctrinas extrañas que puedan desviar del camino correcto al alumno. Lo cual nos lleva al tercer punto que queremos exponer, el cual habla del amor.

Estudiar con amor

Lo primero que se debe decir respecto a la perspectiva del amor en la obra de Faría es que es amplia y fruto de su labor docente. Como se evidencia en varios de sus escritos *Del libro amor*, y *Amor y matrimonio*, (Jiménez y Andersson, 2019, p. 57). Lo cual permite entender que Faría fue un verdadero amigo de Dios y de los hombres, “a quienes favorecía en nombre de la doctrina del amor” (Barriga, 2002, p. 93). Esta parte de la esencia de lo que es Dios según la escrituras en Juan 4:7-9: “Amados, amémonos

unos a otros; porque el amor es de Dios. Todo aquel que ama, es nacido de Dios, y conoce a Dios”.

Tal presencia de Dios en el filósofo nortesantandereano hacen que poetise la vida y la contemple con una mirada mística y reflexiva, como aclara Jaimes (2015): “Padre Faría, poeta de la vida cotidiana y de la angustia mística. Cantor del amor en todas sus dimensiones, Gran amigo y consejero” (p. 3). Fue, además de todo, quien en todo momento habló del amor, incluso en la educación como motor que alimenta la labor pedagógica. Por lo cual dió gran importancia a este sentimiento en la labor por parte del alumno. En otras palabras, no solo expuso cómo debía ser el maestro, sino también el estudiante. Este debía tener la virtud de amar lo que hacía, como aquel que gusta de la filosofía (amor por la sabiduría), tenía que estar inscrito en un gusto por el conocimiento, como lo asegura el matemático Pitágoras en la antigüedad (Flórez-Pabón, 2020, p. 5). Porque a todos nos corresponde tener una serie de disposiciones, y más al alumno cuando debe prepararse para la vida. No obstante, a este amor por las letras ha de acompañarle cierta libertad en la toma de decisiones, cosa que le dará una ética en su actuar. Decía Faría: “A los alumnos les corresponde cierta libertad en la determinación de la materia” (Faría, 1942, p. 11). Pero, les corresponde esto y nadie se lo debe prohibir, es decir, su libertad para determinar qué estudiar y para amar lo que se estudia. Solo así se forman ciudadanos útiles, como se dirá hoy, con un pensamiento crítico. Que puedan ayudar a construir una mejor región, una mejor ciudad y un mejor país.

Posterior a esta determinación y amor, Faría siempre insistió en que habría algunas cosas que se enseñaban a los alumnos que estos mismos no comprendían, en el sentido de por qué eran enseñadas. A lo cual respondía que: “Aunque no se pueda ver todo, todo es útil, y puede servir más tarde provechosamente” (1942, p. 10). Es decir, el currículo que se enseña está

pensado para el devenir profesional, ese futuro para el que se debe formar. El alumno, aunque no entienda hacia dónde apunta los contenidos que se enseñan, en el pensamiento de Faría (1942), convergían en que todo le sería útil al alumno de uno o de otro modo. Reevaluando, lo que los mismos estudiantes dicen hoy, respecto de las asignaturas mal llamadas de relleno. En fin, todo aporta a que se llegue a la madurez del pensamiento, todo aporta al proceso formativo desde esta perspectiva, y más si se hace con amor en la práctica pedagógica en las aulas y fuera de estas. Esta será la visión de formación integral en el pensamiento de Faría, la cual habla de un punto holístico de la formación, el cual es incluyente en todas las partes del proceso formativo.

Lo anterior nos lleva a reflexionar en la obra más famosa de Faría en la década del cuarenta en la educación colombiana, la cual es *Curso superior de religión* (1942). Esta, con su carácter de tratado apologético, presenta ideas importantes y bien estructuradas las cuales ayudan a proponer la perspectiva de la pedagogía del amor en el filósofo. No obstante, este no fue el único texto importante, pues después publicó *Del libro amor* (1943). Aquel amor que construye una pedagogía, pero produce en el alumno un cambio de perspectiva, la cual está enfocada en el amor por el estudio (filosofía). A su decir: “el libro amigo y consejero que, a través de la existencia, nos interesa poner en sus manos” (Faría, 1942, p. 9), es siempre eso un amigo, y nosotros respecto de él debemos tener amor. Algo semejante a lo que Freire propondrá en su obra *Pedagogy of the heart* (2000).

Pero qué significa pensar en esta pedagogía que aboca el sentimiento, para esto me permitiré citar otra vez a Freire en la *Pedagogía del oprimido* (2013), cuando habla que tal hecho propone una educación bancarizada que nos aleja de lo que realmente sería la pedagogía del sentimiento, como ha expresado Faría en sus textos; sin embargo, al incurrir en el error de

una mala hermenéutica del amor estarían también confluyendo con el pensamiento de Freire; es decir, en su ansia insaciable. En ella, el educador aparece como agente indiscutible, como real sujeto, cuya tarea irrenunciable es la de llenar a los educando o alumnos de los contenidos de su narración. Contenidos que son retazos de la realidad del estudiante, desconectados del contexto como totalidad en la que se engendran y en cuya visión ganarían significado. La palabra, en estas exposiciones, es vacía de la dimensión concreta que debería tener o ser transformada en falsas palabras, en una verbosidad alienada y alienante. De ahí que sea más sonido que significación y, así, sería mejor no decirla. Esto es una educación bancarizada (Freire, 2013, p. 43).

En pocas palabras, como Faría lo expresaría en sus textos en donde se trata el socialismo, se nos quería prevenir de esta realidad. En tal sentido, para entender la educación de las emociones en el estudiante, era preciso recordar el concepto de educación bancaria, una concepción de la educación como proceso de depositar los contenidos en el alumno por el educador donde se mal interpreta constantemente el sentimiento y se hace de la pedagogía del amor o del sentimiento como algo soso, algo lleno de sentimentalismo y lo grave es que allí se queda. Pues este tipo de educación no es liberadora, porque se incurrió en el error y, de alguna forma, también nos oprime. En cambio, la educación debe ser un proceso formativo integral que gire en torno de la comunicación y el diálogo. En contraste de la educación bancaria de intereses sosos que contempla al educando como sujeto pasivo, ignorante que ha de memorizar y repetir los contenidos que se le inculcan por el educador, poseedor de verdades únicas e inamovibles.

Así, el alumno nunca tendrá amor por los libros y menos por la educación que se le imparte. Es allí donde Faría, como Freire, señalan que el educador ha de partir del nivel individual, cultural, político, económico,

social, en el que el educando se encuentra, con el objetivo de respetar sus límites individuales y transformar ese mundo. Solo así, se podrá concebir la educación como una obra de arte y el educador como un artista que rehace el mundo, lo redibuja. Un artista que lo hace desde la sensibilidad, desde la estética, la ética y se privilegia la libertad; con su voz que no tiene sentido sin la voz del grupo y al entender que el amor es la transformación definitiva y que la única forma de enseñar a amar lo que se hace es amando (López, 2011). Como propone Cabeza y Velasco en su texto: “Si no hay amor, si no nos movemos en el amor en nuestros encuentros con otros, no hay fenómeno social, y la opción es la indiferencia que permite cualquier mecanismo de negación del otro, desde la competencia al odio” (Cabeza y Velasco, 2011, p. 170). Esto deshumaniza el acto de educar en el amor como pretendía Faría, al ver en el otro, en el alumno ese prójimo a quien se ama a través de la labor educativa que transforma la vida y el pensamiento.

Consideraciones finales

Finalmente, hemos de considerar que solo se llegará a educar para la vida, a pensar con aplomo y a estudiar con amor cuando consideremos el significado de qué es educación con espíritu crítico, por lo menos desde la perspectiva de Faría Bermúdez, y de la de Freire, a quien hoy queremos equiparar. Ya que el significado de la educación crítica de Freire, en una sociedad con una cultura de capital, haría que los neoliberales no estuvieran dispuestos a asumir el riesgo de enfrentarse a una cultura en la cual las redes emergen de la construcción crítica de conocimientos, los cuales probablemente desarrollarían una nueva cultura del capital. Esto es lo que prevé Freire, y aquí es donde los neoliberales se retiran frente a este problema eficaz, inclusivo, democrático que es la educación, la cual se debe resolver (Freire, 2000, p. 18).

Ahora, en el contexto colombiano, cómo resolver el problema de la educación a la que nos enfrenta Freire en nuestras sociedades neoliberales y tecnologizadas (Flórez y Acevedo, 2020, p. 1), pues tanto ayer como hoy sigue siendo necesario tener y crear una pedagogía crítica en la sociedad, y una pedagogía que hable de lo práctico de la labor docente, no alejada de la realidad, no para que copie modelos, sino para que los recree y haga del quehacer diario en la educación un reto para el docente y el estudiante. En palabras de Faría, sería como buscar esto con “pedagogía, razón, y amor que nos educan para la vida” (Faría, 1942, p. 8). Esta sería la manera de entender la educación colombiana y nortesantandereana en las décadas de 1940 a 1960, según la perspectiva de un pensador criollo.

Referencias

- Balmaceda, A. P. (2012, octubre). Unipamplona conmemoró 100 años del nacimiento de Augusto Ramírez Villamizar. *Unipamplona.edu*. http://www.unipamplona.edu.co/unipamplona/portalIG/home_1/recursos/noticias-2012/octubre/17102012/augusto_ramirez_villamizar.jsp
- Barriga, I. A. (2002). *Personalidades artísticas, culturales y científicas del Norte de Santander*. Universidad de Pamplona.
- Cabeza, O. y Velazco, Z. (2011). Mirada desde los estudios culturales CTS a la educación y desarrollo humano en el marco del centenario del Departamento Norte de Santander. *Temas*, 3(5), 161-172. <https://doi.org/10.15332/rt.voi5.692>
- Faría Bermúdez, J. R. (1940). *Curso inferior de religión para los años primero y segundo en colegios de segunda enseñanza*. Editorial Voluntad.
- Faría Bermúdez, J. R. (1942). *Curso superior de religión para colegios de segunda enseñanza* (7 ed.). 1942.
- Faría Bermúdez, J. R. (1943). *Del libro amor*. Editorial Voluntad.
- Faría Bermúdez, J. R. (1949). *Curso de filosofía. Cosmología, ética, filosofía del comunismo* (2 ed.). Editorial Voluntad.

- Flórez Pabón, C. E. (2019). Faría: marxismo y comunismo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(121), 17-30. <https://doi.org/10.15332/25005375.5468>
- Flórez-Pabón, C. E. (2020, March). Nuances of the philosophy of mathematics. *Journal of Physics: Conference Series*, 1514, 012029. <https://doi.org/10.1088/1742-6596/1514/1/012029>
- Flórez-Pabón, C. E., y Acevedo-Rincón, J. P. (2020). Experiences of University education in virtuality in the public and private context in Colombia. *Olhar de Professor*, 23, 1-4. <https://doi.org/10.5212/OlharProfr.v.23.2020.15577.209209225596.0528>
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the heart*. Continuum.
- Freire, P. (2004). *Pedagogía de la autonomía*. Paz e Terra.
- Freire, P. (2013). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- Gavassa Villamizar, E. (2012, 6 de noviembre). Augusto Ramírez Villamizar. *Vanguardia* <https://www.vanguardia.com/opinion/columnistas/edmundo-gavassa-villamizar/augusto-ramirez-villamizar-ITVL181922>
- Jaimes Gómez, M. (2015, 23 de noviembre). José Rafael Faría Bermúdez: el hombre, el educador, el apologista y el fundador. Unipamplona.edu. http://www.unipamplona.edu.co/unipamplona/portalIG/home_1/recursos/noticias_2015/noviembre/23112015/nota_faria.pdf
- Jiménez, C., y Andersson, O. (2019). *Manuales escolares y libros de texto de filosofía escolar en Colombia 1945-1979* [Tesis de maestría]. Universidad Pedagógica Nacional.
- López A. J. (2011, 22 de enero de 2011). La competencia emocional. *La competencia emocional.blog*. <https://lacompetenciaemocional.blogspot.com/2011/01/paulo-freire.html>
- Puerto, C. F. P. (2018). Filosofía, literatura y pedagogía. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(118), 9-12. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/4862/4582>
- Ramírez, A. (1976). *Efigies*. Ediciones JEAL.
- Valero Álvarez, M. y Pulido Castellanos, F. (1999). *Presbítero José Rafael Faría Bermúdez. Fundador de la Universidad de Pamplona.*: Universidad de Pamplona.

Arendt: totalitarismo e ideología

[Artículos]

Jacinto H. Calderón González*

Fecha de entrega: 14 de octubre de 2020

Fecha de evaluación: 15 de noviembre de 2020

Fecha de aprobación: 15 de diciembre de 2020

Citar como:

Calderón González, J. H. (2021). Arendt: totalitarismo e ideología. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.6601>



Resumen

En torno al libro de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo* se buscan explicaciones a la lógica del Estado totalitario, es decir, su modo de operar y sus consecuencias en el ámbito de la libertad, del reconocimiento y del modo de vida que los sujetos pueden esperar en tal Estado. Se encuentra que el terror que se impone logra una deshumanización de los sujetos que, al haber perdido todo lo racional, se encuentran en el territorio de lo inconcebible.

Palabras clave: totalitarismo, terror, propaganda, reconocimiento, ideología.

* Doctor en Filosofía, máster en Teoría Política y Cultura Democrática y licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.

Arendt: totalitarianism and ideology

Abstract

Around Hannah Arendt's book "*The Origins of Totalitarianism*" explanations are sought for the logic of the totalitarian State, that is, its way of operating and its consequences in the field of freedom, recognition and the way of life that individuals can expect in such a State. It is found that the terror that is imposed achieves a dehumanization of the individuals who, having lost everything rational, find themselves in the territory of the inconceivable.

Keywords: totalitarianism, terror, propaganda, recognition, ideology.

Introducción

Lo que caracteriza al Estado totalitario, lo que podríamos denominar su *ratio essendi*, es el elemento que lo posibilita, el cual es el terror, en todo el sentido del término. Este es aplicado a una suerte de individuos, que lo padecen y suponen el total de la población. En este sentido, el totalitarismo es la totalidad del terror sobre la totalidad de los individuos de un Estado, excepto uno, precisamente quien lo rige.

¿Qué es el terror? Una forma de miedo que embarga todas las potencias del sujeto, lo inhabilitan para una vida libre y plena y lo convierten en un miembro anónimo, disociado de sí, sin posibilidad de pensar y sin posibilidad de decidir. El terror es la pérdida de la voluntad. Justo lo que el Estado totalitario necesita. Escribe Hannah Arendt: “La dominación totalitaria se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general” (2002, p. 609).

Sin embargo, antes de abordar los elementos del terror en el totalitarismo, cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿qué necesidad tiene una forma de gobierno determinada de aterrorizar a sus gobernados? Los inicios del

comunismo y del nazismo no habían expresado explícitamente la necesidad de un terror. Es cierto que desde su fundamento no habían abogado por unas vías pacíficas para llegar a una sociedad perfecta, ni habían sostenido que su posibilidad de acceso al poder fuera un camino apacible. De hecho, el concepto de lucha de clases y la expansión del espacio vital suponían la violencia, no se puede ignorar. Tal supuesto implicaba que aquél que se adhiriera al movimiento, en parte sabía que la lucha por el poder no sería siempre pacífica, sea porque priorizar una clase social o una raza sobre otra suponía *ipso facto* que lo que implicaba el cambio no podría hacerse sin un mínimo de violencia. Tanto es así, que el hecho de que los acólitos estuviesen dispuestos a ejercer la violencia es precisamente lo que desde el comienzo les daba un determinado carácter: el de estar dispuestos a todo con tal de conseguir su fin político. Ciertamente, y si bien la violencia que aquí se plantea no es excusable, esta no implica tampoco nada nuevo; ya decía Hegel (2005) que “la historia es el ara donde se sacrifica la dicha de los pueblos” (p. 80) y, a su vez, no ha habido un salto histórico sin que se haya ejercido violencia de por medio, la conquista del poder es la conquista del territorio y el que conquista oprime al conquistado. Bajo este prisma, no hay nada nuevo.

Lo nuevo es la voracidad con que tal violencia se puso en juego. En un primer momento, aún comprensible, la violencia se ejerce contra el enemigo y aunque triste, puede aparecer como necesaria, es decir, como lo inevitable de toda conquista. Sin embargo, cuando la violencia deja de aplicarse al enemigo y se revuelve contra el movimiento que lo origina y al país que lo contiene, la cosa no es tan fácil de percibir. Igualmente, cuando esta violencia alcanza límites dantescos, ya no es violencia, es terror. El tránsito de la violencia al terror no es fácil de entender ni tan siquiera de ver: ¿los que si alistaron a las filas del movimiento habían contemplado

que su vida futura podría ser una suerte ambigua de víctima o ejecutor? ¿Y qué necesidad había?

La mejor forma de comprender este tránsito es comprender que las dos ideas que están detrás de los movimientos estaban revestidas de una necesidad de imponerse implacablemente, como veremos más adelante. A su vez, tales ideas indican también la necesidad de preparar y lograr una “nueva humanidad” que haga posible su tarea. Tanto la supremacía de la raza como la primacía de la clase, en la medida que quisieron realizarse, tuvieron como elemento focalizador una serie de personas concretas que, en su delirio, pretendieron formar un proyecto político, que de realizarse supondría un ejercicio del poder con una ferocidad nunca vista.

Son, pues, las ideas por las que se forman los movimientos totalitarios las que provocan un terror imprevisible. Tales ideas, por ser radicales, requieren radicalidad en todos sus elementos. La acción política del movimiento totalitario no puede tener otra forma, pues lo que promete es un dominio absoluto. Las ideas, en este sentido, se presentaron de forma sincera, lo que son es lo que son y necesitan realizarse a pesar de quienes se opongan a ellas. Tienen la necesidad de afirmarse en la negación de la oposición, sin dejar lugar a ninguna síntesis. El objetivo es perseguir una “nueva humanidad” que disuelva la anterior. En el siguiente apartado daremos cuenta de la negatividad en que se sostiene la identidad, lo cual ofrecerá conclusiones que el mismo Hegel no pudo prever.

Las ideas radicales encuentran oposición y la identidad del movimiento requiere eliminar toda oposición, más aún porque ambas ideas para ser verdaderas necesitan imponerse, no solo sobre quién se opone a ellas, sino también contra quien las defiende. Nadie puede tener la más mínima duda sobre la veracidad del movimiento que sostiene la idea.

Población y terror

Es en este momento cuando es posible percibir que la realización del Estado totalitario, en tanto que se impone, necesita víctimas para consolidar su posición. El terror no es un elemento abstracto, ni tampoco necesita, como pedía Robespierre, que esté acompañado de virtud, el terror debe ser algo tan concreto que se pueda ver y tocar. La forma de materializar la idea, de verificarla, es elevando el nivel del terror a lo cotidiano. El resultado son los millones de muertos que fue dejando el movimiento.

Dicho esto, Hannah Arendt (2002), percibió agudamente que la forma de los regímenes totalitarios de realizar la idea del movimiento equiere de un número determinado de población como víctima propiciatoria. Tal número no está determinado de antemano, es difícil suponer si aquellos que se adherían a las filas del partido sabían a ciencia cierta la hecatombe que iban a provocar.

El punto de partida son las masas, es decir, una ciudadanía que no está adscrita a una clase o a un estamento determinado, pero a la que se puede influir mediante propaganda, hasta el punto de que cualquier cosa que les sea dicha será creída. Tal verdad se impone, posiblemente, porque al estar todo sujeto inmerso en la masa pierde toda su individualidad. Hannah Arendt (2002) lo expresa así: “la característica principal del hombre-masa no es la brutalidad ni el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales” (p. 496). Su aislamiento consistiría a ese fenómeno de estar solo cuando se está rodeado de gente. A su vez, la masa no tiene una estructura determinada, únicamente una serie de intereses por satisfacer, pero por su heterogeneidad y falta de universalidad no logra. Por eso, el movimiento totalitario se encarga de darles una dirección, un sitio al que mirar. En este sentido, “los movimientos totalitarios son organizaciones de

masas de individuos atomizados y aislados” (Arendt, 2002, p. 505), que a la postre conducen a “la abnegación, en el sentido de que uno mismo no importa, el sentimiento de ser gastable, ya no era la expresión de un idealismo individual, sino un fenómeno de masas” (p. 495). El resultado, a grandes rasgos, y mediante un ejercicio de la propaganda sumado a dosis de terror nos conduce a un individuo particular que manifiesta una “lealtad total”, esto es, una lealtad que deja de cuestionarse, no solo los motivos del movimiento, sino que deja de cuestionarse la realidad misma. Tal lealtad solo es “posible cuando la fidelidad se halla desprovista de todo contenido concreto” (p. 505).

El fenómeno de las masas tiene lugar propio en los estudios políticos, sociológicos, psicológicos o filosóficos y ahora no es posible ocuparse de su gestación. Lo que interesa al objetivo que queremos presentar aquí es el número de individuos y su desposesión de la realidad, es decir, su propio enajenamiento, que se logra como decimos, a través de la propaganda y el terror (si bien este mismo sería una forma directa y eficaz de propaganda). Para que el movimiento totalitario sea efectivo necesita de esas masas para disponer de ellas a su antojo.

Pero hay un límite y es, precisamente, el que permite que un movimiento totalitario pueda tener éxito, que consiste en la ecuación entre la población existente y la que puedes eliminar. Para Hannah Arendt (2002) tal elemento es indispensable:

Mientras que todos los grupos políticos dependen de una fuerza desproporcionada, los movimientos totalitarios dependen de la pura fuerza del número, hasta tal punto que los regímenes totalitarios parecen imposibles, incluso bajo circunstancias por lo demás favorables, en países con poblaciones relativamente pequeñas. (p. 485)

Es una cuestión de números brutos, quizá no tanto de porcentajes. Lograr que las masas vayan por un camino determinado requiere terror y este exige víctimas. ¿Cuántas? Las que sean posibles, pero que no interrumpan la marcha del movimiento o de la vida cotidiana. En este sentido, las cifras que se arrojan en los países que han tenido regímenes totalitarios son pavorosas, y más aún, si tenemos en cuenta que no hay un registro que se pueda considerar fidedigno a la hora de contabilizar las muertes. A Mao Tse Tung se le asocian unos setenta y ocho millones de víctimas (ABC, 2006), al totalitarismo ruso se le suponen unos veinte millones (Agenzia Fides, 2004) y a Hitler unos once millones (Cohen, 2018)¹. Estos datos pueden convertirse en porcentajes, en torno al 15 % o el 20 % de la población, o sea uno de cada seis o uno de cada cinco, según el dato que consideremos más fiable. Pero como dice Hannah Arendt (2002), el cálculo de porcentaje no es tan relevante como el número. ¿Hubieran podido Franco, Mussolini o Fidel Castro eliminar a veintitrés millones de personas de entre sus ciudadanos? Realmente no, de hacerlo no hubiera habido trabajadores ni en el campo, ni en las oficinas, ni en las fábricas.

Por otro lado, no es solo que el terror necesite millones de individuos para su pervivencia, sino que necesita hacerse palpable de una forma sensible y no tanto hacerse explícito. En este sentido, ¿sería posible que los titulares de los periódicos adscritos a los movimientos totalitarios publicasen noticias similares a estas: “en 1938 se han eliminado a dos millones de personas en Siberia”, “en lo que va de año se ha ajusticiado a 380 mil opositores del régimen”? Realmente no, entre otras cosas porque no hacía falta: no hay necesidad de publicitar el terror cuando este se convierte en un elemento sensible. Lo cierto es que al caer el nazismo la población no

¹ Estos datos son discutibles, dado que las cifras siempre oscilan entre extremos altos o bajos, así como que hay duda sobre las que se pueden achacar al Estado totalitario o a la guerra.

ignoraba que hubiese habido asesinatos, lo que se supuso que ignoraban eran las cifras dantescas de lo acontecido.

El terror pues tiene una dimensión sensible y es la sombra que acompaña al movimiento totalitario. Millones de muertos dan una realidad tangible: el movimiento va en serio. Y, en este sentido, no es indiferente que las víctimas sean culpables o inocentes, sino que el terror sea visible:

¡Camaradas! El levantamiento de los *kulaks* en vuestros cinco distritos debe ser aplastada sin piedad [...] Debéis hacer ejemplo de estas personas. (1) Cuelgue (me refiero a colgar públicamente, por lo que la gente lo vea) al menos 100 *kuláks*, ricos bastardos, y chupasangres conocidos. (2) Publicad sus nombres. (3) Aprovechad todo su grano. (4) Liberad a los rehenes según mis instrucciones en el telegrama de ayer. Haced todo esto para que las personas kilómetros a la redonda lo vean todo, lo comprendan, tiemblen, y decidles que estamos matando a los *kuláks* sedientos de sangre y que vamos a seguir haciéndolo [...])
Atentamente, Lenin. Posdata: Buscad gente más dura. (Academic)

A su vez, en los movimientos totalitarios no hay un sistema legal con garantías mínimas, lo que hay son ejecuciones arbitrarias y masivas. Una vez nombrado Dzerzhinski, fundador de la Cheka, a comienzos de 1919, se tienen noticias de que los chequistas en seis semanas ajusticiaron a cincuenta mil personas (Costelle, 2015). Él mismo recordó lo siguiente: “de nada sirve la justicia” y nos da una aproximación a lo que en un primer momento significaba el terror:

Defendemos el terror organizado, hay que admitirlo francamente. El terror es una necesidad absoluta en los periodos revolucionarios...
Aterrorizamos a los enemigos del poder soviético con el propósito de cercenar el crimen de raíz. (Del Rey y Canales, 2015, p. 150)

Sin embargo, la categoría amigo-enemigo o culpable-inocente adquiere una nueva dimensión. Krylenko, fiscal general de la nación en ese momento, exclamó: “Debemos ejecutar no sólo al culpable. La ejecución del inocente impresionará las masas aún más” (Costelle, 2015).

Algo similar a lo ocurrido en la “Noche de los cristales rotos”, el 9 de noviembre de 1938, donde las SA detuvieron a unos treinta mil judíos para su posterior envío a campos de exterminio.

Aterrorizar a las masas, hacerlas sentir miedo, que comprendan que cualquier pensamiento es hostil al movimiento y que este no dudará en ejecutar a inocentes son las normas de una política que no ve límites a la hora de eliminar personas.

Es por eso que las cifras son monstruosas, si bien no podrían elevarse más allá de un número determinado, dado que de ser así se habrían consumido al no haber el número mínimo de personas que pudieran abastecer al régimen.

La propaganda y la organización

El hecho de que el inocente sea equiparable al culpable es algo que para Hannah Arendt es notorio dentro del totalitarismo. No se trata solo de aterrorizar a la gente, se trata además de utilizar todos los recursos al alcance del Estado para que el sometimiento sea general. El objeto encubierto de la ideología totalitaria es ese sometimiento de las masas, sin embargo, el objeto que se les presenta obedece otra lógica, la supremacía de la raza o la primacía de una clase. Tan fundamental como el terror es ofrecer a las masas un camino por el cual habrían de discurrir todos los sujetos en favor de un guía (*Führer*), que a la postre habría de ser el único que es capaz de llevar el objeto abyecto de la ideología hacia su realización.

El medio es pues la propaganda:

[...] los movimientos totalitarios que luchan por el poder pueden emplear el terror sólo hasta un determinado grado y comparten con otros partidos la necesidad de conseguir seguidores y de parecer plausibles ante un público que no está todavía rigurosamente aislado de todas las demás fuentes de información. (Arendt, 2002, p. 527)

Quizá por este motivo, y como han apuntado diversos autores, el Estado totalitario debe ser un Estado hermético. Las primeras medidas que se tomaron, por ejemplo, al triunfar la Revolución de Octubre, fue suprimir la libertad de prensa y, a su vez, tanto en el comunismo como en el nazismo, se prohíbe la libertad de asociación.

¿Qué les ocurre a unos ciudadanos que tienen como único medio de enterarse de lo que está pasando aquello que les cuenta el régimen que los gobierna? Sencillamente pierden el sentido de la realidad y de la verdad. El movimiento totalitario, consciente que sin las masas a la postre no es nada, no puede permitir que piensen por sí mismas, sino que deben obedecer sin que su pensamiento tenga validez alguna. El objetivo es eliminar al sujeto pensante. Esta tesis es recurrente para Hannah Arendt en el texto que nos ocupa, para ella “la propaganda y el terror ofrecen dos caras de la misma moneda” (2002, p. 529). Aunque matiza que tal cosa solo es cierta en la medida en que el movimiento totalitario no tenga aún todo el control, pues al tenerla, la propaganda es sustituida por el “adoctrinamiento”. La propaganda supone, además, que esta tendría su final si todo el mundo estuviese bajo su dominio (lo cual es a la postre su principal objetivo), pues de ese modo, la “contaminación” del “exterior” no sería posible. La propaganda, pues, se ocupa del lado inmaterial del terror mientras existe algo otro a lo que mirar. Por ello, continúa Hannah Arendt (2002), “la propaganda totalitaria puede dirigirse a los segmentos de su propia población cuya coordinación no ha sido seguida suficientemente por el adoctrinamiento” (p. 529).

Sin embargo, ¿qué se entiende por propaganda? Aunque una delimitación correcta del término nos llevaría lejos de los objetivos de este trabajo, cabe decir que su aparición antigua, consistía en dar a entender la grandeza de alguien a quien se quería ensalzar². Más adelante, en un sentido moderno, la propaganda surge después del Concilio de Trento la *Sacra Congregatio de propaganda Fide*, en 1622 (Revilla, 2006, p. 2), que tenía como finalidad adoctrinar al pueblo para contrarrestar la “ideología” protestante. Tal elemento provocó que los protestantes lanzasen una contrapropaganda, con idénticos fines. Resaltar aquí este elemento religioso no es gratuito, pues precisamente, si lo que andaba detrás de la propaganda católica era la verdad de la iglesia, en el caso que nos ocupa se trata de que detrás de la propaganda totalitaria se encuentra la verdad del movimiento. En cuyo caso, la definición de la propaganda vendría a ser una serie de actividades políticas simbólicas, visuales, no necesariamente violentas, que tienen como finalidad sustentar a alguien o algo en el poder. En el caso de un Estado totalitario la propaganda, como dice Hannah Arendt (2002), es la otra cara del terror, pero presentada amablemente, al menos hasta cierto punto.

La pretensión, pues, de la propaganda es para el nazismo el adoctrinamiento de las masas para que tomen como verdadero que la raza aria es superior y, de hecho, que sea incuestionable que tal verdad es “cierta y evidente”, al margen de que lo sea. Para el comunismo el adoctrinamiento consiste en hacer ver que la clase preferente es la proletaria y que esta debe cumplir con su misión histórica. Tanto la una como la otra se presentan como verdaderas, aun cuando cualquier

² Por ejemplo, como escribe Rafael Revilla (2006), la promoción de las campañas de Alejandro con su correspondiente despliegue simbólico. De Roma, podríamos decir otro tanto, la celebración de un Triunfo no era más que el premio propagandístico que se daba a un general victorioso. Sobre el particular consultar Revilla (2006).

pensamiento tomado en serio no podría deducir que la tal raza aria sea superior como tal o que la clase proletaria sea la clase elegida por el destino para cumplir la meta de la historia. De ahí que tanto el nazismo como el comunismo sean tanto ideologías como utopías. No deja de ser curioso que para que tales ideas se conviertan en verdad se puedan sacrificar arios y proletarios a capricho por el bien de la idea misma. La realidad muestra que ni el ario es superior, ni tampoco el proletariado manda en una dictadura, pero la propaganda insiste hasta que finalmente el sentido común se pierde. Todo vale para este fin: profecías, milenarismo, mesianismo, *slogans*, promesas, presentar falsos enemigos, etcétera. Por supuesto, son repetidas las veces que haga falta hasta perder el sentido de la realidad.

Hannah Arendt (2002) observa que las masas modernas

[...] no creen en nada visible, en la realidad de su propia existencia; no confían en sus ojos ni en sus oídos, sino sólo en sus imaginaciones, que puede ser atraídas por todo lo que es al mismo tiempo universal y consecuente en sí mismo [pues] lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino sólo la consistencia del sistema del que son parte. (p. 541)

Es de creer que, de alguna manera, el anhelo de la masa es querer ser parte de algo más grande que ella misma. Para Hannah Arendt (2002) esto es posible porque el individuo, a pesar de estar dentro de la masa, está en sí mismo aislado. Cree lo que le dicen que crea y no protesta, porque el terror va asociado al mensaje. Básicamente es creer o morir. Es por eso que la perfecta combinación de terror y propaganda destronan el buen sentido, del que hablaba, Descartes en una fe ciega y absurda de las ideas: “la incapacidad principal de la propaganda totalitaria estriba en que no puede colmar este anhelo de las masas por un mundo completamente

consecuente, comprensible y previsible sin entrar en un conflicto serio con el sentido común” (Arendt, 2002, p. 541) y, a su vez, “la propaganda totalitaria puede atentar vergonzosamente contra el sentido común donde el sentido común ha perdido su validez” (Arendt, 2002, p. 542).

Entonces, ¿cuál es la realidad en un contexto totalitario? De ser cierta la explicación de Hannah Arendt (2002) el totalitarismo habría logrado en poco tiempo lo que las religiones buscan desde sus inicios, masas de acólitos que siguen al guía sin cuestionarse nada. Es casi inocente mencionar la ebriedad de poder que podrían recibir los líderes de los movimientos.

Quizá ahora es más posible entender el objeto de la propaganda. Para Hannah Arendt (2002) su finalidad no sería promocionar una idea, pues deben creerla, pero tal creencia no es útil en sí misma, se trata más bien de que “el verdadero objetivo de la propaganda totalitaria no es la persuasión, sino la organización” (p. 553). Así pues, organizar a las masas es la meta de la propaganda. En este sentido, tenemos una propaganda que se construye para que el sentido común de la masa se atrofie y, una vez atrofiado, las masas sean organizadas, homogeneizadas y dirigidas. Por esto, Hannah Arendt (2002) observa que, a la postre, no es tanto el terror lo que supone una cara de la moneda y la propaganda la otra, sino que la organización sustituye al terror (p. 557).

¿Dónde queda pues el terror? De alguna manera el terror es la garantía del poder, la sombra que todo lo envuelve, en cuyo halo están los medios, propaganda y organización social, para un fin. ¿Cuál es el fin? Esta pregunta debería tener una respuesta fácil, ya sea el dominio total por parte de los arios o por parte de los proletarios. Sin embargo, la realidad desmiente tal supuesto, pues los arios y los proletarios han sido homogeneizados y su voz es nula. ¿Qué es pues lo que se persigue? Quizá

la pregunta esté mal planteada. Siguiendo a Leibniz, es crucial preguntarse no solo por el qué o el por qué, sino sobre todo por el para qué, ¿es decir para qué se organiza, adoctrina, aterroriza y asesina a la masa? La respuesta más fácil sería que tal actividad se ejerce para ensalzar la voluntad y el poder del guía, para que colme su ebriedad de poder, para que el todo se esfume y solo quede la individualidad del guía, para ser un dios entre los mortales.

La organización totalitaria es un elemento, como expresa Hannah Arendt (2002), inseparable de la propaganda. La organización logra que cada parte beneficie al todo, que cada miembro sea parte de una maquinaria, que se reduzca la humanidad a la función maquinal (absolutamente alienante) de que todo su hacer no es en absoluto para sí, sino para la totalidad en la que, pese a todo, solo participa como engranaje.

Lo que sí logra la organización totalitaria es crear una elite que se distingue del resto. Tal elite es el partido, cuya membresía supone algún privilegio, pero a su vez una pérdida de pureza. Hannah Arendt (2002) apunta a cómo todo aquel que, merced al partido, obtenía un determinado puesto, sabía que esa obtención se debía a que el predecesor en el puesto había sido eliminado, lo que implicaba que aceptar el cargo era aceptar ser parte activa del terror:

La humillación implícita en el hecho de deber un puesto a la injusta eliminación del predecesor de cada uno tiene el mismo efecto desmoralizante que la eliminación de los judíos tuvo en las profesiones alemanas; convierte a cada poseedor de un puesto de trabajo en consciente cómplice de los crímenes de un gobierno. (Arendt, 2002, p. 644)

Lo que quiere decir que la organización lograda lo controla absolutamente todo, nadie queda fuera de su engranaje. El hecho de pertenecer al partido

tiene el significado únicamente de entrever la verdad del movimiento, pero también ha de aceptar la culpabilidad que supone ser parte de él. Nótese que la organización del movimiento totalitario es omnisciente, como un ojo sartriano que todo lo ve, un “todos para nadie y dios contra todos”.

Michael Mann (2006), en su artículo “El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados” observa que el Estado tiene elementos significativos, “el poder despótico de la elite estatal” y el “poder infraestructural”. Los Estados, bajo estas dos dimensiones, relacionan su poder según tengan un poder despótico alto o bajo y una coordinación infraestructural, a su vez, baja o alta. Según esto, el Estado autoritario (aquí el totalitario) tendría un poder despótico y una coordinación infraestructural alta, incluso absoluta, lo que supondría que el ciudadano en un Estado así es poco más o menos que nada y no puede escapar.

Del mismo modo, cuando Althusser (2006) y Nicos Poulantzas (1979) definían el Estado como una sumatoria entre aparato ideológico y aparato represivo, muy a su pesar, estarían dando la clave de cómo entender el totalitarismo, sea este comunista o de cualquier signo. Y no precisamente porque el Estado “burgués” no adoctrine o no reprima, sino porque el Estado totalitario lo hace realmente mejor.

La propaganda busca la organización de la masa y ya se ha procurado los medios para hacerlo. Sea por la pertenencia al partido, el anhelo a su pertenencia, estar en las “juventudes”, o estar marginado, todo obedece a un propósito específico. Así Hannah Arendt (2002) relata cómo para el nazismo ser miembro del partido era algo más bien exclusivo, pero ser simpatizante (un anhelo de ser miembro) era lo frecuente.

De hecho, en la organización totalitaria, el miembro del partido vive en una suerte de enajenación de lo real, pues solo se relaciona con el mundo que ha ideado el guía y su contacto con la realidad está mediado por el

simpatizante, que recibe del miembro del partido enajenado la realidad que debe implantar.

Este elemento de enajenación es crucial para entender la verdad, la realidad o la inocencia dentro de un Estado totalitario. En efecto, la propaganda, que viene de arriba plantea un mundo que no existe. Al mismo tiempo, la organización totalitaria, secundada por el terror y la propaganda, así como por la policía y el miedo a ser sospechoso, se encargan de que lo verdadero sea lo que se dice desde arriba, aunque desde abajo eso suponga una negación del sentido común:

Las organizaciones frontales rodean a los afiliados al movimiento con una muralla protectora que les separa del mundo normal exterior; al mismo tiempo, constituyen un puente hacia la normalidad, sin el cual, durante la fase previa a la conquista del poder, los afiliados advertirían demasiado agudamente la distinción entre sus creencias y las de las personas normales, entre su fingida perspectiva y la realidad del mundo normal. (Arendt, 2002, p. 560)

Así, por ejemplo, decir a las masas que el pueblo judío es el gran conspirador que quiere acabar con la raza aria (cuando es justo al revés) es algo que se le dice al pueblo para que se lo crea sin más, no para que lo piense, lo discuta o lo ponga en duda. A su vez, la propaganda stalinista explicaba la Revolución de Octubre sin Trotsky, como si no hubiera existido, algo inusual pues prácticamente todos los que tuviesen edad de comprender en 1917 tendrían que negar lo que la realidad les habría mostrado³.

³ Las referencias a la "conspiración judía" y a la "conspiración trotskista" están continuamente indicadas en el libro *Los orígenes del totalitarismo* para ceñirnos a una sola parte del libro en concreto. Estas conspiraciones son necesarias para el totalitarismo y supondrán una forma de alteridad nueva.

Al perder la teoría el contacto con la realidad y obligar a las masas a aceptar esa realidad ideológica se presenta la consecuencia directa de que las masas no pueden pensar. Es más, no solo no pueden pensar, esto es, relacionar lo verdadero con lo falso según les dicta su entendimiento, sino que tampoco deben pensar. Todo pensamiento que no sea la enajenación es hostil y rebelde al movimiento y, por consiguiente, castigable. El totalitarismo es la mejor muestra de lo que ocurre cuando no es posible el pensamiento.

Por ello reina un principio de inocencia general en las masas: ¿son culpables aquellos que no pueden pensar? Para Hannah Arendt (2002) aquí se encuentra la paradoja crucial de las personas que viven bajo un régimen totalitario, una vez han sido desposeídos de su capacidad de pensar han inhabilitado la acción libre.

La fórmula es el adoctrinamiento, la organización y el terror que los aglutina, “el terror es la realización de la ley del movimiento [...] el terror trata de ‘estabilizar’ a los hombres para liberar a las fuerzas de la naturaleza o de la historia” (Arendt, 2002, p. 688). Para Hannah Arendt el resultado es el terror total. Al condenar eficazmente todo acto contrario a la ley del movimiento, entonces la capacidad de pensar se reduce y conduce a los sujetos a una enajenación plena, en la cual no son capaces de entablar relaciones normales con sus vecinos.

Aparece nuevamente la ley de sospechosos que tan desastrosamente funcionó en la Revolución Francesa. El buen acólito o seguidor del movimiento no solo tiene que serlo, tiene que demostrarlo y la mejor forma de hacerlo es con la acusación del vecino. A su vez, la policía, sea secreta o no, está pendiente de todo, de forma omnisciente, gracias a la labor ciudadana. No es para menos, porque la propaganda conduce a que todos deban ser conscientes de que hay un enemigo que pretende aniquilar

a la patria, incluso cuando es sabido que el Estado ya ha logrado la pacificación interior. Para el Estado totalitario siempre hay resistencia. De hecho, si un Estado totalitario lograra imponerse en todo el mundo seguirían teniendo enemigos. ¿Y quién sería este enemigo? A la postre daría igual, solo importa que el terror siga dominando a la población. Por eso, una vez deshumanizados los sujetos, denunciar a su prójimo no es más que una práctica de la cotidianeidad. Si no se es libre para pensar, no se es libre para actuar, pero se tiene que actuar, lo que lleva a suponer que los habitantes de un Estado totalitario son cuerpos sin alma. Sin embargo, ¿esto aplica únicamente a los ciudadanos de a pie o realmente a todos? La respuesta es sencilla, a todos menos al guía, porque de hecho los encargados de la seguridad son vigilados y existe algo así como una policía de la policía y también de esta policía. No es solo que haya policía secreta, es que cuando más secreto es el organismo más poder tiene. Todos se controlan, todos son sospechosos, todos son parte de la máquina estatal, cumplen una función cuya esencia no es el pensamiento.

A este respecto, escribe Hannah Arendt (2002):

[...] presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro [...] El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin el espacio. (2002, p. 690)

Solo bajo este prisma se puede comprender lo arbitrario de la justicia en un Estado totalitario. La justicia sencillamente es irrelevante, y Hannah Arendt, se había dado cuenta de ello, en tanto que ni los nazis ni los bolcheviques se tomaron la molestia de suprimir la Constitución de

Weimar o la Constitución de 1936. Lo justo es lo que el movimiento requiere y lo que el movimiento requiere es lo justo. No hay, tan siquiera, espacios para interpretar:

La culpa y la inocencia se convierten en nociones sin sentido; “culpable” es quien se alza en el camino del proceso natural histórico que ha formulado ya un juicio sobre las “razas inferiores”, sobre los “individuos incapaces de vivir”, sobre las “clases moribundas y los pueblos decadentes”. El terror ejecuta estos juicios, y ante su tribunal todos los implicados son subjetivamente inocentes; los asesinados porque nada hicieron contra el sistema, y los asesinos porque realmente no asesinan, sino que ejecutan una sentencia de muerte pronunciada por algún tribunal superior. (Arendt, 2002, p. 688)⁴

Al imperar el terror no hay culpa y no hay inocencia, solo necesidad natural o histórica. Por eso un inocente, al preguntar por qué es condenado solo se le podría responder que tal condena era una verificación de la marcha del movimiento y que su muerte (¿sacrificio?) era necesario.

Ser-para-nadie y la alteridad obsesiva

La “*Aufhebung*” de la dialéctica del amo y del esclavo

Para intentar encajar los elementos precedentes es importante señalar el carácter intersubjetivo que presenta el movimiento totalitario para

⁴ Esta suerte de liberación de la culpa al asesino dio, desde luego, mucho que hablar. Sería como si a la hora de juzgar los crímenes del nazismo y a sus criminales hubiese un impedimento a tal juicio, porque los criminales estaban enajenados. A su vez, todo miembro del Estado es igual de responsable por no rebelarse, pero como rebelarse era prácticamente imposible, no hay libertad a la que condenar. Pensemos en las acciones y el destino Winston Smith en 1984.

mostrar la futilidad de la muerte y la preminencia del terror. Se trataría, pues, de explicar por qué un ser humano se comporta así con otro.

Hegel y, se podría decir, cualquier pensador previo al acceso del poder de los movimientos totalitarios no podrían haber imaginado lo que sucedería en la dinámica de esos movimientos. Y ello, no porque no hubieran sido conscientes de la violencia inherente a la marcha histórica, sino por la forma en la que esta se habría de presentar. Así, cabe suponerse un nuevo tipo de conciencia que surge más allá de la dialéctica del señor y el siervo.

Tal dialéctica explica, en un primer momento, que cuando la conciencia se da cuenta que ella misma es su propio objeto deja de ser conciencia y deviene en autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). Si lo propio de la conciencia era la actividad teórica, lo propio de la autoconciencia es la realización de la certeza que había obtenido del conocimiento de sí. La primera sería el ser-en-sí, la otra el ser-para-sí. El ser-para-sí pretende que el mundo sea para ella, la autoconciencia es deseo, apetencia (*Begierde*).

Pero en esta pretensión se cruza con otra autoconciencia que tiene la misma pretensión, que es también deseo. De pronto, en el encuentro entre dos autoconciencias se hace presente el espíritu, eso que Hegel llama el *nosotros* que coincide con el hecho de que las autoconciencias solo son autoconciencias para otra autoconciencia, por eso,

[...] en tanto que una autoconciencia es el objeto, éste es también, en la misma medida, tanto yo como objeto. — Con lo cual ya está presente para nosotros el concepto de espíritu. Lo que a continuación llegará para la autoconciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; yo que es nosotros, y nosotros que es yo. (Hegel, 2010, p. 255)

Lo que se ha logrado es el reconocimiento, es decir, la necesidad de que el otro te vea como lo que se es, a saber, ser racional y libre. Sin embargo, es precisamente porque el otro es también racional y libre por lo que surge el conflicto. Ambas quieren ser reconocidas, pero en sentido estricto para mirar necesitas ser mirado, necesitas que el otro te vea como libre, pero al verte así, el que mira de esta forma es no-libre (es decir, no mirado, según el símil de la visión). A lo primero también se le llama ser-para-sí, a lo segundo ser-para-otro. La lucha a muerte entre autoconciencias, necesaria para lograr el reconocimiento, tiene como resultado que ambas mueran, que una viva y la otra muera, que las dos mueran o que una viva y la otra también, solo que en este caso es porque ha tenido miedo y ha preferido vivir. La dialéctica del señor y del siervo muestra la tensión entre preferir la vida y preferir la libertad. La autoconciencia que prefiere la libertad sobre la vida es la conciencia del señor, el ser-para-sí; en cambio la que prefiere la vida a la libertad es la conciencia del siervo, el ser-para-otro.

La historia prueba distintas formas esta dialéctica. La vencedora se pone encima de la perdedora a la que esclaviza. El que vence se queda con todo, pero cede al perdedor su reconocimiento como autoconciencia y su vida, pero no así su libertad. El que pierde, el ser-para-otro, es un siervo y esa sería su inmediata esencia. Los modos por los que el señor gobierna y mantiene en su sitio al siervo son el temor y el trabajo. La liberación del ser-para-otro es el resultado de ese temor y ese trabajo, y serían la formación y la disciplina.

Sin embargo, ¿qué ocurre en un régimen totalitario? Como todo organismo racional necesita ser reconocido, necesita un ser-para-otro que lo vea alzarse en su señorío. Mas, ¿esto se cumple? En la fase previa al totalitarismo, el imperialismo, a las que Hannah Arendt (2002) dedica la segunda parte del libro *Los orígenes del totalitarismo*, verifica esta posición señor-siervo: el imperialista se siente superior a los miembros de

los pueblo que forman su imperio y, desde luego, esta superioridad era clara desde antes incluso del Imperio Romano.

Pero el organismo totalitario no tiene como su esencia un deseo conforme a lo esperable, sino un movimiento que quiere saltar las barreras nacionales y convertirse en el amo del mundo, un amo absoluto. El reconocimiento, en un primer momento, le llega desde dentro y, a su vez, le llega desde fuera a nivel internacional. Es, entonces, cuando ya ha logrado ese reconocimiento, cuando ya ha sido tomado en serio, cuando se desvincula de la dialéctica tradicional y convierte tanto al que debía ser amo como al que debía ser esclavo en un ser-para-nadie.

La prueba se encuentra en el hecho de que ni los nazis, ni los comunistas hacían esclavos en sentido estricto. Sino que a medida que iban encontrando sujetos que representaban una oposición al régimen, estos eran llevados a un campo de concentración y, a veces, eran puestos a trabajar, otras eran directamente asesinados. Más allá de su culpabilidad o su inocencia. Los sujetos dentro del régimen totalitario, como los que están fuera y son conquistados, no van a tener atributos de señor o de siervo, sencillamente no van a tener atributos.

La diferencia con sistemas precedentes es notoria. Rousseau se había fijado en que la diferencia entre un muerto y un esclavo era que este último se “le ha matado con utilidad” (2011, p. 268); por otro lado, supuso un avance en la historia de la humanidad que al vencido no se le matase, sino que se condenase a esclavitud, dado que al menos se conservaba la vida y no se extinguían los pueblos. La historia, a su vez, ha sido acompañada por cadenas de la esclavitud, incluso hoy en día. Aunque, como dice Rousseau (2011), el esclavo tiene utilidad, sirve para trabajar y, por ello, libera al amo de la cadena de la existencia, pues el lujo del amo es precisamente no tener que trabajar para vivir.

¿Qué está pasando cuando se deja de hacer esclavos y se decide exterminarlos? No perdamos de vista que para Rousseau (2011) si un hombre no es libre, no es un hombre.

Los campos de trabajo, por lo que se sabe, no eran rentables⁵, sino que se gastaba más en mantenerlos de lo que se conseguía de ellos, por lo que se supuso que tales sitios no estaban destinados a producir nada, sino a matar poco a poco a los integrantes del campo. Nunca dejara de sorprendernos los trabajos absurdos que los nazis ponían a los judíos, que no producían nada, amén de la leyenda que aparecía en las puertas de los campos: “*Arbeit macht frei* [El trabajo os hace libres]”.

El proceso de deshumanización conduce de lo que Hegel denominó ser-para-otro (el siervo) a un ser-para-nadie en el totalitarismo. No hay reconocimiento, no hay utilidad en el proceso de sometimiento al vencido, solo se busca su exterminio. De hecho, no deja de ser sorprendente el celo que se emplea en hacer efectivo el tal exterminio, sea por raza, por ideología o por clase.

Sin embargo, en el otro extremo, el ser-para-sí, también se transmuta en un ser-para-nadie. Ciertamente que los acólitos del régimen ganan un poder que no dudan en ejercer, pero estando ellos mismos sometidos al terror, intuyen que este poderío es efímero y su deshumanización consiste en que, lejos de ser señores frente a sus siervos, son siervos frente a otros siervos y, al igual que ellos, no tienen potencia de pensamiento ni de libertad, solo voluntad de ejecutar órdenes. La banalidad del mal es precisamente esta indolencia frente al terror. El ejecutor no cuestiona órdenes, por horribles que sean, solo las ejecuta, deja de ser-para-sí y se convierte en un modo de ser que no tiene libertad (lo propio del señorío), que acomete acciones sin

⁵ Ver Del Rey (2016). La ingente cantidad de libros y documentos audiovisuales siempre confirman que el trabajo de los presos era estéril, con contadas excepciones.

beneficio, incluso pierde su espontaneidad y asiste al horror al trabajar en una dirección que no tiene humanidad y que, incluso, si muestra debilidad o muestra negligencia (en un campo de concentración por cualquier nimiedad) también puede llegar a ser víctima. De hecho, el ejecutor tiene como cometido hacer que el sujeto a castigar abandone su humanidad para convertirse en algo infrahumano, una bestia, un animal, una especie inferior. Para el régimen, que el condenado pierda toda su humanidad es deseable, porque así es más fácil eliminarlo.

Kapuscinski (2017), en su libro *El imperio* dedica muchas páginas a esta suerte de extrañamiento que se da en los habitantes de la Unión Soviética cuando se ha realizado ya el Estado totalitario. El libro está lleno de relatos de sus incursiones a la Unión Soviética y relata las condiciones de vida y la naturaleza de la crueldad bajo el régimen soviético. Entre otros elementos interesantes, el que se quiere rescatar aquí es el que hace referencia al silencio y a la ausencia de miradas entre los ciudadanos entre sí y a la desconfianza hacia los extranjeros, a propósito de un relato de Pruszyński, nos recuerda lo siguiente:

Toda esa gente parecía estar cortada por el mismo patrón. Hombres y mujeres llevan la misma clase de chaqueta, obviamente de abrigo, y las mismas botas altas de obrero. Sus rostros también se antojan idénticos. Muestran concentración y falta de deseo de entablar contacto alguno. No se sabe si están contentos o irritados. Ni siquiera se puede detectar en ellos una sombra de interés. (p. 148)

Percibe también que es un régimen donde hablar es peligroso: “¿Cuántos de ellos (o de sus familiares o amigos) no habían ido a parar en un *lager* sólo porque, durante una reunión o incluso durante una conversación privada, se les había ocurrido preguntar por esto o por aquello?” (Kapuscinski, 2017, p. 157).

De la perspectiva de este ser-para-nadie parece que se ha resuelto de un golpe la tensión histórica entre el amo y el esclavo. En el régimen totalitario no hay ya un ser-para-sí ni un ser-para-otro, sólo vacío. Quizá por esto el amo omnipotente que es el guía, es también una persona aislada e, incluso, la más incomprensible, no puede tener amigos, porque la amistad y la libertad requieren igualdad⁶, y no tiene quién lo iguale, de la misma forma que los que caen bajo su yugo no pueden relacionarse tampoco entre ellos ni con él. Quizá las historias que se suelen contar de un Stalin que obligaba a sus invitados a beber y a bailar vendrían de la necesidad de poder relacionarse, en términos humanos, con alguien (Kapusinski, 2017, p. 239).

La alteridad obsesiva

Aunque establecimos que se suprime la dialéctica del señor y del siervo de Hegel, no por ello se desdibuja la necesidad del movimiento de ser reconocido y, para ello, al haber suprimido todo anhelo de oposición interna necesita de un enemigo, real o ficticio con el que legitimar el terror al que queda sometida la población. Hannah Arendt (2002) observa que el movimiento no puede detenerse y, por ello, la guerra y la expansión le son inherentes. Hitler lo dejó claro con la idea del “*Lebensraum*” y el comunismo, sobre todo, con la idea de “revolución permanente” de Trotsky (si bien luego suprimida en su sentido original) o con la misma formación de la URSS y la anexión de distintos países. La idea de ambos movimientos es que alcanzarían su sentido pleno cuando no hubiese obstáculos al régimen. En sus primeros años, se estabiliza la población con el terror, pero una vez asentado y al comenzar sus periodos “imperialistas”

⁶ Ver Aristóteles (2003). El sentido de la polis griega era la igualdad y solo con esa igualdad era posible que los ciudadanos hablasen entre sí para posibilitar la democracia (Arendt, 2012).

la extensión del terror sobrepasa las fronteras. Hitler, merced a la ley de la naturaleza, pone toda la carga de la propaganda en el sustrato ideológico de que los judíos son conspiradores que quieren aniquilar a los arios, por lo que su misión universal es eliminarlos para no ser eliminados. Hitler escribe en *Mi lucha* (1995):

Una cosa comprendí entonces con claridad: la dirección del Partido, con cuyos defensores secundarios había yo disputado agriamente por espacio de meses, se hallaba casi por entero en manos de una raza extranjera, pues para mi satisfacción íntima, conocí finalmente que el judío no era alemán. (p. 26)

A lo que más adelante añade, “de ahí que yo me crea en el deber de obrar en el sentido del Todopoderoso Creador: Al combatir a los judíos, cumplo la tarea del Señor” (p. 28). La lucha propagandística, como ya hemos visto, conduce a que la población crea todas estas cosas. En otro nivel, el nazismo como ideología necesita borrar de la faz de la tierra aquello que pretendidamente le lleve la contraria, es decir, todo. A esto lo denomina Hannah Arendt (2002) “ley de la evolución natural” que es estructuralmente similar a la “ley de la evolución histórica”.

En esta línea, si se tiene claro que la evolución va a conducir a lo que el movimiento totalitario pretende, se trata de impulsarlo. La consecuencia es la guerra.

La justificación de la misma es la esencia de la ideología y, a su vez, es lo que pone en marcha la propaganda. Su necesidad de reconocimiento la empuja a ir cada vez más lejos, si tiene los medios para hacerlo. De esta manera, en la guerra tiene libertad el movimiento para hacer lo que quiera y extender el terror por todas partes. “Puede llegarse incluso a conjeturar que una de las razones de Hitler para provocar esta guerra fue el que le

permitía acelerar la evolución de una forma que hubiera resultado impensable en tiempo de paz”(Arendt, 2002, p. 616).

A su vez, esta guerra no trae beneficios, se podría decir que solo sirve para afianzar la ideología. En el nuevo territorio se sigue la lógica del terror, sigue la danza de la muerte: “Si el conquistador totalitario se comporta todas partes como si se estuviese en su propio país, de la misma forma debe tratar a su propia población como si fuera un conquistador extranjero” (p. 624). La expansión es la ocasión.

El totalitarismo no puede vivir en paz, no se conforma con un poder limitado, lo quiere todo y, por ello, si el enemigo no está claro, se lo inventa. Para el habitante del régimen totalitario es crucial demostrar que no tiene antepasados judíos, o que no tiene abuelos burgueses. Pero tal demostración es inútil. El régimen puede disponer de quién quiera y presentarlo como un enemigo⁷. Sin embargo, la propaganda se centra en propagar la ideología racista o clasista. Incluso hoy día, en los regímenes con visos totalitarios o dictatoriales, serían fácilmente identificados por la forma en la que culpan de sus calamidades a “los imperialistas”, “los fascistas”, “los enemigos de la libertad”. El recurso de que existe un otro al que culpar es inherente a este tipo de movimiento, sería inútil demostrar la

⁷ Kapuscinski cuenta lo que acontece cuando se llega a un aeropuerto soviético: “El aeropuerto, control de pasaportes. En la ventanilla, un soldado joven del servicio de fronteras. Empieza el concienzudo examen del pasaporte: lo hojea, lo mira, lo lee, pero, sobre todo, busca la fotografía. ¡Por fin, aquí está! El soldado contempla la fotografía y me mira a mí, la fotografía y a mí, la fotografía y a mí. Algo no le cuadra. ¡Quítese las gafas!, ordena [...] creo adivinar en qué trabaja: busca al enemigo. El enemigo no lleva escrito en la frente su condición, todo lo contrario: el enemigo va enmascarado. La misión, por lo tanto, consiste en desenmascararlo. Ésta es la habilidad en la que entrenan a mi soldado y a miles de sus compañeros. Aquí tenéis cien fotografías, dice el sargento, una de ellas corresponde a un espía. El que dé con ella recibirá un permiso de una semana. Los muchachos se desojan, se despestañan, gotas de sudor corren por sus sienes. ¡Una semana de permiso! ¿éste? O tal vez ése. Éste no, éste parece un hombre de bien. ¿Acaso crees que el espía tiene cuernos en la cabeza? El espía puede tener un aspecto de lo más normal, ¡incluso puede sonreír bondadosamente! Claro que no aciertan, porque entre aquellos cien hombres no hay ningún espía” (2017, p. 100).

verdad de que tal otro sea un enemigo, porque la referencia no es a algo concreto, sino a la idea del otro o a su ideología: no hay pues un este como enemigo, sino el enemigo. Por ser abstracto se puede concretar en lo que sea menester para cada caso y, de ser concreto, el enemigo sería particular y limitado, tal eventualidad habría de solucionarse rápido y eficazmente, y esto no interesa. Interesa que el enemigo no se acabe hasta que se logre el control total.

Y aquí aparecen dos preguntas interesantes. Primero, ¿podría un régimen totalitario limitarse a sí mismo? Segundo, ¿qué ocurriría si lograra el dominio del mundo?

Respecto de la primera pregunta, si el régimen totalitario se restringe a sí mismo, si deja de abastecerse desde la alteridad y abandona la lucha, sólo podría juzgarse como lo que es y la culpa sería enteramente suya, lo que implicaría descrédito en las masas. Provocaría lo que más teme, a saber, que su población piense. Es de suponer que tal escenario habría de conducir a más terror y a la creación de más enemigos. Notemos, además, que el ciudadano que piensa, para el régimen, no lo hace de forma autónoma, sino que lo haría desde otro elemento ideológico, considerado enemigo. En este sentido, un intelectual contrario al movimiento no es un intelectual aislado, sino que es un conspirador judío, o comunista, o imperialista, o trotskista, porque la individualidad no puede ser permitida. Todo enemigo individual cae bajo una denominación más amplia que le incluye, aunque no le represente.

En el segundo caso, si un régimen totalitario lograra el dominio mundial habría que pensar que la vida y la libertad estarían en una disociación radical y la humanidad, como tal, perdería su esencia, la humanidad sería algo remoto.

La ideología

El final del libro *Los orígenes del totalitarismo* consiste en una reflexión sobre la ideología y una defensa del culmen de la *vita* activa de los individuos, que es lo que se ha impedido y constituye la fuente de su criminalidad.

Este análisis final se centra en la idea de que ni el concepto de ley de evolución natural ni la ley de evolución histórica habían dedicado un aspecto de su ideología a la autonomía del sujeto, es decir, a proporcionar una moral válida y apta para la racionalidad de los sujetos. Respecto de las obras de Marx hay que decir que, si bien están impulsadas por un concepto de justicia hacia los proletarios y una denuncia de la injusticia del capitalismo, lo cierto es que no propone una moral. Esta ha de ser supuesta o interpretada, aunque Marx, dado su desarrollo como filósofo, no tendría por qué poner trabas a que los sujetos pensasen o actuaran. Si bien el concepto “dictadura del proletariado” no ayuda precisamente a suponer que los proletarios pueden adscribir una ética de corte kantiano o aristotélico. Esta ausencia permitió, no hay duda, que Lenin, Trotski o Stalin adecuasen “lo ético” a los intereses del partido. El nazismo opera de forma similar, si bien incluye la tradición histórica de Alemania, tanto filosófica como artística, no muestra una preocupación especial por la ética. Más bien habla del ario, del “buen alemán” como elemento de comprensión. Por eso, en ambos casos, lo bueno y lo malo son lo que decide el partido, que se adapta o se contradice sin que por ello se le acuse de nada.

Pero para Hannah Arendt (2002) esta ausencia de ética es crucial para entender el totalitarismo, pues al no permitir el pensamiento libre, ni dar unas normas mínimas a las que atenerse, fueran estas morales o jurídicas (sobre todo, porque ni los nazis ni los comunistas, abolieron la

Constitución, sencillamente la ignoraban), los sujetos pensantes dejan de pensar, pues hacerlo implica poner en juego no solo el intelecto, sino también la libertad⁸. El problema es que, los sujetos libres piensan, y al pensar pueden tener serias dudas sobre la pretendida validez del movimiento. Por eso entiende Hannah Arendt (2002) que

[...] abolir las barreras de las leyes entre los hombres —como hace la tiranía— significa arrebatar el libre albedrío y destruir la libertad como realidad política viva; porque el espacio entre los hombres, tal como se halla delimitado por las leyes, es el espacio vivo de la libertad. (2002, p. 690)

Como hemos visto, el interés del totalitarismo es dominar todo lo que esté a su alcance mediante el terror, la propaganda y la organización. Tales medios no están dedicados a liberar a los hombres de las nubes del error y conducirles “al cielo de la verdad”. El totalitarismo deja claro que el pensamiento y la libertad son superfluos y más bien inútiles y reaccionarios. Lo mejor es que no piensen, el partido ya lo hará por todos y para ello adoctrina a las masas para que sean tan dóciles como corderos: “el propósito de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna” (Arendt, 2002, p. 692).

Tener una convicción te puede conducir, merced al propio discurrir del pensar a ponerla en duda. En cambio, si no tienes una convicción no puedes ponerla en duda y el Estado decidirá cuál será tu función: “lo que la dominación totalitaria necesita para guiar el comportamiento de sus súbditos es una preparación que les haga igualmente aptos para el papel

⁸ Hannah Arendt lo expresa así: “la ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual” (2002, p. 685).

de ejecutor como para el papel de víctima” (Arendt, 2002, p. 693). Y es que para el totalitarismo la inocencia o la culpabilidad son arbitrarios, pues precisamente una forma sádica de implantar el terror es torturar a alguien y que este no sepa tan siquiera que ha hecho.

Pues bien, “esta doble preparación, sustitutivo de un principio de acción, es la ideología” (Arendt, 2002, p. 693). Es decir, es la preparación de los individuos para que rechacen sus propias ideas y adopten un punto de vista ideológico al renunciar con ello al conocimiento y la verdad. En este sentido, la ideología es un sustitutivo del pensamiento, no se trata de saber, se trata, más bien, de creer.

Por eso, para Hannah Arendt (2002), las ideologías “tratan el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su idea”. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus propias ideas” (Arendt, 2002, p. 694). Las ideologías y sus ideólogos tienen como tarea ofrecer una explicación de la realidad y una regla ortodoxa sobre ella que sólo es válida si coincide con los intereses del partido, pero que a su vez tiene que tener el compromiso de que todo esté explicado, de tal forma que el acólito no tenga necesidad de pensar por sí mismo, sino que únicamente debe creer. Una ideología fuerte no se puede permitir “dejar cabos sueltos”. La ideología, entonces, según Hannah Arendt (2002) es también una “*Weltanschauungen* [cosmovisión]”. Y, añade, que la victoria de la ideología es previa a la toma del poder por el partido que la representa, esto es, que ya tiene la suficiente fuerza de representación antes de que abogue por el poder (p. 695).

La necesidad de explicarlo todo es por eso una de sus características, en tanto que la ideología también es “la lógica de una idea”, pero la otra es la que tiene verdadera fuerza, a saber, que

[...] en esta capacidad, el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia de la que no se puede aprender nada nuevo incluso si se refiere a algo que acaba de suceder. Por eso, el pensamiento ideológico se torna emancipado de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad más verdadera, oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde ese escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permite ser conscientes de ella. (Arendt, 2002, p. 696)

El acólito de la ideología, en cierto sentido, es superior al resto, porque ve lo que se oculta tras el velo, pero, en cierto sentido, como no sustenta esta visión en sus sentidos no puede demostrarlo más que siguiendo la lógica inherente a su ideología. Es el menos sabio de los hombres, porque en el camino cambió el saber por el creer.

La metodología de la ideología, por esto mismo, es lógica o dialéctica, pero no en términos abiertos, sino una dialéctica cerrada y obtusa que, como diría Hegel (2010), pone al final una verdad que no puede demostrar en ese espacio donde “todos los gatos son pardos” (p. 71). Es decir, no sigue una dialéctica de la realidad (*Wirklichkeit*) sino una dialéctica fijada de antemano que no admite negaciones casuales.

La sustitución de la realidad por la ideología sería, entonces, el triunfo de la ideología. En principio, tal triunfo es el que lograron los Estados totalitarios en tanto que pudieron mantenerse en el poder.

La superación del totalitarismo, pero en la misma medida su prevención, supone estar atentos a este fenómeno: allí donde la gente renuncie al saber

por el creer pone en marcha el proceso de su deshumanización y se aplica él mismo las cadenas de la esclavitud.

Referencias

- ABC. (25 de abril, 2006). *Mao Zedong provocó la muerte de setenta millones de chinos en tiempos de paz*. ABC. https://www.abc.es/cultura/abci-zedong-provoco-muerte-setenta-millones-chinos-tiempos-200604250300-1421278000590_noticia.html?ref=https:%252F%252Fwww.google.com
- Academic. (n. f.). *Terror rojo (Rusia)*. Esacademic.com. <https://esacademic.com/dic.nsf/eswiki/1448816>
- Agenzia Fides. (6 de abril, 2004). *Las víctimas del totalitarismo comunista de URSS*. Fides. http://www.fides.org/es/news/2200-Las_victimas_del_totalitarismo_comunista_de_URSS
- Althusser, L. y Balibar, E. (1976). La filosofía como arma de la Revolución. En *Para leer el capital* (M. Harnecker, trad.). Siglo XXI.
- Althusser, L. (2006). *Ideología y aparato ideológico de Estado: Freud y Lacan*. Nueva visión.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo* (Vol. III; G. Solana, trad.). Alianza Editorial.
- Arendt H. (2009) *La condición humana* (G. Novales, trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2012). *Sobre la revolución* (P. Bravo, trad.) Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2003). *Ética a Nicómaco* (J. Palli, trad.). Gredos.
- Cohen, E. (23 de agosto, 2018). *Totalitarismo: recuerdo y reflexión*. El mundo. <https://www.elmundo.es/opinion/2018/08/23/5b7d9b67ca4741f4278b4599.html>
- Costelle, D. y Clarke, I. (Directores). (2015). *Apocalipsis: Stalin* [Serie de televisión]. CC&C; Ecpad.
- Del Rey, M.y Canales, C. (2016). *Campos de muerte. Geografía del mal*. Edaf.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (J. Gaos, trad.). Alianza Editorial.

- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, trad.). Abada.
- Kapuscinski, R. (2017). *El imperio* (A. Orzeszek, trad.). Anagrama.
- Mann, M. (2006). El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados. *Relaciones Internacionales*, 5, 1-43.
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4863>
- Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo* (F. Claudín, trad.). Siglo XXI.
- Revilla, R. (2006). *La propaganda en el siglo XX*. Editorial Astrodato.
- Rousseau, J. J. (2011). *El contrato social* (C. Berges, trad.). Gredos.

El coraje de la verdad en el último Michel Foucault: su “otro modo” y su “vida otra” (1981-1984)*

[Artículos]

Santiago Borda-Malo Echeverri**

Fecha de entrega: 15 de febrero de 2020

Fecha de evaluación: 3 de abril de 2020

Fecha de aprobación: 20 de abril de 2020

Citar como:

Borda-Malo Echeverri, S. (2021). El coraje de la verdad en el último Michel Foucault: su “otro modo” y su “vida otra” (1981-1984). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.6602>



Resumen

El objetivo de este artículo es compartir con la comunidad académica el resultado de investigación de la tesis doctoral de filosofía intitulada *La parresía como heterotopía en el último Foucault: otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir* (2014-2018). En efecto, intento esbozar el itinerario de la obra del último Foucault (1981-1984)

* Artículo de investigación, producto del proceso investigativo para obtener el título de doctor en la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Dedicado al maestro Freddy Orlando Santamaría Velasco, quien valoró mucho el tema de la parresía. Fue quien más me lo mostró en mi formación doctoral y ahora me estimula desde la Universidad Pontificia Bolivariana.

** Licenciado en Filosofía y Teología, especialista en Ética, magister en Filosofía Latinoamericana, y doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás de Bogotá. También es docente investigador en la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja. Correo electrónico: santiago.bordamalo@usantoto.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1138-3257>

como una genealogía de la parresía (explicitada como “El coraje de la verdad” o veridicción), que recoge las conclusiones más relevantes de cuatro años de indagación. Finalmente, resalto la retrospectiva y la prospectiva de la parresía foucaultiana como un arte integral de vivir a partir del cuidado de sí, desarrollado por sus autores más estudiosos y otras corrientes contemporáneas afines a este tópico. Todo converge en la “heterotopía” como ese tetraédrico otro modo crítico y específico o línea de fuga: ser, (im)pensar, decir y vivir, que culmina con una relectura desde el ámbito latinoamericano como una propuesta pertinente altermundialista focalizada en una “ciudadanía” —más que ciudadanía— ética en todos los ámbitos humanos, sobre todo el que más nos compete: el educativo.

Palabras clave: parresía, coraje de la verdad, heterotopía, altermundialismo, Michel Foucault.

The courage of truth in the last Michel Foucault: his “other mode” and his “other life” (1981-1984)

Abstract

The objective of this article is to share with the academic community the research result based on the doctoral thesis of philosophy titled *Parrhesia as heterotopia in the last Foucault: another critical and specific mode of being, (un)thinking, saying and living* (2014-2018). Indeed, I attempted to outline the itinerary of the work of the last Foucault (1981-1984) as a genealogy of parrhesia (explained as ‘*The courage of truth*’ or veridiction), which gathers the most relevant conclusions of four years of research. Finally, I highlight the retrospective and prospective of Foucault’s parrhesia as an integral art of living from self-care, developed by its most studious authors and other contemporary trends related to this topic. Everything converges in “heterotopia” as that tetrahedral other critical and specific mode or line of flight: being, (un)thinking, saying and living, which culminates with a

re-reading from the Latin American sphere as a pertinent alter-globalization proposal focused on an ethical “citizenship” —more than citizenship— in all human spheres, especially the one that concerns us most: education.

Keywords: Parrhesia, courage of truth, heterotopia, alter-globalization, Michel Foucault.

Cuando le preguntaron a Diógenes de Sínope —apodado el Cínico— qué es lo mejor en los seres humanos, respondió sin vacilaciones: la parresía, es decir, la libertad y la veracidad en el decir.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VI, §37.

Introducción

El propósito primordial de esta investigación fue responder a la pregunta problemática: ¿qué sentido asume la parresía en el Último Michel Foucault (1981-1984) con miras a otro modo crítico y específico de ser, pensar (im)pensar, decir y vivir?

Para este cometido optamos —como aspecto metodológico relevante— dejar hablar más al filósofo que a nuestras limitadas interpretaciones y glosas: “Se trata de dejar que el personaje (Quijote) y el texto hablen por sí mismos... tratar de aprehender los fenómenos” (2013d, p. 77). *Grosso modo*, es pertinente empezar por plasmar el itinerario de la obra del último Foucault como una genealogía de la parresía.

Enseguida, describimos la irrupción de la parresía en el último Foucault, ilustrada por un preciso epígrafe de Diógenes Laercio: “El más dulce de los

sonidos es la verdad y el decir la verdad (Parresía). [...] Pitágoras era venerado también porque siempre revelaba la verdad, igual que Apolo” (2008, p. 170).

El núcleo de la investigación concentra la mirada en el tercer curso de la mencionada trilogía final de Foucault en el Collège de France.

Efectivamente, de ahí el título del capítulo central de mi pesquisa académica: “La parresía como el coraje de la verdad: culmen foucaultiano”, cuyo epígrafe habla por sí solo y engloba el tema polémico:

No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad (el otro modo); la verdad nunca es lo mismo; solo puede haber verdad (Parresía) en la forma del otro mundo y la vida otra. [...] Eso es todo. En fin, aunque tendría muchas cosas para decirles sobre estos análisis, es demasiado tarde. Gracias, entonces... (Foucault, 2010a, 348)

La parresía en clave foucaultiana: el coraje de la verdad

La historia de la filosofía europea moderna es una serie de episodios y formas recurrentes que se transforman como prácticas de *veridicción*. Y, en suma, la historia de la filosofía es un movimiento de la Parresía, como redistribución de esta y juego diverso del decir veraz de fuerza ilocutoria, en relación constante y permanente con la verdad, discurso filosófico con la verdad, bajo la doble forma de la dialéctica y la pedagogía que, sacrificando la retórica, manifiesta, afirma y constituye su vínculo permanente con la verdad, y su libre coraje de expresarla para actuar sobre los otros [...] Práctica que en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es, por último, una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo —y del sujeto por el otro— su objeto de ejercicio [...] Este es el desafío a la filosofía de constituirse como discurso verdadero y como ascesis, en tanto constitución del sujeto por sí mismo. (Foucault, 2009, pp. 344, 354-355)

Parresía es un término tomado del griego *παρρησία* (‘παν’ = ‘pan’ = todo’ + ‘ρησις’ / ‘ρημα’ = ‘rhesis / rhema’ = locución / discurso, equivalente a *logos* en tanto sumatoria de pensamiento, palabra y acción); significa literalmente “decirlo todo” y, por extensión, “hablar libremente, hablar atrevidamente” o, en palabras simples, significa “atrevimiento”. Implica no solo la libertad de expresión, sino la obligación de hablar con la verdad para el bien común, incluso frente al peligro individual. De ahí que emerja el epíteto *parresiástico* como sinónimo de veridictivo e, incluso el sustantivo *parresíastés*, que equivale al “hombre de la parresía”, de la verdad en tanto autenticidad.

En clave filosófica, Foucault se remite a Sócrates como parresiasta y a Platón en su drama parresiástico con el tirano Dionisio de Siracusa (*Carta VII*). También del *Gorgias* cita el vocablo *parresía* (§461c, 487a-c, 491e), pero es, particularmente, de los Estoicos y los Cínicos de donde el filósofo francés toma a la parresía como *básanos* o piedra de toque del arte de vivir y la estética de la existencia. Un modo filosófico de vida en coherencia ética, más que como simple estrategia política. De hecho, Diógenes de Sínope —equivocamente apodado “el Cínico”— afirmó, sin ambages, que el valor más grande de un hombre era la parresía o veridicción (Diógenes Laercio, 2008, 310). Cabe aclarar que el cinismo no se tomaba como hoy, despectivamente, sino como una forma de vida naturalista al estilo de los canes fieles (*Kynos*), esos que a veces ladran y muerden.

Luego Foucault se concentra en varios de las tragedias de Eurípides, como *Electra* e *Ión*, y en Esquilo, Diógenes Laercio y Plutarco, para realizar un salto epistemológico, en palabras de Bachelard, hacia la patrística. Con esta incursión de nuevo en el terreno teológico, que apenas conocía, apoyado en la biblioteca dominicana Le Saulchoir. Preconizó y postuló entonces la parresía en un abordaje con muy pocos precedentes en la

filosofía contemporánea, que culminó trascendiendo al complejo ámbito teológico.

La parresía, pues, obsesionó a Foucault en el último trienio de su existencia en un misterioso *crescendo* filosófico-espiritual y más que como simple elucubración teológica. En últimas, se trata de la reivindicación de un integral y coherente “modo de vivir filosófico” (Borda-Malo, 2019a, pp. 23-52). A juzgar por el conjunto de su pensamiento, esta temática, que es audaz pero que se ha olvidado, puede llegar a marcar un hito sin precedentes tanto en su obra como en la filosofía actual; sin embargo, es mencionada solo tangencialmente por algunos de los estudiosos de sus libros. De hecho, sobre este tópico solo han aparecido recientemente artículos esporádicos y no se le ha dedicado, hasta ahora, una exhaustiva investigación académica como tal. En tal sentido, esta pesquisa y este artículo pretenden contribuir a colmar este vacío.

En *El coraje de la verdad* (2010a), el filósofo galo distinguió cuatro modalidades fundamentales del decir veraz o veridicción, a saber:

- La profecía: el profeta o sujeto que dice la verdad (veridicción, es decir, una postura de mediación) no habla por su propio nombre, sino que, generalmente, es portavoz de la palabra de Dios, verdad de “otra parte”. Es un intermediario entre el presente y el futuro, su función es interpretar y cuestionar. Se distingue del *parresiasta*, en cuanto que este sí habla en su propio nombre, al alto precio de su franqueza; es develador y despertador de conciencia, reacio a enigmas, diáfano y directo en su mensaje, sin ningún revestimiento: quien deposita en aquél a quien se dirige la dura tarea de tener el coraje de aceptar esa verdad, de reconocerla y hacer de ella un principio de conducta.

- La sabiduría: el sabio también habla en su nombre, presente en su “decir veraz”, no simplemente como un portavoz. Está más cerca del parresiasta que del profeta. Tiende más al silencio y a la discreción, al retiro e incluso la misantropía, como Heráclito (según Diógenes Laercio, 2008). La gente a veces expulsa a los parresistas al exilio por no ser más reservados y prefiere a los sabios discretos. El deber de los primeros, su obligación, su responsabilidad, su tarea consiste en hablar y no tienen derecho a sustraerse a esa misión, como lo expresa Sócrates en su *Apología*.
- El profesor (docente): el técnico se ve limitado a instruir, a transmitir un conocimiento práctico y, en ocasiones, simplemente pragmático. Esta es una acepción diferente a la que se refiere al conocimiento praxeológico que tiene una connotación innovadora y que hemos preferido reservar al parresiasta, en tanto conjuga teoría y praxis simbióticamente.
- El parresiasta: a diferencia de los demás, este es el interpelador incesante, permanente e incluso insoportable. Debe hablar y hacerlo con la mayor claridad posible. En esa medida, interviene, dice lo que es desde su singularidad. Su decir veraz siempre se aplica y, por ello, cuestiona, apunta a individuos y situaciones para expresar lo que son en realidad, revelarles su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias eventuales de la decisión que tomen. No revela nada, sino que ayuda a su interlocutor a reconocer lo que es (Foucault, 2010a, pp. 34-38).

Más aún, prosiguió Foucault con su sondeo y rastreo parresiástico. Efectivamente, el parresiasta sobresale entre las cuatro categorías descritas en la clase anterior, al estar

Obligado a decir la verdad y ser quien necesita un valor expreso en su misión: pone en juego hasta su vida, porque puede pagar con ella la *verdad* que ha osado pronunciar: hostilidad, guerra, odio e incluso la muerte. Inaugura un momento esencial, fundamental, estructuralmente necesario: la posibilidad del odio y el desgarramiento [...] El parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llaman *ethos*, que obtiene su *veridicción* en la palabra del parresiasta y el juego de la *parresía*. Profecía, sabiduría, enseñanza y parresía son entonces cuatro grandes modalidades de *veridicción*. (Foucault, 2010a, pp. 40-42)

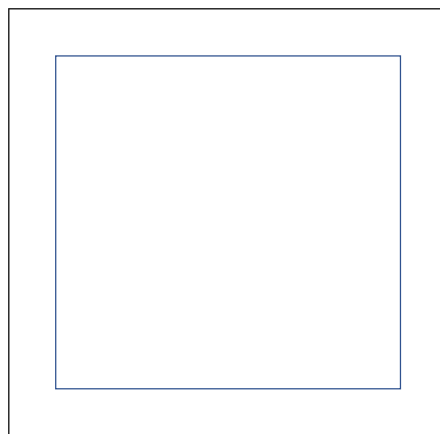
A todas luces, Sócrates conjugó elementos de los cuatro órdenes: profecía, sabiduría, enseñanza y Parresía. De un modo *sui generis* asumió aspectos de los cuatro roles de su época. Pero fundamentalmente se convirtió en ícono o paradigma del parresiasta. Interrogó a todo el mundo sin distinción, al estilo parresiástico (ver *Platón en Banquete, Alcibíades, Laques*). Fue sujeto de la verdad en sus cuatro regímenes: profeta, sabio, maestro y parresiasta, al modo de un simétrico cuadrado:

Figura 1.

Ideograma: las cuatro veridicciones.

Profeta (prospectiva)

Sabio (ser: filosofía)



Parresiasta ('éthos')

Maestro ('tekhné')

Fuente: elaboración propia.

Las cuatro modalidades interactúan dinámicamente como en un juego simbiótico de roles: profecía-parresía / sabiduría-magisterio / profecía-sabiduría / parresía-magisterio / profecía-magisterio / parresía-sabiduría. En este contexto, Foucault (2010a) aludió enigmática y premonitoriamente a “la muerte que se acerca” y a las verdades últimas en que convergen profetas y parresiastas. Por ejemplo, si el magisterio está encarnado hoy en la universidad (ciencia-investigación), la profecía se ve evidenciada en discursos revolucionarios y políticos (prefiero cambiar el término “destino” o “*fatum*”, que él usó, por “prospectiva”). Con sentida preocupación, él percibió que la parresía estaba desaparecida o tímidamente “injertada y apoyada en una de las otras tres modalidades” (Foucault, 2010a, pp. 44-46).

Ad portas de su muerte física, el pensador francés realizó un sorprendente salto del ámbito filosófico al teológico al citar los *Apotegmas de los padres del desierto* (Foucault, 2010a, p. 344), texto clásico en el que se evidencia la convergencia del cinismo y el cristianismo radical de las vertientes del cenobitismo (monaquismo comunitario) y el eremitismo (monaquismo solitario). San Gregorio Magno, biógrafo de san Benito, es mencionado por el filósofo dominico A.-J. Festugière en cinco ocasiones en *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2011, pp. 47, 170, 204, 490) y una en *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010a, pp. 329-330). A decir verdad, persisten dos diferencias: en primer lugar, el cristianismo acentúa la relación con el “otro mundo” más que con el “mundo otro”: “La importancia filosófica del cristianismo radica en que unió uno con otro el tema de una vida otra como verdadera vida y la idea de un acceso al otro mundo como acceso a la verdad” (Foucault, 2010a, p. 331).

Finalmente, arribamos al vértice o clímax de la meditación parresiástica foucaultiana. Con la propiedad teológica que le dio el atreverse a incursionar en la hermenéutica bíblica y la exégesis mediante su método

genealógico, Foucault se remitió a tres fuentes: Filón de Alejandría, la *Biblia de los setenta (Septuaginta)* y luego se remontó a los textos apostólicos, así como a la ascética cristiana de los primeros siglos. De nuevo cita a Heinrich Schlier en el original *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1954) o *Theological Dictionary of the New Testament* de Gerhard Kittel (1976), y un artículo del escriturista jesuita Stanley B. Marrow intitulado *Parrhesia and the New Testament* (1984).

Con todo, en la descripción de la situación del curso, Frédéric Gros (2010) resalta la ontología de los discursos veraces como marco metodológico general. Según Foucault (2010a), “el decir veraz de la parresía apunta hacia la transformación del *ethos* de su interlocutor y comporta un riesgo para su locutor, distinguiéndose del decir veraz de la enseñanza, la profecía y la sabiduría establecidas” (p. 353). De ahí el sentido griego de la política y su diferenciación ética. Empero, toda esta disertación, según Gros (2010), ya se ve sesgada en el pensador francés por “la luz de la muerte”, pues se convierte en un argumento más de tipo existencial que una disertación meramente filosófica:

Foucault muere de sida el 25 de junio de ese año 1984, apenas tres meses después de estas clases postreras [...] *Lo cierto es que estos textos se sitúan en el horizonte de la enfermedad y la muerte.* La existencia misma de Foucault —durante ese invierno de 1984— parecía llevar la marca del ascetismo radical cuya descripción en los Cínicos él hacía en esos mismos momentos. Estos enunciados a los cuales llega el filósofo no pueden disociarse de su lucha contra la enfermedad ni de su muerte inminente [...] Quizás puede sentir que, de todas las enfermedades, la que es auténticamente mortal es la enfermedad de los discursos (las falsas claridades y las evidencias engañosas), y la filosofía lo ha curado de ella hasta el fin. Foucault parece anclarse en estas inspiraciones socráticas de la *Apología* sobre el cuidado de sí... Aquí subyace la radicalización de las apuestas y luego la relevancia del gesto cínico,

donde la Parresía es la gran forma del coraje de la verdad, como continuación del decir veraz socrático, distinguiendo cuatro de sus pilares: la no disimulación, la pureza, la conformidad con la Naturaleza y la soberanía [...] Surge entonces la “verdadera vida” como apelación a la crítica y la transformación del mundo, donde Epicteto se convierte en referente con su gran retrato del cínico (*politéuesthai*). La introducción del concepto de Parresía —en su versión socrática y cínica—, debía aportar a esa presentación de la ética antigua un nuevo equilibrio decisivo. [...] De ahí la pertinencia del deslinde entre lo verdadero y *lo otro*. En 1984 la precisa intención foucaultiana es destacar que la marca de lo verdadero es la alteridad, lo que fuerza a transformar nuestro modo de ser, aquello cuya diferencia abre la perspectiva de un *mundo otro* a construir, a soñar. El filósofo se convierte, por tanto, en aquél que, por el coraje de su decir veraz [Parresía], hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de una alteridad. Foucault puede así escribir estas palabras, que no tendrá ya tiempo de pronunciar, pero que son las últimas que habrá de dibujar en la última página del manuscrito de su último curso: ‘Para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad: la verdad nunca es lo mismo; solo puede haber verdad en la forma del *otro mundo* y la *vida otra*. (Foucault, 2010a, pp. 351-366)

He aquí entonces uno de los argumentos más contundentes en favor de esta tesis: la identificación de la Parresía como “virtud-bisagra” (verdad crítica y específica) con la heterotopía: otro modo de ser, pensar, incluso impensar, decir y vivir. No obstante, continúa abierto el polémico debate sobre los pros y contras del pensamiento foucaultiano en obras como *Foucault: a critical reader* (1988) en la cual Richard Rorty, Michael Walzer, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Martin Jay y otros connotados discuten la obra del filósofo francés.

La parresía como heterotopía

El profesor colombiano Perea Acevedo (2013) abordó el tópico de la heterotopía en su tesis doctoral, titulada *La cuestión del espacio en la filosofía de Foucault* (2011-2013). Posteriormente, lo retoma en su libro *Michel Foucault: vocabulario de nociones espaciales* (2017) en el que aparece la noción *ethopoética heterotópica* que, en este trabajo, hemos relacionado con la parresía.

En su tesis doctoral Perea Acevedo (2013) deja ver que Foucault postuló “otros modos de ser y otras formas de pensar y decir, como espacio otro o heterotopía de lo impensable / impensado” (pp. 20-21), según todo lo cual la ontología crítica del presente se convierte en “heterotopología de sí” y finalmente el *êthos* se plenifica en una *ethopoética heterotópica* (Perea, 2013, pp. 23-25). Este proceso conduce a la subjetivación de la verdad, en cuyo suelo nutricio y régimen ascético florece la parresía como “constitución ético-estética” de esta resubjetivación u otra subjetividad. Efectivamente, así podría hablarse ya de un protoparresiasta desde el primer Foucault: cuando empieza a irrumpir “el poder de la verdad y la verdad del poder” en virtud del “decir veraz” (Foucault, 2009, p. 166). De ahí que mencione:

El caso paradigmático de la correlación entre sujeto, verdad y poder será —para Foucault— la noción de la Parresía en las escuelas éticas de la Antigüedad, y su papel en la cuestión de *la estética de la existencia y el cuidado de sí* [...] cuando en el ejercicio de sí sobre sí la vida es el lugar en que la verdad se convierte en *êthos*; así, la subjetividad moral se constituye como fuerza *etopoética* del discurso, siendo capaz de convertir la relación con la verdad en *êthos*, en un arte de vivir [...] Espacialidad otra, el espacio subjetivo de la ascética griega y latina con el fin de hacer visibles las posibilidades de constituir otro modo de ser, pensar y hacer, es decir de dar cumplimiento a la exigencia de la prueba histórica de la

dimensión práctica de la ontología crítica del presente. (Perea, 2013, pp. 195-199)

La ontología crítica del presente como heterotopología de sí y ejercicio práctico del franqueamiento posible de los límites de la acción implica posibilidades éticas y políticas, en su doble dimensión analítica y práctica (Perea, 2013, p. 203). De hecho, las heterotopías se habían abierto paso en el primer Foucault, desde *Las palabras y las cosas* (1966), como realidades heteróclitas o heterodoxas que “rompen los nombres y juntan al mismo tiempo las palabras y las cosas” (citado en Perea, 2013, p. 208). Luego, las heterotopías —vinculables a la parresía desde 1967—, se convierten en un hilo conductor que a su vez se fusionan con la parresía en lo impensado del lenguaje del último Foucault. He aquí, pues, nuevas herramientas antihegemónicas de la “caja” foucaultiana que constituyen, en palabras de Perea Acevedo, “la fase práctica de la crítica espacial como prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear en nuestra condición de seres libres” (Perea, 2013, p. 212).

En efecto, se trata de otra forma de subjetividad, como “espacio” del pensamiento y del lenguaje, que genera “la posibilidad de un decir otro” que Foucault preconizó, a manera de prolepsis o anticipación intuitiva, a través de literatos como Nietzsche, Artaud, Bataille, Blanchot, Klossowski y René Char, “como medio de formas otras de pensar, decir y ser” (Perea, 2013, pp. 216-217). Tal es el “espacio heterotópico” del “pensamiento del afuera”, de lo impensado e impensable cuyo extremo transgresor del lenguaje es, en últimas, la parresía. Presencia a la que aludió ya el primer Foucault: “hasta que brote un inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin, en el exceso que lo transgrede” (citado en Perea, 2013, p. 219). En este contexto, Perea cita la teología cristiana del Evangelio de San Juan con el fin de, al estilo de Bachelard, corroborar el salto epistemológico foucaultiano que hemos argumentado en nuestro trabajo: del plano

filosófico al teológico. Pliegue, repliegue y despliegue se conjugan en estos “espacios diferentes” como “palabra del espacio del afuera” (Perea, 2013, p. 221).

De este modo, arribamos al “espejo heterotópico de Foucault y la heterotopología como saber de los espacios otros” (Perea, 2013, pp. 222-234). La heterotopía en tanto “contraemplazamiento” del sujeto y franqueamiento posible, es decir, “retorno a sí”. En otras palabras, se trata de “un modo otro de verse que depende de otra forma de espacio que modifica un juego de verdad, espacialidad otra con posibilidades otras extensible a otras formas de ser” (Perea, 2013, pp. 228-229).

Asimismo, Perea destaca dos elementos esenciales de la “heterotopología de sí”:

[...] el análisis histórico de los sistemas de reflexividad que constata la inmanencia contingente de la producción de las respuestas con relación a lo que somos y el régimen de verdad que lo sostiene, y la contraposición y el desafío a los límites de las sujeciones actuales en el espacio del saber, del poder y de la subjetividad moral. (Perea, 2013, pp. 231-232)

Intuiciones que el último Foucault plasmó en *El coraje de la verdad* (2010a), al plenificar su tema terminal de la parresía y evocar el cinismo como reivindicación de la vida filosófica o estilo de vivir coherente. La filosofía como “forma otra de vida que salva la verdad obliga y desafía a los filósofos de todas las épocas con la provocación *parresiástica* e incluso su escándalo de la verdad” (Perea, 2013, 232-233). De este modo se arriba a la estética de la existencia y a la ontología crítica del presente en plenitud como concreción de un “estilo de existencia” o “vida filosófica”: forma existencial específica preconizada por Spinoza, Montaigne y Pascal, y hoy en vías de extinción en tiempos *light*, ya no sólidos, sino líquidos o, incluso, gaseosos.

Según este orden ideas, vale resaltar a modo de inferencia las condiciones históricas de posibilidad de una

Ethopoética heterotópica: la relación entre ascética, gobierno de sí, gobierno de los otros y verdad, organizados en la antigüedad grecorromana en la noción de *parrhesía*, interconectando sujeto / verdad / poder. Se constituye así el “juego agonístico” parresiástico, como articulación del espacio del poder y del sujeto por la cuestión de la verdad en el ejercicio ascético de sí. (Perea, 2013, pp. 236-237)

De donde brota a raudales:

Una propuesta ética de resistencia a los modos de sujeción de la gubernamentalidad en la que nos situamos; estrategia ético-estética de resistencia como cierta relación otra de sí consigo *heterotópica*. [...] Una *forma otra de concebir la filosofía* como eje de una historia de esta que hace emerger modos otros del saber, del poder y del sujeto en la preocupación por diseñarse a sí mismo [...], donde los trabajos de Descartes y Kant cumplirían con tal condición de actualización *parresiástica*, función de la filosofía en el mundo antiguo [...] Aspecto específico de saber otro para constituir *formas otras de ser, pensar y decir*, o sea como *heterotopología de sí*. (Perea, 2013, pp. 238-240 [Cursivas nuestras])

Efectivamente, cuatro tópicos puntuales rescatamos, con Perea, de esta “propuesta heterotopológica”: 1) el retorno a sí en la *ethopoética* de Plutarco como fundamento del cuidado de sí; 2) la metáfora del explorador en Epicteto como “forma otra de subjetividad” que da lugar a la actualización de la cuestión de la *parrhesía*, según la cual puede verse la historia de la filosofía como “historia de las prácticas de veridicción” de cara al coraje de la verdad que se resuelve en un *êthos*; 3) la metáfora del navío como ícono por excelencia de la heterotopía y del gobierno de sí y de los otros, con todo su equipamiento (*paraskeue*) para la preparación del

sujeto y su alma en altamar; y 4) la “mirada desde lo alto” de Séneca, forma otra de ver para la contemplación del sumo bien: “una ruta posible de constitución otra de sí” (Perea, 2013, p. 255). En suma, la ethopoética heterotópica funge como un franqueamiento posible del límite, como conversión de la mirada (*epistrephen eis autón*), retorno a sí, subjetividad otra que produce las técnicas de sí como elemento central. Condición de posibilidad de “otra” forma de existencia.

Perea (2013) concluye su investigación postulando la “*ethopoética heterotópica* como actitud límite y experimental de la subjetividad moral” (pp. 258-265). Esto lo hace desde una relación “otra” entre el sujeto, la verdad y el poder, en la cual se perfecciona la dimensión práctica de la crítica foucaultiana en un *êthos* filosófico como crítica permanente de nuestro ser histórico, subjetividad otra y espacio subjetivo heterotópico: “relación en espiral, experiencia espiral de retorno: experiencia ético-estética de la constitución de sí, su rumbo espiral, y su destino heterotópico” (Foucault citado en Perea, 2013, p. 260).

Según Perea, se trata de un “juego otro de verdad y modos otros de ser, que hacen emerger lo impensable en otros espacios posibles como condición de posibilidad de nuevos límites para la libertad” (2013, pp. 261-262). Finalmente, se convertiría así la ethopoética heterotópica en una suerte de “nuevo imperativo categórico” (Perea, 2013, p. 263), que, a nuestro parecer, desborda varias de las estrechas lecturas foucaultianas que hoy se reducen al ámbito de la sexualidad. Como lo diría el mismo Foucault:

En virtud del surgimiento y la fundación de la *parrhesía* socrática, un campo de gran riqueza, hay que hacer, por supuesto, la historia metafísica del alma, su otro lado y asimismo la alternativa, una historia de la *estilística de la existencia*, una historia de la vida como belleza posible [...] existencia bella por el *decir veraz*, en la modalidad ética que

empieza con Sócrates en los comienzos mismos de la filosofía occidental [...] El *cuidado de sí* regido por el principio de una existencia brillante y memorable, reelaborado por el principio del *decir veraz* al que uno debe enfrentarse valerosamente... la tarea de rendir cuentas de sí mismo en el juego de la verdad. (citado en Perea, 2013, p. 265 [Cursivas nuestras])

Aquí nos topamos de nuevo con la Parresía. De hecho, también apuntó Foucault en los días últimos de su existencia: “creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo” (Foucault, 1986, p. 14). Así concluye Perea:

Solo que ya sabemos que la vertical es realmente una *espiral*. El viaje terminó, es decir el viaje recomienza... Viaje espiral de retorno a sí en el círculo de la lucha y la verdad, “constitución de sí” en términos de ética [...] La espiral de nosotros mismos es un viaje en el que el punto de partida son los límites y el campo de posibilidad, para hacer emerger *otro espacio (heterotopía)*, es decir nuevos límites y nuevas posibilidades para la libertad. Y de eso, desde nuestra perspectiva y la de Foucault, es justamente de lo que se trata en el desafío de la libertad. (Perea, 2013, p. 270)

Y lo complementa en su *Vocabulario de nociones espaciales* (2016):

La función de la *heterotopía* es construir un espacio en el que, por contrastación, se hace visible la condensación de espacios, que desafían los límites de los disponibles, bien sea como acontecimiento o como escape [...] punto de conexión con lo *impensado*: una subjetividad espacial como otro orden posible, que altera y contrasta, al mismo tiempo, la subjetividad producida por las técnicas gubernamentales. Ése sería el sentido de una *ética de sí* propuesta como *Ethopoética heterotópica*. (Perea, 2016, p. 83 [Cursivas del texto original])

Ahora bien, todos estos componentes foucaultianos se insertan en la “alteridad de la heterotopía”, donde convergen los problemas del pensamiento del afuera y todo el sentido que le asigna Foucault (2008) a la exterioridad. Estos nuevos lugares o tópicos a su vez se potencian y perfeccionan en la polisémica parresía, esa verdad mayúscula, holística y sinérgica entretejida de verdades moleculares en el afuera o exterioridad filosóficos preconizados por los Cínicos. Entonces también ocurre en la extrapolación de la alteridad “impensada” siempre a lo largo de la historia convencional del pensamiento que Foucault soñó articular y postular como un saber denominado heterotopología.

Pertinencia y plus de la parresía filosófico-ética hoy

La filosofía —entendida como libre coraje de decir la verdad— fue hija de la parresía. [...] ¿No es como parresía que debe retomarse sin cesar, que la filosofía recomienza sin cesar?

MICHEL FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros I*

La crítica será inservidumbre voluntaria e indocilidad reflexiva.

MICHEL FOUCAULT, *¿Qué es la Crítica?*

La inferencia del mentor de este proyecto investigativo anticipa algunas conclusiones del trabajo:

[...] existe, según el tesista, una correlación entre el cuidado de sí y un “arte de vivir” filosófico y su “proyección heterotópica propositiva”, que

será condición para una nueva fundamentación de la ética y el planteamiento de una “estética de la existencia” (Sopó, 3)

Así queda demostrado el vínculo entre *parresía-heterotopía*, objeto de cuestionamientos al autor, evidenciado en las argumentaciones de Perea Acevedo (2013).

Enseguida, el remate alienta nuevas indagaciones temáticas sobre este primer trabajo en Colombia sobre la parresía foucaultiana en el ámbito doctoral:

Uno de los aportes significativos que honran el trabajo presentado es el análisis de la contribución del *pensamiento latinoamericano* a la elaboración y comprensión del problema, en autores como Tomás Abraham Spitzer, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Castro, Felisa Santos, Silvia Magnavacca, Malena Tonelli, quizá, a partir de aseveraciones que dan qué pensar: “Foucault dijo que la tarea del filósofo —al menos la suya— era la de “*no pensar lo mismo que pensó sino pensar otra cosa*” [...] para no ser un rentista de las ideas, blando y conformista, un estafador más. (Sopó, 2018, p. 3)

Finalmente, es plausible resaltar:

[...] este tipo de trabajos contribuye no solo a la recepción de Michel Foucault en Colombia y América Latina, sino al conocimiento de la actual filosofía; pie para andar por caminos azarosos y desconocidos, y propuesta para conocer, sostener y difundir posiciones alternativas por cierto planteadas ya por Platón en *La República*, en boca de Glaucón. (Sopó, 2018, p. 3)

Conclusiones discontinuas y continuables a la luz de tres epígrafes foucaultianos emblemáticos

Todos mis libros son, si se quiere,
pequeñas *cajas de herramientas*, si

las personas quieren abrirlos,
servirse de una frase, de una idea,
de un análisis, como si se tratara de
un destornillador o de un alicates
para cortocircuitar, descalificar,
romper los sistemas de poder, y
eventualmente los mismos sistemas
de los que han salido mis libros,
tanto mejor.

MICHEL FOUCAULT, *Le Monde*
[énfasis añadido]

Sé que el saber tiene el poder de
transformarnos, que la verdad no es
solamente una manera de descifrar
el mundo [...] sino que, si conozco la
verdad, resultaré transformado. Y
tal vez salvado. Y entonces moriré
porque las dos cosas son lo mismo

MICHEL FOUCAULT, *Dichos y
Escritos*

¡Eres audaz... y hablas con
demasiada libertad!

MICHEL FOUCAULT, *El coraje de
la verdad*

Inferimos que Foucault nunca propone una panacea o un recetario ético,
como lo hacen hoy tantos falsos mesías. Simplemente se reduce a
aportarnos una “caja de herramientas” contrahegemónica para
“intelectuales específicos”, críticos y comprometidos con la
problematización y el diagnóstico de nuestro complejo presente, más
desde el ámbito molecular que desde el triunfalista poder molar, es decir,

de lo micro hacia lo macro. Como pensador fraguado en el ámbito médico, nos comparte un arsenal quirúrgico —con bisturí a bordo— para intervenir en clave crítica, específica e interdisciplinaria nuestro complejo presente. Allí, aparece la parresía que él recrea y no trasplanta ilusamente, cuya retrospectiva resalta Edgardo Castro (1995) en su visión holística de Foucault. Esta implica no solo la autonomía de expresión, sino la obligación misma de hablar con la verdad para el bien común, incluso encarando intrépidamente el riesgo individual. Traducida al castellano como “veridicción”, al francés *franc-parler*, al inglés *free or fearless speech* y al alemán *wahrheit*, permea todo el constructo foucaultiano en su consabido trípode “verdad (saber)-poder–subjetividad”, que se resuelve y plenifica en un *êthos*. Ya aparece en la *episteme* del primer Foucault (la arqueología del saber), subyace en el “dispositivo” (genealogía del poder), y se perfecciona en las prácticas éticas de veridicción, la gubernamentalidad de sí y la subjetivación para convertirse felizmente en la herramienta por excelencia del arte de vida filosófico y la estética de la existencia. Todo esto hemos tratado de dilucidar, según el planteamiento del problema investigativo: ¿qué sentido asume la parresía como heterotopía en la obra del último Michel Foucault (1980-1984) con miras a otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir?

En este orden del discurso, el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) se constituyó en el eje de la nueva ética o arte de vivir foucaultiano, hilo conductor e, incluso, columna vertebral de su constructo ético en su etapa final y definitiva.

Con Thomas Flynn (1987), asistente a “El coraje de la verdad” —curso final de Foucault—, podemos hablar sin ambages del “último Foucault parresiasta”. Cuando el filósofo de Poitiers desglosó las modalidades de la veridicción afrontó su misión como sujeto de la verdad al pasar por sus

cuatro regímenes: profeta, sabio, maestro y parresiasta. Este último fue su más breve, decisivo y relevante perfil para la posteridad.

Abordamos con realce su primer “salto epistemológico” de un contexto filosófico de índole enunciativa y lógica de la verdad y su tránsito o deslizamiento hacia una verdad vivencial y parresiástica que irrumpe abruptamente en el constructo foucaultiano:

Se trata de *pensar de otro modo* lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara, hasta encontrarnos en la vertical de nosotros mismos. [...] La elección de la *existencia filosófica* es el objetivo del filósofo: el cuidado de su propia alma, el dominio de sus pasiones y la búsqueda de la tranquilidad de espíritu. Su misión no es simplemente vivir según la razón; debe ser para todos los demás un ejemplo de esa vida razonable y un maestro que conduce a ella. (Foucault, 1986, p. 14 [Cursivas nuestras])

Constatamos que entre los aportes más significativos de Foucault a la ética de todos los tiempos se encuentra, sin lugar a duda, el de los cuatro pilares de la autoconstitución del sujeto moral: la sustancia ética —actos, deseos, pensamientos— que compromete al individuo en su *êthos*. Allí también se ubican los modos de sujeción y subjetivación mediante los cuales el sujeto se vincula a ese *êthos* crítico y específico (deontología), así como las formas de trabajo ético, la ‘asc-ética’ y la teleología ética o finalidad (*telos*) como intencionalidad axio-ética emergente en cada sujeto (Castro, 2014, p. 119). He aquí una tetralogía que intentamos perfeccionar teniendo en cuenta los aportes hermenéuticos de Deleuze —su concordancia con las cuatro causas aristotélicas— y de Esther Díaz (2014) con su mayéutica inspirada en Foucault.

De Sócrates a Foucault se hilvana una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir. El aporte de Foucault obedeció a un doloroso

argumento existencial y catalogarlo como “esteticismo vanguardista” o “neo-dandismo” es minimizarlo de forma miope. La parresía se perfila y extrapola entonces en la heterotopía foucaultiana.

En todo caso, recapitulando, es plausible catapultar la heterotopía como “otro modo” foucaultiano crítico y específico de ser —proto-parresía en la ontología crítica de nosotros mismos en el presente—, pensar e incluso aventurarse a “impensar” al incorporar la sinrazón o locura como válido filosofema, la veridicción o decir veraz vehiculado por la parresía como coraje de la verdad, y, ante todo, apostar por un arte integral de vivir o estética de la existencia sustentados por muchos autores contemporáneos. Convergen así todos estos aspectos correlativos en ese punto de fuga de la heterotopía que apenas dejó esbozado Foucault. Podría decirse que nuestro reto es completarlo como tarea ineludible e inaplazable a manera de “intelectuales específicos” y no diluadamente “globales” o molares.

Se trata de espacios completamente diferentes, los contra-espacios que recalca Edgardo Castro (2014) en su *Introducción a Foucault* (p. 45). Y es este uno de los argumentos a favor del planteamiento de esta indagación: la parresía como heterotopía, es decir, no como lugar volátil o casi una entelequia, sino como “otro modo crítico, específico e integrador de ser, (im)pensar, decir y vivir” que podría recrear y reorientar la filosofía contemporánea. Porque en Foucault todo es contrahegemónico y alternativo, contracorriente. La parresía es “otro espacio”, esa otra filosofía, *alterfilosofía* que se atreve a disentir, a contradecir el que, en palabras de Mounier, sería un “desorden establecido”.

Rescatamos el *tékhnê tou biou*, un arte de vivir ético que, más que lucrarnos de ella, nos permita más vivir la filosofía. Esto se lograría con componentes como la *praemeditatio malorum* —reflexión anticipada sobre los reveses de la vida— y la *meletê thanatou* —meditación de la

muerte—, asumidas por el último Foucault, así como con “la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (penúltima entrevista, Fornet-Betancourt, Becker, y Gómez-Muller, enero de 1984, p. 33). Tal autocuidado —*epiméleia heautoû*— se constituyó en el núcleo de la nueva ética o arte de vivir foucaultianos, y en punta de lanza del constructo moral en su etapa final y definitiva, de cara a una nueva “cultura de sí” que fue publicada bajo ese rótulo (Foucault, 2018).

Efectivamente, en un arco de Sócrates a Foucault (de 2500 años) se ha hilvanado una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir (Borda-Malo, 2019). Reducir al filósofo francés a un “dandy” diletante es una falacia argumentativa que juzgamos insostenible, pero postulada por no pocos foucaultianos actuales, como en el caso del valioso helenista alemán Wolfgang Detel (2005), quien consideró que Foucault tergiversó a los clásicos griegos. Es preciso reconocer al connotado helenista dominico A. J. Festugière (1960), cuyo otro enfoque influyó mucho en el pensador de Poitiers. El mismo tema de la parresía lo vio citado por el dominico francés.

En clave foucaultiana, tras releer el creciente énfasis en la ciudadanía y su consiguiente ética ciudadana, convendría reconsiderarse como “ciudadanía” —“ética ciudadana” la rebautizamos en este trabajo—, a tenor de la ética del cuidado de sí postulada por Foucault, toda vez que abarca a toda la persona y al congénere dentro de una incluyente convergencia y el gran consenso filosófico-teológico parresiástico de muchas vertientes.

Convalidamos la parresiástica declaración en virtud de la inversión de Foucault del aforismo de Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política pero por otros medios”; “La política es la continuación de la guerra por otros medios”. Certero aporte foucaultiano que hoy es pertinente en todas las latitudes del planeta, máxime en la política colombiana. Se trata

de una cruda (i)rrealidad partidista evidenciada en la general y “civilizada” guerra actual, “leviatánica” y total que todos nos empeñamos en ocultar, disimular o maquillar.

Esta misma línea parresiástica se puede aplicar a nuestro sistema educativo. En el contexto colombiano, vale la pena citar al foucaultiano Jorge Eliécer Martínez Posada con sus pronunciamientos críticos puntuales: *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad* (2010) y “La práctica parresiástica en la educación: Una lectura desde la biopolítica a la condición neoliberal” (Martínez, “Seminario Internacional Michel Foucault / Giorgio Agamben”, 2017). Pensamos que sobre estas implicaciones educativas urge hoy hacer parresía, como lo explicitamos en la tesis. Con respecto al ámbito pedagógico, vale la pena citar a Jacques Derrida en su texto *La universidad sin condición* (2001), en el que atribuye a esta institución educativa una suerte de parresía deconstructiva empleando el lenguaje de Foucault:

Urge el derecho primordial y el deber de *decir públicamente todo* y la resistencia crítica incondicional frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos; deconstruir la historia [...] Libertad incondicional de *decir lo verdadero y lo que se cree que se debe decir*, un compromiso testimonial en favor de las víctimas excluidas [...] Otro pensamiento de lo posible imposible, otra modalidad y *otro lugar*, otra forma de apelar a *otra topología*. (Derrida, 2010, pp. 2-3 [Cursivas nuestras])

También, a modo de relectura foucaultiana, denunciamos que hoy asistimos a un *ciberpanoptismo* que ya formatea toda la vida y que está desencadenando un preocupante tipo de estrés y angustia existencial en nuestras generaciones. De ahí que el pensamiento foucaultiano adquiera tanta vigencia, incluso evocado por el presidente de Francia, Emmanuel Macron, quien en su posesión citó *Le courage de la vérité* de Foucault. En

esta misma línea, incluso el actual presidente colombiano Iván Duque Márquez pronunció en su discurso de posesión tres veces la expresión parresiástica: “atreverse a llamar las cosas por sus nombres”, que, en primer término, lo cuestiona a él.

Con referencia a proyecciones y recomendaciones para esta tesis, seguiremos profundizando en hitos foucaultianos que, a nuestro juicio, deben tenerse muy en cuenta como “ideas-fuerza”: diagnóstico, problematización, transgresión, modificación, cuidado y cultura de sí, discontinuidad, ruptura, experiencia y paso al límite, acontecimientos, desplazamientos, resubjetivación, oxímoron o paradoja, punto de fuga, entre otros. Estas palabras clave o expresiones componentes se insertan en lo que Foucault soñó codificar como un nuevo saber denominado *heterotopología*, desglosado en nuestro medio colombiano por A. J. Perea Acevedo (2011-2016). Su investigación doctoral ha sido un referente invaluable con su *ethopoética heterotópica*, a la cual pretende sumarse nuestro proyecto investigativo y concretar que estos tópicos se plasman con creces en la parresía.

No obstante, no se pueden obviar a los detractores de Foucault: el francés Jean Marc Mandosio (1963), quien se dio a la tarea de desmitificar de raíz al pensador francés. Preferimos la postura más ecuánime propuesta por Luis Roca Jusmet en libros como *Michel Foucault: ni ángel ni demonio* (2011). Para el personalista español Carlos Díaz Hernández, la actitud parresiástica también implica la *epojé* fenomenológica como “despojamiento de todo tipo de ingenuidades: poner entre paréntesis el propio ego, en *reducción eidética*” (2011, p. 106.). Este pensador vincula el gesto parresiástico con Mahatma Gandhi, a quien cita textualmente: “En la verdad es donde veo la belleza, pues descubro esta a través de aquella, llamada igualmente no-violencia” (Gandhi, citado en Díaz Hernández, 2011, pp. 335-336). De hecho, en 2018 celebramos tres efemérides que

pasaron inadvertidas en la academia: setenta años del martirio de Gandhi, cincuenta del de Luther King y el Centenario del nacimiento de Mandela. En el XVII Congreso de Filosofía Latinoamericana (USTA, octubre de 2018) postulamos, a partir de Marx, a Gandhi como socialista no violento y neocínico parresiasta del siglo XX (Borda-Malo, 2019c).

A modo de prolongación de esta investigación, profundizo en el pensador Edgar Garavito (1948-1999), discípulo directo del último Foucault, de Barthes, Serres, Lyotard y Deleuze, a veinte años de su temprana muerte. Este filósofo bogotano fue el pionero en nuestro país del tema parresiástico con su artículo intitulado “De la parrhesia o el decir verdad” (1986). Valga citar algunos renglones muy aplicables a la delicada coyuntura actual de nuestra Colombia:

La Parrhesía o el decir veraz es la *línea de fuga* que planteo hacia un mundo en donde haya autenticidad en los valores, por más confrontaciones con el poder que ella pueda acarrear. Contrapongo el *decir la verdad* como polo de la cuestionable identidad al *decir-verdad*, que es auténticamente mantenerse diciendo verdad de lo que uno es y de lo que uno hace, hasta el punto de que ese *decir-verdad* termine por destituir tantos convencionalismos en los que se mueve nuestro yo y nuestra supuesta verdad. Este texto “*De la Parrhesía o el decir-verdad*” foucaultiano no solo se debería reeditar sino ante todo practicar. Entonces la *Parrhesía* como actitud filosófica y ética podría salvar a Colombia [...] Un proyecto filosófico donde *la vida* —como “tercero excluido”— irrumpe en la lengua para proponer una función transformativa en inmanencia con la vida... Algo está cambiando, ¿no es cierto? Una filosofía libre y liberadora se anuncia por todas partes. (Garavito, 1997, 41-54)

Según este (des)orden discursivo, cabe preguntarse: ¿cuál es la actualidad de Michel Foucault? Edgardo Castro (2016) aportó en el último Congreso foucaultiano “los dispositivos lingüísticos del gobierno de la vida o la vida

como lugar de veridicción” (pp. 213-230), al recalcar que hoy urge reposicionar el “Archivo Foucault”, como en el caso de *El poder de la verdad*, libro inédito que se le quedó al francés en el tintero y, según nuestra indagación, desembocó en la parresía: “la vida como lugar de la veridicción” (Castro, 2016). Efectivamente, gobierno y veridicción se vienen imbricando en un círculo aletúrgico (Castro, 2016, p. 18), mientras irrumpen en nuestro continente otras formas del racismo y “el derecho sobre la vida: *poder de hacer morir o dejar vivir*” (Castro, 2016, p. 223).

En suma, la filosofía foulcaultiana, en su versión última parresiástica, se torna una “crítica de la razón filosófica contemporánea” y concretamente una aportación a una “crítica de la razón disruptiva o violenta”. He aquí el polémico escenario, a tenor de lo expresado explícita y enfáticamente por Foucault:

Hay una racionalidad incluso en las formas más violentas. Lo más peligroso —en la violencia— es su *racionalidad*. Por supuesto, la violencia es en sí misma terrible. Pero ella encuentra su anclaje más profundo y extrae su permanencia de la forma de racionalidad que utilizamos. Se ha pretendido que, si viviésemos en un mundo de razón, podríamos desembarazarnos de la violencia. Esto es completamente falso, pues entre la violencia y la racionalidad no hay incompatibilidad. Mi problema no es atacar la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es tan compatible con la violencia. (Foucault, 2015b, p. 126)

Más aún, Gianni Vattimo, en *La sociedad transparente* (1990), de alguna manera parresiástica, desglosa su percepción en el apartado “De la utopía a la heterotopía”, como un rescate estético de la existencia y reapropiación de la esencia íntegra del hombre:

La utopía estética actúa solo desplegándose como *heterotopía*. [...] no en un sentido utópico, sino *heterotópico* [...] El paso de la utopía a la

heterotopía comporta como aspecto perceptible de modo inmediato la liberación de lo ornamental, y como significado ontológico, el aligerarse del ser. Es el sentido mismo de la *heterotopía* de la experiencia estética. [...] La dilatación del “mundo de la vida” en un proceso de reenvío a otros posibles mundos de vida. Esta es la apuesta por la *heterotopía*: solo así podremos —quizá— en medio de la explosión de carácter ornamental y *heterotópico* de lo estético hoy, encontrar alguna vía. (1990, p. 165 [Cursivas nuestras])

Igual que estos textos reactualizadores, encontramos “El testamento filosófico de Foucault” de Antonio Campillo Meseguer (2016), a la luz de una entrevista de Foucault con Claude Bonnefoy intitulada *Un peligro que seduce* (2012). En efecto, Foucault manifestó detalles inéditos de su talante cual filósofo cuasi médico diagnosticador y terapeuta: su analítica de la verdad y crítica del presente fueron “las de los parresíastas griegos que cultivaron el ‘coraje de la verdad’ como Diógenes *el Cínico*” (Foucault, 2010a, p. 293). De ahí que pueda inferirse que, a todas luces, al menos uno de los aspectos clave de su testamento fue la parresía. Según acota Campillo, “es muy posible que la proximidad de su muerte fue una experiencia que condicionó el carácter testamentario de su último curso en el Collège de France” (Foucault, 2010a, 295). He aquí entonces el testamento filosófico foucaultiano, su “caja de herramientas”. De cuyas principales la parresía fue una, acaso metafóricamente, en clave y versión socrática postrera, su “gallo sacrificado a Esculapio”. Campillo me ratificó personalmente su argumento: “En efecto, considero que en el último curso encuentra también su último y más valioso testamento filosófico”. Y nos congratulamos de este hallazgo (comunicación personal, 21 de diciembre de 2017).

Así vamos saliendo del laberinto de los muchos enigmas foucaultianos aún por develar, empuñando el “hilo de Ariadna” de la parresía. No dejamos

por ello de reconocer, con Campillo (2016), dos grandes limitaciones o falencias de las cuales adoleció Foucault: “la ecología y la ineludible cuestión de la justicia”. Sin embargo, es preciso entonces continuar con el reto de

[...] confrontar a Foucault con otros pensadores contemporáneos, para asumir que la tarea de la filosofía consiste en buscar la mejor articulación posible entre los tres grandes dominios de la experiencia humana: el conocimiento científico del mundo, la regulación política de nuestras formas de convivencia y la modelación ética de nuestra propia subjetividad. (Campillo, comunicación personal, 21 de diciembre de 2017)

Tres núcleos problemáticos inaplazables hoy.

Al filo del presente, en una relación “sagital” con su ontología crítica han aparecido el 8 de febrero de 2018 en París la anhelada obra inédita de Foucault *Les aveux de la chair* (Las confesiones de la carne) y, en América Latina, el citado libro: *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo: Grenoble / Berkeley, 1982-1983* (edición colombiana, abril de 2018, a instancias de Edgardo Castro en su colección *Fragmentos Foucaultianos*). Por lo pronto, como primicia de *Las confesiones de la carne*, hemos saboreado el fragmento intitulado “El combate de la castidad” (Foucault, 2019, pp. 261-274). A nuestro parecer, nos encontramos ante un “eslabón perdido” para la hermenéutica final del corpus foucaultiano que empieza a arrojar no pocas sorpresas. El filósofo se centra en los Padres de la Iglesia (sobre todo en Juan Casiano), y alude incluso a la “mística de la virginidad” y el “matrimonio espiritual del cuerpo y el alma”; esto en virtud de los seis grados de este autor patrístico, que culminan en el vértice del discernimiento y permiten una arriesgada resubjetivación mediante la suma parresía. ¡Y así entonces las conclusiones discontinuas de este trabajo se tornan interminablemente

continuales! He aquí la parresía foucaultiana en clave de heterotopía. Lo perennemente otro, el “otro modo” al límite.

Queda una gran resonancia de la obra foucaultiana que permite una retroalimentación culminante y ata los cabos del cuidado de sí, la verdad en tanto parresía, el arte de vivir y la estética de la existencia, pero proyectándose hacia un altermundialismo (*alterglobalism*) como especificación de la heterotopía. Aspiración que reclama la heterodoxia descrita por uno de nuestros escritores emblemáticos: Ernesto Sábato (2011), puesto que Foucault siempre fue tenido por heteróclito, nietzscheanamente intempestivo y discontinuo.

Trabajar es proponerse pensar algo diferente de lo que se pensaba antes. [...] Cierta *arte de vivir*: pensar la moral en la forma de un *arte de la existencia*, de una técnica de vida: saber cómo gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible (a los ojos de los demás, de uno mismo y de las generaciones futuras para las que podrá servir de ejemplo). He aquí lo que he intentado reconstituir: la formación y el desarrollo de una *práctica de sí* que tiene como objetivo constituirse primero a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida. [...] Una elaboración de sí por sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante *cuidado de la verdad*: volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, re-problematización de todo, participando así en la formación de una voluntad política que gobierne de otro modo... Un *hablar libre*: la función de *decir la verdad* (Parresía) no adopta la forma de la ley; la tarea del *decir verdadero* es un trabajo infinito y respetable que ningún poder puede economizar, so pena de imponer el silencio de la servidumbre. (Foucault, 1999, pp. 369-380 [Cursivas del autor])

Resta, insistimos, aún mucho por indagar sobre el constructo foucaultiano y su ambivalente y discontinuo pluriverso. Porque reiteramos, a modo de

espiral resuelto en punto de fuga parresiástico y heterotópico, que no hay mejor definición de este pensador que las palabras de su admirado poeta René Char: Michel Foucault, ¡Furor y Misterio!

Coda poética nierzscheana

Si me permiten abundar más, como remate he aquí una lira que delira en clave filosófico-poética, rededicada a Michel Foucault (admirador del arte como lo demuestra *La gran extranjera: Para pensar la literatura*, Foucault, 2015), que, como buceo y balbuceo, intenta sintetizar con pavidéz su vida y obra al evocar el aforismo de Dante Alighieri: “El vino siembra poesía en los corazones”.

El inmortal Presente
cobra clarividente Parresía...
Me siento tan ausente,
la alforja ya vacía...
¡Mi alma se enajena y se extasía!
(... Línea de fuga y heterotopía...)

Referencias

- Abraham, T. (Ed.) (1988). *Foucault y la Ética* (4 ed.). Letra Buena.
- Abraham, T. (2014). *Los senderos de Foucault: seguido de un apéndice con tres textos inéditos de Michael Foucault*. Nueva Visión.
- Abraham, T. (2012). *El último Foucault*. Sudamericana.
- Bauman, Z. (2009). *El arte de la vida: de la vida como obra de arte*. Paidós.
- Benavides Gómez, P. A. (2012). *Impensar la Filosofía: Foucault y el proyecto de filosofar latinoamericano*. Ediciones USTA.

- Borda-Malo Echeverri, S. (2015). La reivindicación de la parresía en el último Michel Foucault: algunas resonancias latinoamericanas y colombianas. *Revista Quaestiones Disputatae*, 17, 136-167. <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/qdisputatae/article/view/988>
- Borda-Malo Echeverri, S. (2018). *La parresía como heterotopía en el último Foucault: otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir* [Tesis doctoral]. Universidad Santo Tomás.
- Borda-Malo Echeverri, S. (2019a). De Sócrates a Foucault: una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir a la luz de Pierre Hadot y Alexander Nehamas. *Revista Redipe*, 8(1), 23-52. <https://doi.org/10.36260/rbr.v8i1.668>
- Borda-Malo Echeverri, S. (2019b). *El coraje de la verdad en Michel Foucault*. USTA.
- Borda-Malo Echeverri, S. (2019c). Mahatma Gandhi, el parresiasta del siglo XX-XXI: un socialista no-violento referencial para América Latina. *Revista de Filosofía Protrepis*, 8(15), 7-25. <http://www.protrepis.cucsh.udg.mx/index.php/prot/article/view/195/161>
- Borda-Malo Echeverri, S. (2019d). *Una visión crítica del Bicentenario desde la parresía foucaultiana* [Ponencia]. Bicentenario de la Independencia, Academia Boyacense de Historia, Tunja.
- Campillo Meseguer, A. (2016). “El testamento de Foucault”. En A. Salinas y R. Castro (Eds.), *La actualidad de Michel Foucault*. Escolar y Mayo.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de “La arqueología del saber”*. Biblos.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI.
- Castro, E. (2016). *Lecturas foucaulteanas: Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIFE.
- Castro, E. (2017). Presentación. El último Foucault: la ética y la política del decir verdadero. En M. Foucault, *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Siglo XXI.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del hombre.

- Castro Orellana, R. y Salinas Araya, A. (Eds.). (2016). *La actualidad de Michel Foucault*. I Congreso “La actualidad de Michel Foucault”, Universidad de Zaragoza, Madrid.
- Couzens Hoy, D. (Coord.). (1988). *Foucault*. Nueva Visión.
- Derrida, J. (2010). *Universidad sin condición* (2 ed.). Trotta.
- Descombes, V. (1982). *Lo mismo y lo otro: 45 años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra.
- Detel, W. (2005). *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge (Modern European Philosophy)* (D. Wigg-Wolf, Trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487156>
- Díaz Hernández, C. (2011). *Logoterapia centrada en la persona*. Escolar y Mayo.
- Díaz Estébanez, E. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. Biblos.
- Díaz Estébanez, E. *El cuidado de sí y la parrhesia como ruptura de la actividad política*. Esterdiaz.com. https://www.esterdiaz.com.ar/textos/cuidado_de_si.htm
- Diógenes Laercio. (2008). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza.
- Festugière, A. J. (1960). *Epicuro y sus dioses*. Universitaria.
- Festugière, A. J. (1972). *Libertad y civilización entre los griegos*. Eudeba.
- Flynn, T. (1987). Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège of France. *Philosophy & Social Criticism*, 12(2-3), 213-229.
- Fornet-Betancourt, R., Becker, H. y Gómez-Muller, A. (20 de enero de 1984). Entrevista con Michel Foucault. *Concordia*, 6, 96-116.
- Foucault, M. (1986). *El uso de los placeres (Historia de la sexualidad, 2)*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1987). *La inquietud de sí (Historia de la sexualidad, 3)*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Carpe Diem.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, Vol. III*. Paidós.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia (La Parrhesía)*. Paidós.

- Foucault, M. (2006). *Discourse and Truth: the problematization of Parrhesia: 6 lectures at the University of California at Berkeley*. Foucault.info.
<https://foucault.info/parrhesia/>
- Foucault, M. (2008). Topologías: Utopías y heterotopías; El cuerpo utópico. *Revista Fractal* 48, 12(13), 39-40.
<https://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros I: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010a). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *El cuerpo utópico: las heterotopías (Textos inéditos)*. Nueva Visión.
- Foucault, M. (2010c). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013a). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013b). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013c). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013d). *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014a). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015a). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias en Dartmouth, 1980*. Siglo XXI.

- Foucault, M. (2015b). *Historia política de la verdad: Una genealogía de la moral: breviarios de los cursos del Collège de France (1970-1984)*. Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018a). *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*. Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2018b). *¿Qué es la Crítica? Seguido de La Cultura de sí: Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI.
- Gabilondo Pujol, Á. (1990). *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*. Anthropos.
- Garavito Pardo, E. (1986). De la parrhesía o el decir la verdad. *Revista Texto y contexto*, 8, 89-98.
- Garavito Pardo, E. (1997). *La transcurividad: Crítica de la identidad psicológica* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de Colombia.
- Gil Claros, M. G. (2007). *Encuentros coloquiales de filosofía práctica con Michel Foucault*. Universidad Santiago de Cali.
- Gil Claros, M. G. (2012). *Las artes de la existencia: Un asunto de orden pedagógico y político (Lecturas para una Filosofía de la Educación)*. S&S Editores.
- Gros, F. (Coord.). (2010). *El coraje de la verdad (Le courage de la vérité)*. Arena Libros.
- Hack, V. Parrhesía: semantizaciones en el Nuevo Testamento. *Revista Circe*, 11, 153-161.
<http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/circe/n11a12hack.pdf>
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida (Conversaciones con Arnold I. Davidson y Jeannie Carlier)*. Alpha Decay.
- Juliao Vargas, C. G. (2019). *Tomar la Filosofía en serio: Aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar*. Uniminuto.
- Magnavacca, S., Santa Cruz, M. I. y Soares, L. (Eds.). (2007). *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro: Reflexiones antiguas y medievales*. Miño y Dávila.
- Mandosio, J. M. (2007). *Foucault: Longevidad de una impostura*. El Salmón.

- Martínez Posada, J. E. (2010). *La universidad productora de productores*. Universidad de La Salle.
- Martínez Posada, J. E. (2017). La práctica parresiástica en la educación: una lectura desde la biopolítica a la condición neoliberal. En E. Chamorro Sánchez (Ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica* (pp. 365-376). Cenaltes Ediciones.
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Pre-Textos.
- Nussbaum, M. C. (2013). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.
- Perea Acevedo, A. J. (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Universidad Javeriana.
- Perea Acevedo, A. J. (2016). *Michel Foucault: Vocabulario de nociones espaciales*. Clacso.
- Pulido Cortés, Ó., Suárez Vaca, M. T. y Espinel Bernal, Ó. O. (Comps.) (2017). *Pensar de otro modo: Herramientas filosóficas para investigar en Educación*. UPTC.
- Roca Jusmet, L. (2011). Foucault: ni ángel ni demonio. *Rebelión*.
<https://rebelion.org/michel-foucault-ni-angel-ni-demonio/>
- Sábato, E. (2011). *Heterodoxia*. Seix Barral.
- Sloterdijk, P. (2012). “Has de cambiar tu vida”. *Sobre antropotecnica*. Pre-Textos.
- Sopó, Á. M. (2018). “Presentación de una tesis” [Manuscrito en sustentación]. USTA.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente* (1.^a ed.). Paidós.

El hegelianismo y Kierkegaard

[Artículos]

Gabriel Leiva Rubio**

Fecha de entrega: 29 de mayo de 2020

Fecha de evaluación: 30 de octubre de 2020

Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2020

Citar como:

Leiva Rubio, G. (2021). El hegelianismo y Kierkegaard. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.5855>



Resumen

Este ensayo está dirigido a comprender, someramente, la relación del hegelianismo y Kierkegaard a través del contexto intelectual de Dinamarca en la primera mitad del siglo XIX. Para esta aproximación es necesario, en primer lugar, constatar bajo qué formas irrumpe el hegelianismo alemán en los círculos intelectuales de Copenhague; luego, sondear la relación existente entre este hegelianismo y las figuras que dan forma y contenido al hegelianismo danés; para, por último, entender qué tipo de relación mantuvo Søren Kierkegaard con el hegelianismo.

Palabras clave: Hegel, Kierkegaard, hegelianismo, hegelianismo danés, Heiberg, Copenhague.

** Licenciado en Filosofía por la Universidad de la Habana. Profesor de Filosofía y Estética en la Universidad de las Artes de Cuba. Correo: leivargab@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7445-9119>

Hegelianism and Kierkegaard

Abstract

This essay is aimed at understanding, briefly, the relationship between Hegelianism and Kierkegaard through the intellectual context of Denmark in the first half of the nineteenth century. For this approach it is necessary, in the first place, to verify under what forms German Hegelianism bursts onto the intellectual circles of Copenhagen; then, to probe the existing relationship between this Hegelianism and the figures that give form and content to Danish Hegelianism; and finally, to understand what kind of relationship Søren Kierkegaard maintained with Hegelianism.

Keywords: Hegel, Kierkegaard, Hegelianism, Danish Hegelianism, Heiberg, Copenhagen.

El hegelianismo y Kierkegaard

Los esfuerzos que dirigen este ensayo están condensados a comprender, someramente, la relación del hegelianismo y Kierkegaard a través del contexto intelectual de Dinamarca en la primera mitad del siglo XIX. Para esta aproximación es necesario, en primer lugar, constatar bajo qué formas irrumpe el hegelianismo alemán en los círculos intelectuales de Copenhague; luego, sondear la relación existente entre este hegelianismo y las figuras que dan forma y contenido al hegelianismo danés; para, por último, entender qué tipo de relación mantuvo Søren Kierkegaard con el hegelianismo.

Dada la enorme popularidad que gozaba Hegel dentro del panorama intelectual europeo y el intrínseco hermetismo de sus textos, no resulta para nada sorprendente que después de su muerte, en 1831, un gran número de estudiantes, profesores e intelectuales, alemanes en su mayoría, se concentraran en torno a su pensamiento; algunos para

continuar con su legado, al interpretarlo, descifrarlo, compilarlo o traducirlo; y otros, en ocasiones con una gran seriedad, aspirarían a superarlo. A este amplio espectro de “seguidores” de la obra y pensamiento de Hegel se les reconoce como “hegelianos”.

Los llamados hegelianos se separaron en dos subgrupos o facciones denominados como: hegelianos de izquierda y de derecha¹. Aunque no es el objetivo de este artículo realizar un análisis histórico-social del origen y desarrollo de las disputas teóricas de estas facciones, es imprescindible mencionar, al menos, dos características que no pueden pasarse por alto al estudiar este fenómeno histórico. La primera es de tipo formal y se refiere a la heterogeneidad de sus diferentes actores, tanto de izquierda como derecha². La singular importancia de estas polémicas y el justo vértice en que hay que captarlas se da, precisamente, en la diversidad de sus puntos de vista. La otra característica es de contenido y se refiere, directamente, a la vertebral importancia que jugó el binomio filosofía-teología o filosofía-religión. La profunda imbricación que existe entre estos conceptos en la filosofía de Hegel fue motivo, más que suficiente, para que las distintas interpretaciones entraran en franca contradicción al constituirse como el núcleo duro de las polémicas entre la izquierda y la derecha hegeliana. “La más conocida batalla entre las facciones del hegelianismo fue en la esfera política, aunque fue en el campo de la filosofía de la religión y en la teología donde las distintas escuelas del hegelianismo fueron originalmente formadas” (Stewart, 2003, p. 47). Para Hegel, la verdad

¹ Para consultar algunos estudios históricos sobre la relación hegelianos de izquierda y de derecha ver: Brazill (1970), MacKintosh (1903), Toews (1980), McLellan (1971) y Hook (1966).

² Tomar partido, por uno u otro bando, nunca fue sinónimo de sumarse a una homogeneidad ortodoxa, por el contrario, y siguiendo a “Todos los partidos de su tiempo, [...] nunca llegaron a formar una plataforma rígida de pensamiento. Unidad nunca significó unanimidad; el partido nunca trascendió la individualidad de los que lo componían” (Brazill, 1970, p. 12).

eterna, el Absoluto y Dios son el terreno común de la filosofía y la religión, aunque exista una diferenciación en los modos de aproximación a su contenido por ambos saberes (Hegel, 1981, p. 84). Es en ese peculiar ocuparse de Dios donde la izquierda y la derecha hegeliana habrían de vérselas.

La heterogeneidad de planteamientos, tanto de la izquierda como de la derecha, contribuyó, no solo a la divulgación de la obra y pensamiento de Hegel, sino también como una interesante plataforma para entender los derroteros que tomaría la filosofía continental en el siglo por venir. Hay que señalar que, a pesar del impacto político de las discusiones entre las dos facciones, el verdadero núcleo fue de tipo religioso. “[L]a crítica de la religión es la premisa de toda crítica.” (Marx, 1968, p. 7). Con esto puede ahora examinar cómo y bajo qué formas este complejo y heterodoxo hegelianismo irrumpió en los círculos intelectuales de Copenhague.

El hegelianismo en Copenhague

La gran mayoría de los hegelianos de izquierda, principalmente por motivos políticos, fueron exiliados de Alemania. Esto provocó que las discusiones iniciadas en Alemania se propagaran por los distintos países a donde fueron a parar sus protagonistas. La fundación de revistas, clubes y organizaciones de corte hegeliano no tardaron en aparecer, coadyuvando así a una pronta divulgación de la filosofía hegeliana por toda Europa. Hay que agregar que las referencias a la filosofía hegeliana, tanto en Prusia como en Alemania, no demoraron en presentarse gracias a aquellos hegelianos, fundamentalmente de derecha, que quedaban en Berlín y que fungían, en su mayoría, como catedráticos. El fenómeno del hegelianismo originó mucha curiosidad en toda Europa. Profesores y estudiantes de los más distintos parajes peregrinaban hasta Alemania para saber, de primera mano, qué causaba tanto revuelo. Entre estos viajeros, había daneses —

incluido Kierkegaard—³ quienes se dedicaron a darle forma y contenido a lo que se conoce como hegelianismo danés.

La filosofía hegeliana arriba a Dinamarca a mediados de 1820, donde se encontrará con un completo espectro de comentaristas, que va desde celosos abogados, hasta los más crudos críticos (Stewart, 2003, 50). Así como su contraparte alemana, el hegelianismo que irrumpe en Dinamarca (fundamentalmente en Copenhague), también se resiste a ser determinado por una unanimidad argumental o por cualquier especificidad, este, por el contrario, ha de ser captado desde la heterogeneidad, propia de los distintos desacuerdos que, en torno al pensamiento hegeliano, tenían cada uno de sus expositores⁴. Dada la compleja heterogeneidad de las distintas apropiaciones de los postulados hegelianos por parte de los círculos intelectuales daneses, se hace necesario establecer una separación lógica para entender lo que supuso este hegelianismo danés. Así como con los hegelianos alemanes se establece la separación izquierda-derecha, este hegelianismo danés quedará comprendido aquí a partir de dos aproximaciones fundamentales de sus protagonistas con relación a la filosofía hegeliana, una aproximación positiva, entre los que se encuentran: Heiberg, Martensen y Adler; y otra de tipo negativa, encabezada por Sibbern, Møller y Mynster. Una somera descripción de

³ Las pruebas sobre la estancia de Kierkegaard en Berlín se encuentran en las notas que este tomó en los seminarios de Schelling entre el 15 de noviembre de 1841 y el 4 de febrero de 1842, día en que abandonó el curso para estar de vuelta en Copenhague el 6 de marzo del mismo año (Kierkegaard, 1989). Para más información sobre la estancia de Kierkegaard en Berlín ver: O'Neill (2015).

⁴ No puede perderse de vista, como indica Stewart, que, aunque "un gran número de intelectuales daneses pasaron a través de una breve fase hegeliana, estas fases eran normalmente de escasa vitalidad, y sus protagonistas nunca formaron una organización o una escuela coherente. Así, que no puede decirse, con toda la seriedad, que hubo una escuela dominante del hegelianismo en Dinamarca durante este o cualquier otro período" (Stewart, 2003, 69).

este espectro de hegelianos y antihegelianos daneses será el objetivo de los siguientes apartes.

El hegelianismo danés: aproximaciones positivas

Probablemente, el principal exponente del hegelianismo en Dinamarca fue el filósofo, poeta, filólogo, crítico literario y dramaturgo Johan Ludvig Heiberg (1791-1860)⁵. Heiberg proviene de una familia de intelectuales que lo sitúa, desde muy temprana edad, en contacto con las figuras más prominentes del panorama intelectual danés. En 1817 se gradúa de la Universidad de Copenhague y se encuentra con la filosofía hegeliana gracias a las lecturas que le induce Johan Erik von Berger (1772-1833) y, en su viaje a Berlín en 1824, conoce personalmente a Hegel y algunas de las figuras más destacadas de la intelectualidad berlinesa. Ese mismo año, al volver a Copenhague, publica *Sobre la libertad* (1824), un ensayo que sería considerado por el propio Heiberg como la primera obra de corte hegeliano que aparece en Dinamarca. Luego escribirá una larga serie de textos, todos de corte hegeliano. Por ejemplo, en 1832 publica como libro de texto para sus estudiantes de la Real Academia Militar de Copenhague el *Sumario de filosofía o lógica especulativa*. En este texto, Heiberg emplea la dialéctica hegeliana y, en su mayor parte, sigue la estructura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (1976). Este sumario es el primer gran trabajo sobre la lógica hegeliana en danés y el referente principal de numerosos libros para estudiantes de esta materia muchos años después (Stewart, 2003, p. 52).

El intento más importante de Heiberg para introducir el hegelianismo en Dinamarca, sin embargo, aparece en 1833 bajo la forma de un pequeño

⁵ Para conocer más detalles sobre la vida y obra de Heiberg consultar: Fenger (1971), Høffding (1909, p. 129-137) y Kirmmse (1990, pp. 136-169).

tratado titulado: *Sobre la significación de la filosofía en el tiempo presente* (1833). En este trabajo, que circula bajo la forma de panfleto, Heiberg realiza una crítica a su contemporánea Dinamarca, la cual entiende en medio de una crisis, resultante de un desplazamiento radical del arte y la religión en detrimento de un nihilismo alienante que adormece y asesina las mentes de sus coetáneos (Hannay, 2001, 17). Para Heiberg, la filosofía hegeliana era la única que tenía en su agenda el contenido para depurar estos males que lastimaban a su patria. Solo esta filosofía podía brindar una verdad estable que hiciera frente a las oleadas de mediocridad que azotaban a su tierra. En esta obra, en clara consonancia con el Hegel de la *Enciclopedia*, Heiberg va a situar a la religión, en cuanto saber consistente, gnoseológicamente hablando, como inferior a la filosofía, al asegurar que la primera tomaba la verdad en términos concretos particulares y confundía así lo particular con lo universal; mientras que la filosofía tomaba lo universal como lo esencial en sí mismo (Stewart, 2003, p. 53). Hegel indica esta diferenciación cuando apunta que

[...] la filosofía puede desde luego conocer sus formas peculiares en las categorías del modo religioso de representación y puede igualmente conocer su propio contenido en el contenido religioso; puede así hacerle justicia, pero no a la inversa, pues el modo de la representación religiosa no se aplica a sí mismo la crítica del pensamiento, no se comprende conceptualmente a sí mismo y en su inmediatez es, por tanto, excluyente. (Hegel, 2005, p. 345)

Esta obra, por sus propias conclusiones y por el ambiente fundamentalmente religioso que la rodeaba, naturalmente provocó una muy popular controversia que introdujo a la filosofía hegeliana tanto a la palestra pública de Copenhague como a los más avezados académicos de ese tiempo. No debe perderse de vista que todo el trabajo de Heiberg no se

centra en la filosofía, por el contrario, su larga obra se ve repartida entre saberes de distinto tipo. Heiberg fue un “peso pesado” de su tiempo, precisamente, por la variedad de ocupaciones que logró acaparar al volverse el “editor y dueño de las más influyentes revistas de literatura y filosofía” (Hannay, 2001, p. 8). En 1841 “al publicar su libro, *Poemas nuevos* (Heiberg, 1841a), Heiberg se encontraba en la cúspide de su carrera literaria e intelectual y era considerado por muchos como el árbitro supremo en todos los asuntos estéticos” (Bravo, 2017, p. 11) en la Edad de Oro de Dinamarca (primera mitad del siglo XIX). Aunque la filosofía no era el centro de atención de los estudios de Heiberg, su palabra era considerada vertebral en los distintos círculos académicos e intelectuales de su tiempo, de ahí su vital importancia en la divulgación de la filosofía hegeliana en Dinamarca. Grosso modo, en sus trabajos de corte filosófico Heiberg “intentó una suerte de poesía especulativa, [...] que tomó de Hegel especialmente la teoría estética y la lógica” (Binetti, 2015, p. 90) No puede decirse que Heiberg haya sido un hegeliano en el sentido estricto del término, sino que, como el mismo indicara en una carta: “Mi producción es, en tanto sé, bastante diferente a la de Hegel, al menos en el método, aunque en el núcleo central convengo firmemente con el pensamiento hegeliano”(Heiberg, 1861, Vol I, pp. 164-165).

Para resumir el hegelianismo *sui generis* que adoptó Heiberg, pueden resaltarse elementos como:

[...] la teoría estética y la lógica, respecto de la cual se permitió algunas modificaciones. Entre ellas, el cambio de la metodología dialéctica de Hegel, proponiendo al ser y nada como las primeras categorías, seguidas por el devenir como segunda y por el ser-determinado como tercera. Heiberg asegura, además, que el sistema hegeliano comienza con la nada y sin presuposiciones, en perjuicio del ser. Ante la polémica por *la ley del tercero excluido* desatada en Copenhague hacia fines de 1830 y en la cual

se enfrentaron hegelianos y anti-hegelianos, Heiberg remitió el concepto de mediación al ámbito del pensamiento puro, necesario y conceptual, mientras que convalidó, para el ámbito empírico, el *principio de no-contradicción*, introduciendo de este modo un dualismo ignorado por Hegel. Finalmente, su impulso especulativo y sistemático lo indujeron a convertir la religión y la filosofía en un asunto puramente intelectual, apropiado para la clase culta y exclusivo de una elite. (Binetti, 2018, p. 6)

El segundo gran vocero del hegelianismo en Dinamarca fue el teólogo Hans Lassen Martensen (1804-1884)⁶. Aunque la pasión de Martensen por la filosofía hegeliana fue mucho más moderada que la de Heiberg, Martensen debe contar como una de las fuentes primarias para entender el fenómeno receptivo del hegelianismo en Dinamarca. Martensen se gradúa de la Universidad de Copenhague veinticinco años después de Heiberg (1832) y, un par de años más tarde, viaja a Alemania, donde entra en contacto directo con el hegelianismo, “del cual se hace un excelente conocedor” (Hannay, 2001, p. 50), y que, por aquel entonces, se encontraba ya en su zénit. En Alemania visita, entre otros parajes, Berlín, Múnich, Heidelberg y Tubinga, donde conoce personalmente a los distintos protagonistas de los debates filosóficos más cruciales de su tiempo (Marheineke, Strauss y Schelling) y, particularmente, a Karl Daub; “quien creía en la posibilidad de acercarse, efectivamente, al protestantismo desde el hegelianismo” (Hannay, 2001, p. 82). Después de dos largos años en Europa, en los que se “empapa” de la filosofía hegeliana y conoce personalmente a Heiberg⁷, Martensen retorna a la Universidad de Copenhague, donde pasarían dos años para que finalmente fungiese como

⁶ Para conocer más detalles sobre la vida y obra de Martensen consultar: Schjørring (1982, pp. 177-207), Kirmmse (1990, pp. 169-198), Curtis (1997, pp. 1-71) y Arildsen (1932).

⁷ Martensen conoce a Heiberg en París, a quien tendrá hasta el fin de sus días como un amigo y aliado en cuestiones de filosofía. Para esto consultar su autobiografía Martensen (1882, vol. I, pp. 218-227).

profesor a tiempo completo en la propia Universidad en 1840 (Stewart, 2003, p. 59).

En el bienio de 1838 a 1840, Martensen mantiene, de modo general, una aproximación positiva a la filosofía hegeliana, en la cual ve el mayor logro de la modernidad (Stewart, 2003, p. 59) No obstante, hay que agregar a esto, como señala Niels Thulstrup (1980), Martensen ya era crítico respecto algunos aspectos de la filosofía de la religión hegeliana (Thulstrup 1980, p. 93), tales como su abstraccionismo o su panteísmo intelectualista, aspectos a los cuáles Martensen contrapondrá lo concreto de la conciencia religiosa. En 1837 publica, en latín, *Sobre la autonomía de la autoconciencia humana en la teología dogmática moderna* (Martensen, 1997, pp. 73-147), donde critica, de forma homóloga al Hegel de la *Fenomenología* (2009), el abordaje teórico que la modernidad (a partir de Kant) había realizado sobre el concepto de autonomía. Kant formula el conocido fundamento de la autonomía cuándo indica que:

[...] la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad.
(Kant, 1994, § 8, p. 52)

La noción de autonomía debe conectarse con otro supuesto, especialmente el que queda recogido bajo el epígrafe de *Ley fundamental de la razón práctica*, donde Kant señala su famoso imperativo categórico: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, 1994, §7, p. 49). Sin embargo, esta noción de autonomía se ve comprometida en la crítica que Hegel hace al propio formalismo moral kantiano, el cual comprende como vacío de contenido y lo reduce a una mera pirueta lógica.

En palabras de Hegel: “La pretendida razón legisladora de Kant es únicamente una razón *examinadora*⁸ y su examen, precisamente por ser meramente formal, es, además, tautológico” (Hegel, 2009, pp. 250-255).

Un año después, Martensen imparte un curso de seis meses al que titula *Lecturas sobre historia de la filosofía moderna desde Kant hasta Hegel*, en el cual despliega numerosas críticas a la filosofía hegeliana, a partir de algunos vacíos que el propio Martensen detecta en el discurso hegeliano tales como “las nociones de Dios y Cristo personales, y la inmortalidad del individuo” (Martensen. 1882, vol I, p. 103). Gracias a estas críticas, Martensen recibe el reconocimiento del propio Heiberg, quien para ese entonces era ya un referente obligatorio en el panorama intelectual danés. La empatía que Martensen profesaba por la filosofía hegeliana entra en crisis en 1942 cuando comienza a notar el “efecto nocivo” que para el cristianismo estaban produciendo en Copenhague dos obras fundamentales de su tiempo: *La esencia del cristianismo* (Feuerbach, 1975) y *La vida de Jesús* (Strauss, 1943). El matiz hegeliano de estas obras y el reconocimiento público que Martensen tenía como tal lo forzaron a modificar su posición para no ser asociado con estos “radicales” hegelianos de izquierda (Stewart, 2003, p. 62). En completa consecuencia con su filiación religiosa publica, *La crisis religiosa de su tiempo* (Martensen, 1842), ataca abiertamente a Strauss y se suma, definitivamente, al ala más ortodoxa de la teología protestante danesa. Su obra tomaría un cause completamente distinto de ahí en adelante. Su labor religiosa tomaría el mando de su vida y carrera al ordenarse en 1845 como real capellán, a pesar de su poca experiencia en la predicación (Stewart, 2003, p. 62), y

⁸ Por *examinadora* entiende Hegel a una razón que toma a las leyes morales, presentes en la conciencia, como una prueba irrefutable de la universalidad de la conciencia.

consolidarse como un crítico feroz de todo aquel que cuestionara la iglesia danesa (Helweg, 1855, vol X, pp. 827-828).

No debe verse a Martensen como un completo devoto del hegelianismo. En su *Autobiografía* (1882), redactada años después de las grandes disputas en las que se vio envuelto, dice:

Cuando se ha dicho usualmente que durante mi período inicial en la Universidad yo fui un representante del hegelianismo, esta es una declaración totalmente indiscriminada que ignora por completo mis explicaciones, y que ha sido refutada por cada uno de mis trabajos literarios. (Martensen, 1882, vol II, pp. 4-5)

A pesar de esta clara declaración antihegeliana de Martensen y de la ferocidad de sus ataques contra los nuevos hegelianos que irrumpían en Copenhague, hay quienes creen que el hegelianismo de Martensen es aún un tema en discusión (Stewart, 2003, p. 62). Los puntos cruciales de la crítica martenseniana a Hegel están en la religión. Por una parte, la rotunda negación del danés de comprometer a la religión por debajo de la filosofía (cosa que ya había hecho Heiberg); y, por otra, resaltar la noción de Dios personal a la que Hegel, según Martensen, no atendió lo suficiente (Martensen, 1882, vol I, p. 103). A pesar de sus críticas y a la postura ortodoxa que asumiría con posterioridad, Martensen es una figura fundamental en la divulgación de la filosofía hegeliana en la primera mitad del siglo XIX en Copenhague y un referente obligatorio para comprender el panorama intelectual de la Edad de Oro danesa.

Para sintetizar el hegelianismo *sui generis* de Martensen, María J. Binetti (2018) señala que este autor:

[...] considera a la teología como la consumación de la filosofía, porque mientras que esta última se mantiene en el plano abstracto del entendimiento, la segunda se eleva al verdadero ser existente de lo divino

y lo humano. Él le achaca al idealismo una conciencia panteísta y abstractamente objetiva, que se concibe a sí misma *sub specie aeternitatis*. Sostiene, además, que el sistema hegeliano carece de ética y que posee sólo un conocimiento intelectual, frente al cual reclama la verdadera concreción de la conciencia religiosa. Martensen subraya la noción de persona, la diferencia cualitativa de Dios, la autonomía relativa del hombre y la definición de lo divino como subjetividad absoluta, en la cual ser y pensamiento se identifican. Mientras que la filosofía presenta a Dios de manera objetiva, la religión constituye su verdadera existencia subjetiva en el hombre. El idealismo tiene entonces que ver con el pensamiento abstracto y objetivo, mientras que la religión produce la unión efectiva entre Dios y el hombre, y aquí reside la superación de Hegel concebida por Martensen. (Binetti, 2018, p. 7)

Otra de las figuras que defendió el hegelianismo en Copenhague fue el sacerdote Adolph Peter Adler (1812–69 d. C.)⁹. Adler pertenecía a una familia de la clase alta de Copenhague y comenzó sus estudios en teología en la Universidad de Copenhague en 1832. En el 1837 viaja a Alemania, donde conoce y se familiariza con el pensamiento de Hegel. Retorna a Dinamarca en el año 1839, donde escribe y termina su tesis de graduación: *La soledad de la subjetividad en sus más importantes formas* (Adler, 1840 a), la cual completa un años más tarde (1840). Directamente después de la discusión de su tesis, en el invierno que va del 1840-1841, realiza un curso sobre la filosofía de Hegel que se vuelve la base para un libro suyo (Adler, 1842). Adler escribe, además, algunas revisiones sobre el trabajo de Heiberg en torno a Hegel (Adler, 1840b, pp. 474-482). En 1841 Adler se ordena como sacerdote, siendo ya un reconocido y completo hegeliano (Stewart, 2003, p. 68).

⁹ Para conocer detalles sobre la vida y obra de Adler, consultar: Koch (2016, pp. 1-22 y 162-168), Stewart (2003, pp. 67-70 y 524-543), Hannay (2001, pp. 367-370) y Garff (2005, pp. 440-443).

Mientras que muchos intelectuales daneses en los años 1830 y 1840 experimentaron un período hegeliano que luego rechazarían, por la razón que fuese, Adler fue la más dramática expresión de esta situación. Luego de ser nombrado sacerdote, Adler dijo haber experimentado una revelación en la que el propio Cristo se le presentaba en persona y le pedía que quemara todos los textos en los que hacía alusión a la filosofía hegeliana. Esta historia —con ciertos paralelos a las de Tomás de Aquino— Adler la hace pública en el prefacio de su colección de sermones (Garff, 2005, p. 441), lo que devendría en un escándalo para la Iglesia danesa, la cual no tardó en actuar, suspendiendo y finalmente expulsando al sacerdote. A pesar de este trágico desenlace, Adler prosiguió escribiendo sobre otros tópicos, aún y cuando este episodio separará, para siempre, sus días como hegeliano y sacerdote de la controversia pública.

Aunque hubo muchas otras personalidades e intelectuales que atravesaron por un período hegeliano¹⁰, esta investigación suscribe la elección de Heiberg, Martensen y Adler no solo por sus renombres y alcance en el mundillo intelectual de Dinamarca o por ser quienes incorporaran y defendieron en su obra a la filosofía hegeliana durante más tiempo y con la mayor profundidad y seriedad que su tiempo y circunstancias le permitían, sino más bien por la importante influencia que tuvieron cada uno de estos personajes en la vida y obra de Kierkegaard.

¹⁰ Hubo muchos otros intelectuales, que por períodos de tiempo relativamente cortos, mantuvieron también una postura de acercamiento positivo respecto a la filosofía hegeliana: Rasmus Nielsen (1809–1884), Carl Weis (1809–1872), Hans Brøchner (1820–1875), Peter Michael Stilling (1812–1869), Andreas Frederik Beck (1816–1861), Carl Emil Scharling (1803–1877), Christian Fenger Christens (1819–1855), Rudolf Varberg (1828–1869), Ditlev Gothard Monrad (1811–1887), y los hermanos Frederik Christian Bornemann (1810–1861) y Johan Alfred Bornemann (1813–1890).

El hegelianismo danés: aproximaciones negativas¹¹

Uno de los pensadores que con mayor frecuencia ha sido clasificado como antihegeliano es Frederik Christian Sibbern (Lübcke, 1976, pp. 167–178; Høffding, 1909, pp. 97–117) (1785–1872)¹². Como la mayoría de sus contemporáneos, Sibbern fue influenciado por el pensamiento alemán y por Hegel en particular. Esto se evidencia en sus primeros trabajos, donde aparecen criterios favorables a la filosofía hegeliana¹³ y la misma aspiración hegeliana de superar los dualismos tradicionales de libertad y necesidad o de individuo y Estado. A pesar de esta admiración y afinidad por el pensamiento hegeliano, Sibbern es considerado uno de los mayores críticos de la filosofía hegeliana en Dinamarca. Quizás por ello, Jon Stewart (2003) lo define como una figura interesante y ambivalente (p. 70).

Al terminar su tesis doctoral en Copenhague (1811), Sibbern viaja a Alemania, donde entra en contacto con las mentes más brillantes de su tiempo: Fichte, Schleiermacher, Goethe y Schelling¹⁴. Dos años después de su viaje por Alemania, Sibbern regresa a la Universidad de Copenhague donde desarrollaría una brillante y renombrada carrera como profesor

¹¹ Estos hegelianos daneses (Heiberg, Martenesen y Adler) no deben ser considerados pensadores acríticos y sin originalidad respecto a la filosofía hegeliana. Estos pensadores, incorporaban a su pensamiento innumerables puntos de la filosofía hegeliana, aunque nunca sin reajustarlos y traducirlos a sus propias inquietudes. Además, se encargaron de formalizar y difundir diversas críticas a la filosofía hegeliana. Por esta razón, la categoría de “hegeliano” ha de comprenderse sin el rigor conceptual que el propio término indica. De igual manera hay que precaverse cuando se define a la contraparte de estos pensadores (antihegelianos daneses) como rotundos enemigos del *corpus* hegeliano. De estos antihegelianos se ocupa el siguiente aparte.

¹² Para conocer detalles sobre la vida y obra de Sibbern consultar: Hannay (2001, pp. 47-49), Garff (2005, pp. 90-91 y pp. 186-187) y Stewart (2003, pp. 70-73).

¹³ Sibbern elogia la Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas como una señal clásica de continuidad con la Ilustración (Sibbern, 1822, p. 21) así como admira a la *Ciencia de la Lógica*, a la que define de “profunda y penetrante” (Sibbern, 1822, p. 82).

¹⁴ Hegel, por aquel entonces, no gozaba aún de una gran reputación, mientras que Fichte y Shelling eran reconocidos, en los grandes círculos intelectuales de Alemania, como los más grandes exponentes de la filosofía alemana.

hasta su muerte. En 1838, Sibbern publica un largo análisis (Stewart, 2003, p. 72) sobre un texto de corte hegeliano que Heiberg había expuesto en su revista *Perseus*. Este documento, además de ser una obra imprescindible para la comprensión del fenómeno receptivo de la filosofía hegeliana en Dinamarca (Stewart, 2003, p. 72), constituye, según Stewart, la causa fundamental de la reputación antihegeliana que se le atribuye a Sibbern (Stewart, 2003, p. 72). Este trabajo es considerado como una crítica directa por parte de Sibbern al completo edificio conceptual hegeliano. En cambio, Sibbern en su análisis es muy específico en sus señalamientos críticos respecto de la filosofía de Hegel y respecto de la lectura que hace Heiberg de esta. La crítica de Sibbern está centrada, no en la filosofía hegeliana propiamente, sino en la apropiación que Heiberg hacía de ella. Cuando Sibbern llamaba diletante al Heiberg (Sibbern, 1838, p. 290) del *Perseus* (plataforma idónea para la divulgación de la filosofía hegeliana), probablemente lo hacía, más que defendiendo una lectura opuesta a los principios del hegelianismo, como una clara muestra de su desacuerdo con el propósito evangelizador que Heiberg quería imputarle al pensamiento de Hegel.

Un caso peculiar en la línea antihegeliana danesa es el del poeta y profesor de filosofía Poul Martin Møller¹⁵ (1794–1838). Así como con Sibbern, no puede decirse que el acercamiento de Møller a la filosofía hegeliana haya sido diametralmente opuesto ni privativamente crítico. En su biografía de Kierkegaard, Alastair Hannay dice que, aunque Møller haya “visto evidentes limitaciones en las puras abstracciones de la filosofía especulativa de Hegel, [...] este nunca se pronunció como un antihegeliano” (Hannay, 2001, p. 48).

¹⁵ Para conocer detalles sobre la vida y obra de Møller consultar: Garff (2005, p. 86-10), Hannay (2001, p. 47-48), Stewart (2003, p. 74-77).

Como muchos de sus contemporáneos, Møller experimentó un breve período hegeliano (1834- 1835) en el que publica sus *Lecturas sobre historia de la filosofía antigua*, donde en la misma introducción define a la historia de la filosofía como “la historia de la conciencia humana” (Møller, 1839, vol. II, p. 284), y se refiere a Hegel como “un genio extraordinario que logró unir la eterna razón histórica en el desarrollo actual de la filosofía con la fuerza que ningún otro ha logrado ejecutar” (Møller, 1839, vol. II, p. 285). Aunque Møller halaga a Hegel en sus *Lecturas*, unos meses después comienza a criticarlo en un artículo (Møller, 1839, vol. II, p. 105–126) que escribe motivado por un texto de Sibbern. Aunque en este texto aparecen, por vez primera, algunos matices críticos respecto del corpus hegeliano, la verdadera ruptura con la filosofía hegeliana llegaría dos años más tarde en un extenso artículo que va a titular: “Pensamientos sobre las posibilidades de probar la inmortalidad humana” (Møller, 1839, vol. II, p. 158–272). En este artículo Møller le va a objetar directamente, a la filosofía hegeliana, la ausencia de una doctrina que pruebe la inmortalidad del alma, para así concluir en que el maridaje Hegel-cristianismo es imposible. Esto fue motivo más que suficiente para que Heiberg (quien defendía la postura contraria) en un artículo del primer número del *Perseus* se refiera anónimamente a Møller como un desertor (Heiberg, 1841b, vol. II, pp. 41-42).

Quizás el más importante y consistente crítico que tuvo la filosofía hegeliana en Dinamarca fue el obispo Jakob Peter Mynster¹⁶ (1775-1854). A diferencia de los antihegelianos mencionados con anterioridad, Mynster es de la misma generación del propio Hegel y pudo, gracias a esto, experimentar de primera mano la evolución de la filosofía hegeliana desde

¹⁶ Para conocer detalles sobre la vida y obra de Mynster consultar: Mynster (1884), Kirmmse (1990, p. 169–197), Stewart (2003, p. 77–80), Hannay (2001, p. 401–405 y 423–426) y Garff (2005, p. 604–619).

sus inicios¹⁷. Mynster se gradúa de teología con solo diez y nueve años, tras acopiar, para ese entonces, intensas lecturas de Kant, Shelling y Jacobi. En 1802 se convierte en sacerdote e inicia la carrera eclesial que defendería hasta su muerte. En 1811 le es concedido un prestigioso cargo como cura en Nuestra Señora, la más importante iglesia y catedral de Copenhague. Así, cuando el hegelianismo toca tierra danesa, Mynster ya era un sacerdote y teólogo establecido y reconocido (Stewart, 2003, p. 77).

Mynster estaba bastante convencido de que el hegelianismo era solo una tendencia filosófica pasajera la cual él no se sentía calificado para combatir, aunque “se sentía satisfecho con formar parte de ese pequeño grupo de ‘escamoteadores de la vanguardia hegeliana’, en particular contra Heiberg” (Garff, 2005, p. 118). Las polémicas de sello antihegeliano de Mynster comenzaron con un artículo que vio la luz en 1833 titulado “Sobre la convicción religiosa” (Mynster, 1833, vol. III, pp. 241-258). En este artículo Mynster discutía con Heiberg, principalmente con su obra *Sobre el significado de la filosofía para la era actual*. Las críticas que el sacerdote dirigía a Heiberg tenían como núcleo central las apropiaciones que Heiberg hacía de la filosofía de la religión hegeliana, en donde Hegel quedaba dispuesto como un pensador secular y no como un defensor del cristianismo. Estas polémicas fueron escasas (tres breve ensayos) y el objetivo de Mynster no era Hegel directamente sino Heiberg. Como bien indica Stewart: “es una exageración afirmar que Mynster fue un gran

¹⁷ En su autobiografía Mynster describe la irrupción del hegelianismo en Copenhague de la siguiente manera: “La filosofía había estado inactiva en Alemania durante muchos años; ahora con Hegel volvió a cobrar vida, pero bajo una forma que no me atrajo en lo absoluto, independientemente de los extraordinarios talentos que su creador tenía. Desde el nombramiento de Hegel en Berlín, su filosofía había sido considerada como el fin de todo, y la arrogancia de sus seguidores no conocía límites. Estaba convencido que no duraría mucho, pero me decepcionó la esperanza de que todo terminaría con la muerte de Hegel, cuando, por el contrario, solo entonces, comenzó a ser dominante” (Mynster, 1884, p. 239). Consultar además: Garff (2005, p. 618) y Stewart (2003, p. 77-78).

crítico de Hegel en el contexto danés” (Stewart, 2003, p. 79); cuando el propio Mynster nunca se vio a sí mismo como tal¹⁸. A diferencia de los otros pensadores aquí mencionados, Mynster nunca tuvo un período hegeliano, más bien, parece que rechazó la filosofía de Hegel desde el principio y nunca modificó sustancialmente su opinión. Puede decirse que este sacerdote “nunca dedicó una gran parte de sus energías a combatir el hegelianismo” (Stewart, 2003, p. 79), sino que abogó hasta el fin de sus días por defender al cristianismo de cualquier interpretación que “enturbiara” su pureza.

Con el examen de las figuras más destacadas del panorama intelectual danés y sus respectivos acercamientos al hegelianismo puede entonces llevarse a cabo un sondeo en las relaciones que guardan estos autores y sus pronunciamientos con el pensamiento y obra de Søren Kierkegaard. La relación de Kierkegaard con estas figuras es fundamental para entender cómo este acoge al hegelianismo y cómo se va a proyectar en su ulterior desarrollo intelectual.

Kierkegaard y el hegelianismo danés

La relación de Kierkegaard y Heiberg no es muy clara. Aunque Kierkegaard, por un período de tiempo de su juventud, fuese su seguidor¹⁹ e incluso se mostrara ansioso por ganar su aprobación para ser aceptado en su círculo de crítica y estética²⁰, la tendencia de esta relación no fue precisamente *in crescendo* y “Kierkegaard nunca fue más que un miembro periférico del círculo de Heiberg” (Kirmmse, 1998, p. 20). La relación

¹⁸ En su autobiografía, por ejemplo, dice lo siguiente: “No sentí ni la inclinación ni la capacidad de dar un paso adelante para luchar contra la filosofía hegeliana, sólo participé en algunas escaramuzas, que, tal vez, no fueron del todo inútiles” Mynster (1884, 240–241).

¹⁹ Para esto ver: Fenger (1980, p. 135–149).

²⁰ Para esto consultar la carta de H. P. Holst a H. P. Barfod, September 13, 1869, en (Kirmmse, 1996, p. 13).

entre Heiberg y Kierkegaard pasó de lo puramente formal a la enemistad a partir de la publicación de una breve y burlona reseña a “O lo uno o lo otro”²¹ (Kierkegaard, 1997) que Heiberg hizo aparecer en su revista *Intelligensblade* (Heiberg, 1843, vol. II, pp. 285-292). A partir de ese momento Heiberg se ganó el desprecio de Kierkegaard, con quien sostuvo, en lo adelante, indistintas polémicas. Bajo la máscara del mismo pseudónimo (Víctor Eremita) de la obra que criticó Heiberg, Kierkegaard responde a esta reseña con un artículo que titula “Una palabra de agradecimiento al profesor Heiberg” (Kierkegaard, 1982, vol. XII, pp. 17-21), donde ridiculiza a Heiberg y su conversión al hegelianismo. Pero lo que verdaderamente provocó la ira de Kierkegaard fue un pequeño comentario que apareció, unos meses después, en un largo artículo de Heiberg que publica en *Urania* y que titula *El año astronómico* (Heiberg, 1844, vol. IX, pp. 51-130). En dicho artículo, Heiberg le critica al autor de la *Repetición* (Constantin Constantius) que falló en distinguir entre la repetición en la naturaleza y la repetición en el mundo social²² (Hannay, 2001, p. 244). Kierkegaard preparó inmediatamente su respuesta a modo de una carta abierta que nunca publicó (Hannay, 2001, p. 245), quizás porque la comunicación directa no era para él la mejor forma de crear, enmendar o sustituir estados de opinión, de ahí que la estrategia de Kierkegaard para polemizar con Heiberg, fueran la sátira y la ironía, en la cuales iba alcanzando ya una cierta maestría²³.

²¹ También conocido como *La alternativa* o *Aut-Aut*, consta de dos volúmenes, editado por el pseudónimo de Víctor Eremita, se publica en febrero de 1843.

²² Basándose en una supuesta *transposición* por parte de Kierkegaard, Heiberg le imputa al pseudónimo en cuestión (Constantin Constantius) que la repetición de eventos que se dan en la naturaleza de la realidad (causalidad) no puede ser superpuesta o trasladada al discernimiento de la realidad individual, personal o subjetiva.

²³ Por ejemplo, en su *Apostilla Conclusiva no Científica* (febrero de 1846), Kierkegaard en boca de otro de sus pseudónimos (Johannes Climacus), satiriza la “conversión milagrosa” de Heiberg al hegelianismo refiriéndose a él como el “*Dr. Hjortespring*”: “no tengo ningún milagro para apelar; ¡Ah, ese era el feliz destino del Dr. Hjortespring!

Kierkegaard le objeta a Heiberg comenzar su lógica, tomando en consideración solamente a la pura nada, y no desde el ser, como el propio Hegel había hecho en su *Lógica*²⁴, y le opone, al ámbito abstracto de la mediación, el ámbito concreto de la existencia. Además, “el elitismo intelectual de Heiberg obligó a Kierkegaard a separar la subjetividad espiritual de la esfera intelectual” (Binetti, 2018, p. 6). En este sentido, la crítica de Kierkegaard no tiene como objeto a Hegel ni a su filosofía, sino las deformaciones que sufre el propio pensamiento hegeliano a manos de Heiberg.

La crítica de Kierkegaard a Martensen es mucho más agresiva que la que realiza a Heiberg, quizás por el hecho de que Martensen era solo unos pocos años mayor que Kierkegaard, por lo que podía ser considerado como una amenaza en la competencia por la supremacía en el mundillo intelectual danés (Neiiendam, 1928, pp. 94-127). Como indica Stewart: “mientras que Heiberg era percibido como un mentor, Martensen era visto como un rival” (Stewart, 2003, p. 64). En muchos comentarios de su *Diario*, Kierkegaard se compara a sí mismo y a su obra con la de Martensen. Hay que recordar que Kierkegaard, en sus días de estudiante, asistió a muchas de las conferencias de Martensen y, aparentemente, quedó impresionado por el dominio que este mostraba de la filosofía alemana y de la teología. Kierkegaard recuerda sus años de estudiante

Según su muy buen informe escrito, se convirtió en un adherente de la filosofía hegeliana a través de un milagro en el Hotel Streit en Hamburgo en la mañana de Pascua. . . un adherente de la filosofía que asume que no hay milagros. ¡Señal maravillosa de los tiempos!” (Climacus, 1992, vol. I, p. 184). Hubo muchos otros comentarios polémicos y satíricos que Kierkegaard dirigió, siempre solapadamente, a Heiberg, pero lo cierto es que “Søren, a pesar de que las polémicas entre ambos fueron desvaneciéndose, nunca dejó de mostrar interés por la vida y obra de Heiberg” (Stewart, 2003, p. 58).

²⁴ “[A]quello que debe ser expresado o contenido además del ser, en las formas más ricas de la representación de lo absoluto o de Dios, no representa en el comienzo más que una palabra vacía, y solamente el ser; y este simple, que no tiene ninguna significación ulterior, este vacío, constituye, sin más ni más, el comienzo de la filosofía” (Hegel, 1976, p. 78).

como “una gran sensación” (Climacus, 1985, pp. 226-227). Sin embargo, Kierkegaard parece haber perdido gran parte de su respeto por él cuando Martensen regresa de Alemania en 1836 y comienza a defender el hegelianismo y a proclamar que él había ido más allá de este²⁵.

En su autobiografía, Martensen recuerda: “Tuve que guiar a mis oyentes a través de Hegel; no podíamos parar con él, sino más bien, y como se dice, tuvimos que ir más allá de él” (Martensen, 1882, vol. II, p. 4). Tras la muerte de Hegel resonaba una pregunta obvia: ¿quién irá más allá de Hegel? En sus memorias, uno de los estudiantes de Martensen, Johannes Fibiger (1821–1897), describe la forma en que era considerada “la tarea intelectual de la era”: “imitar [la filosofía de Hegel] y llevarla aún más lejos; se suponía que había que construir un sistema propio e ir más allá de Hegel para convertirse en el gran hombre del mundo académico” (Fibiger, 1898, p. 73). Kierkegaard le criticó a Martensen estas pretensiones de haber superado a Hegel y de querer asumir el papel de sucesor en la distinguida serie de pensadores alemanes (Fichte, Schelling, Hegel).

Otra razón clara para que Kierkegaard y Martensen fueran enemigos fue la envidia. En 1837, Martensen publica un artículo sobre una nueva versión del *Fausto* por Nicolaus Lenau (Martensen, 1837, pp. 91-164), que era un seudónimo del poeta austro-húngaro Niernbsch von Strehlenau. El artículo apareció en la revisión del *Perseus* de Heiberg y en cierto sentido sirvió tanto para convertir a Martensen en el protegido de Heiberg como para anunciar a la comunidad académica que él era el mejor y más joven

²⁵ En su *Diario*, por ejemplo, Kierkegaard señala con cierta ironía: “Algunos enseñan que la eternidad es cómica, o más correctamente, que en la eternidad las personas percibiremos una conciencia cómica sobre lo temporal. Esta sabiduría se la debemos especialmente a los últimos tres o cuatro párrafos de la estética de Hegel. Aquí [en Dinamarca] esta tesis ha sido presentada en una de las revistas por el profesor Martensen. Aunque el profesor, después de su regreso [de Alemania], y desde su primera aparición en los *Manuscritos de Literatura*, invariablemente nos aseguró que él ha ido más allá de Hegel, ciertamente no lo hizo en este caso” (Kierkegaard, 1909–1948, p. 137).

erudito de la vida intelectual danesa, lugar que Kierkegaard anhelaba. “El mismo Kierkegaard había tratado de entrar en las buenas gracias de Heiberg y su círculo, pero quedaba desplazado por la nueva estrella académica: Martensen” (Stewart, 2003, p. 66). Lo que es peor, el tema de *Fausto* fue uno de los que más fascinó a Kierkegaard en particular. En su *Diario* aparecen muchas discusiones largas sobre él y “todo indica que Søren estaba reuniendo apresuradamente el material para componer un escrito sobre *Fausto*” (Bravo, 2011, p. 16). Por lo tanto, se sorprendió y molestó cuando apareció el artículo de Martensen que socavaba sus propios planes. Se volvió amargado y envidioso del éxito de Martensen y esto inició una enemistad que, valga aclarar, fue recíproca²⁶. La crítica de Kierkegaard se volvió aún más amarga al percatarse de la popularidad que gozaban las conferencias de Martensen. Kierkegaard, durante su período más productivo de trabajo (entre 1843 y 1846), a menudo, critica mordazmente las posiciones de Martensen, sin mencionar su nombre en público, aunque en su *Diario* lo calumniara a él y a Heiberg²⁷. Kierkegaard, además, se sintió menospreciado por algunos de los comentarios que hizo Martensen en la introducción a su *Dogmática cristiana*²⁸. En el ataque que propina Kierkegaard a la Iglesia danesa en el último año de su vida

²⁶ La relación entre ambos era bastante tensa, al punto que en su autobiografía Martensen describe su relación con Kierkegaard de la siguiente forma: “Al principio, su relación (de Kierkegaard) conmigo había sido amistosa, pero asumió un carácter cada vez más hostil. Fue llevado a esto, en parte, por las diferencias en nuestras opiniones y por el reconocimiento que disfruté por los estudiantes y el público, un reconocimiento que él vio claramente [...] Yo fui entonces elegido para ser objeto de su ataque, y trató de despreciar mis habilidades y mi trabajo de muchas maneras. Buscó aniquilar y extinguir cada parte de toda actividad que emanaba de mí” (Martensen, 1882, vol. II, p. 140).

²⁷ Por ejemplo, en septiembre de 1846 escribe en su *Diario*: “Yo no quiero vivir (a la Martensen, Heiberg, etc.) como cobarde y afeminado, a la distancia de la excelencia en círculos exclusivos, cubierto por la ilusión [...] Eso nunca lo han hecho ninguno de esos nobles que de verdad querían el bien de la gente, ellos jamás vivieron una vida de excelencia, apartada, afeminada, en círculos aristocráticos” (Kierkegaard, 2018, p. 60).

²⁸ Martensen hace referencia a esto es su *Autobiografía* (Martensen, 1882, vol. II, p. 146); ver también en: Kirmmse (1996, pp. 196–197).

Martensen ocupa el lugar principal (fundamentalmente luego de haber sido designado como obispo). De hecho, fue el elogio de Martensen a su predecesor Mynster lo que desencadenó la campaña crítica de Kierkegaard a la Iglesia danesa ²⁹. La enemistad de Kierkegaard para con Martensen se mantuvo durante toda su vida (Kierkegaard, 1968, pp. 103–193, pp. 129–193) y encarna, además, gran parte de sus polémicas antihegelianas:

Kierkegaard le critica a Martensen el haber pretendido un conocimiento absoluto de Dios y de todo misterio divino. En el *Post-scriptum*, refuta la versión especulativa del cristianismo como el intento de explicar científica y objetivamente el dogma cristiano y de basar la fe en el entendimiento. La doctrina kierkegaardiana de la paradoja es la respuesta a la mediación teológica de Martensen, que hizo de lo divino el objeto del pensamiento representativo. No obstante, Kierkegaard aprendió de Martensen que el sistema hegeliano procede *sub specie aeternitatis*, que la especulación es abstracta mientras que la conciencia religiosa es concreta, que el sistema es panteísta y que el idealismo carece de ética. Cuando él critica el hegelianismo, lo que está criticando es entonces esta interpretación, que no tiene nada que ver con Hegel, porque Hegel nunca confundió la religión subjetiva con la evidencia objetiva del dogma cristiano ni con las abstracciones del intelecto representativo. (Binetti, 2018, p. 8)

Un caso bastante diferente es de Adler, a quien Kierkegaard conocía personalmente, ya que compartieron estudios de teología, al mismo tiempo, en la Universidad de Copenhague. Kierkegaard siguió de cerca la controversia en torno a la suspensión y el despido de Adler por la iglesia danesa. En los recuerdos de Hans Brøchner sobre Kierkegaard él cuenta cómo después de la revelación Adler visitó la casa de Kierkegaard en algún

²⁹ Ver: *¿Fue el obispo Mynster un "testigo de la verdad", uno de los "verdaderos" testigos de la verdad?* (18 de diciembre de 1854) en Drachmann (1901, vol. XIV, p. 5-10).

momento de la segunda mitad de 1843 (Kirmmse, 1996, pp. 234-235). Kierkegaard planeó un libro sobre Adler en el que comenzó a trabajar en el verano de 1846 y que se conoce como *El libro de Adler*. Este nunca fue publicado en vida de Kierkegaard —tal vez por su respeto a Adler—, aunque luego haya sido encontrado entre los artículos de Kierkegaard y se publicara póstumamente. Lo que fascinó a Kierkegaard de Adler fue la obvia contradicción entre su hegelianismo y su revelación, fascinación que es vertebral en la filosofía de Kierkegaard.

Kierkegaard también conocía a Sibbern personalmente, ya que fue su profesor. De hecho, por un tiempo, Kierkegaard era un invitado habitual en la casa de los Sibbern y hasta parece que el profesor desempeñó, en ocasiones, la función de acompañante de Kierkegaard en sus visitas a Regine Olsen (Kirmmse, 1996, p. 37). En lo académico, la relación con Sibbern también era estrecha. Este fue el mentor de Kierkegaard durante sus años de estudio en la Universidad de Copenhague, donde asistió a los distintos cursos que el profesor impartía (Ammundsen, 1912, pp. 77–107). Sibbern, además, fue el primer lector en la disertación final de la tesis de Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (Kierkegaard, 2000), en la cual lo asesoró durante el desarrollo del trabajo y hasta lo estimuló para que lo tradujera al alemán (Garff, 2005, p. 199). Aunque, durante su estancia en Berlín. Kierkegaard le escribió una carta a Sibbern que evidencia un trato familiar y cordial (Kirmmse, 1996, p. 241), al poco tiempo Kierkegaard se comenzaría a distanciar de él (Kierkegaard, 1967, vol. VI, p. 6196; Pap IX A 493. Pap. VI B 201. Pap. X-1 A446), aún y cuando muchas de las críticas que el propio Sibbern dirigía a Hegel, en su revisión del *Perseus*, está en las del propio corpus kierkegardiano. No obstante, Stewart señala que “Kierkegaard rechazó de él su decisión de adoptar un enfoque especulativo en la

filosofía, así como también se negó a la búsqueda de una unidad o armonía en el universo” (Stewart, 2003, p. 74).

Con Møller su relación es mucho más íntima que con Sibbern. Esto puede verse en algunos apuntes de su *Diario*, donde recuerda con agrado lo atraído que se sentía por su lado poético y por el amor con que enseñaba los clásicos de Grecia y de Roma. “La influencia de la naturaleza bondadosa de Møller [...] provocó la más profunda impresión en Kierkegaard” (Hannay, 2003, pp. 71-72). La impronta que Møller dejó en Kierkegaard es inmortalizada seis años después de la muerte de Møller (1838) en una pequeña, aunque bella dedicatoria que le hace en su *Concepto de la Angustia*: “Amante dichoso del helenismo, admirador de Homero, confidente de Sócrates, intérprete de Aristóteles [...] a quien tanto admiro y tanto echo de menos” (Kierkegaard, 1985, p. 17). Møller fue quien inspiró a Kierkegaard (por su interés en el tema³⁰), a escribir su tesis sobre el concepto de la ironía y a reflexionar sobre variadas temáticas (Lübcke, 1983, vol. VI, pp. 127–147). Parece entonces inconcebible, como señala Jon Stewart (2003), que “la evaluación de Møller sobre Hegel no fuera importante también para los puntos de vista en desarrollo de Kierkegaard” (p. 77).

Un caso bien peculiar es el del pastor Jakob Peter Mynster, quien conoció a Kierkegaard desde que este apenas era un niño. Michael Pedersen Kierkegaard, el padre de Kierkegaard, se sintió conmovido por los sermones que Mynster ofertaba, a los que asistía junto a sus hijos con bastante regularidad (Stewart, 2003, p. 80). “Mynster era, para la familia de los Kierkegaard y para el panorama intelectual danés, una autoridad que sirvió como modelo (incluso como figura paterna) para Kierkegaard en

³⁰ En los textos de Møller publicados póstumamente hay un fragmento que se titula “Sobre el concepto de la ironía” escrito en 1835: Møller (1848, vol. III, pp. 152–158).

asuntos de religión” (Kirmmse, 1998, p. 17). Además, hay evidencias que indican en algunos textos del propio Søren Kierkegaard (*O uno o lo otro, Fragmentos filosóficos y Apostilla conclusiva no científica*), una defensa a la postura que escudaba Mynster en la discusión que tuvo lugar en Copenhague en torno al principio de mediación (Stewart, 2003, p. 80) la cual puede sintetizarse en la siguiente reflexión:

La filosofía, sin embargo, se ha atenido a constatar que hay una mediación absoluta. Esto es algo de extrema importancia, naturalmente, pues renunciar a la mediación es renunciar a la especulación. Por otro lado, el hecho de que eso sea admitido es algo para preocuparse, pues si se admite la mediación, no hay ninguna elección absoluta, y si no la hay, no hay un “o.... o....” absoluto. Ésa es la dificultad; pero yo creo que esta reside, por una parte, en confundir dos esferas, la del pensamiento y la de la libertad. Para el pensamiento, la contradicción no se sostiene, se resuelve en algo otro y, luego, en una unidad superior. Para la libertad, la contradicción se sostiene, puesto que la excluye. [...] Las esferas de las que propiamente se ocupa la filosofía, las esferas que son propias del pensamiento, son la lógica, la naturaleza y la historia. Allí reina la necesidad, y por esto es válida la mediación. (Kierkegaard, 1997, pp. 62 y 69)

Según cuenta Søren en su *Diario*, cuando muere su padre este fue enseguida a contarle a Mynster del desafortunado incidente, quien provocó la ira de Kierkegaard al no recordar ni el nombre del recién fallecido (Kierkegaard, 1968-78, p. 419). Luego de este accidente y con el paso de los años, Kierkegaard se fue distanciando cada vez más de Mynster, quien estaba encarnando, según Søren, el prototipo de

representante de la Iglesia oficial de Dinamarca; Iglesia, que al parecer de Søren, estaba corrompiendo al verdadero cristianismo³¹.

A pesar de sus desacuerdos, Kierkegaard se mantuvo en términos más o menos cordiales con Mynster a lo largo de su vida, haciéndole visitas y enviándole sus obras recién publicadas. Solo cuando el pastor murió (en 1854), la crítica kierkegaardiana se hizo pública (Hannay, 1998, p. 5-6) (tal vez por el respeto que sentía para con él), no solo contra Mynster, sino también contra su inmediato sucesor en el cuerpo eclesial: Martensen.

La necesidad de mostrar un resumen del contexto, las figuras y los distintos debates que tuvieron lugar en las circunstancias fundacionales del pensamiento kierkegaardiano es un imperativo que no puede obviarse si se quiere entender, con la seriedad debida, la opinión que Kierkegaard tenía sobre Hegel. Dictaminar la relación de Hegel y Kierkegaard basándola, solamente, en las distintas lecturas que hace el danés sobre el alemán en sus textos, (directos o indirectos) es igual a obviar el rico y dinámico entorno en que estas lecturas fueron formadas y desarrolladas. Es importante recordar que todas las personalidades y eventos citados hasta aquí son imprescindibles, pues muestran cómo fue acogida la filosofía hegeliana en Copenhague y sin este registro no puede entenderse la relación que Kierkegaard mantuvo con el hegelianismo, ya que su relación está mediada, fundamentalmente, por todas las interpretaciones y apropiaciones hasta aquí nombradas.

³¹ El cristianismo, para Kierkegaard, es algo completamente distinto de la "cristiandad". El primero, consistía en una relación directa del hombre con Dios, en padecer aquello que Kierkegaard llama "llegar a ser cristiano", lo segundo, en cambio, es el aspecto nominal, la institucionalidad de la fe, o *esa monstruosa ilusión*. En *Mi punto de vista* Kierkegaard dice: "la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de 'llegar a ser cristiano', con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos" (Kierkegaard, 1959, p. 32).

Si no se comprende la relación de Kierkegaard con figuras como Heiberg o Martensen no puede entenderse entonces la apropiación que hace Kierkegaard de Hegel o del hegelianismo en general, pues cada una de sus interpretaciones, valoraciones o polémicas están, en gran parte, estimuladas y mediadas por estos líderes del mundo intelectual danés, de ahí que no puede ser ignoradas cuando se estudia la formación y evolución del pensamiento kierkegaardiano. Sin esta somera descripción del hegelianismo danés tampoco puede deducirse que cuando Kierkegaard se refiere al “hegelianismo”, no está sino refiriéndose a las distintas apropiaciones que han hecho de la filosofía hegeliana estas importantes figuras del panorama intelectual danés.

Las críticas formuladas por Sibbern, Møller y Mynster en los distintos y controvertidos temas de los aspectos del pensamiento de Hegel, también son esenciales, pues le facilitaron al joven Kierkegaard un grupo de herramientas claves que, a la postre, le servirían para crearse un modelo de crítica propio. Otro elemento que se deduce de las circunstancias intelectuales en las que se forma el pensamiento de Kierkegaard es la ambigüedad con que se recibe a la filosofía hegeliana. Los principales nombres de la vida intelectual danesa fueron hegelianos por un tiempo, aunque conforme su pensamiento se iba desarrollando, o por razones de tipo religioso, político o intelectual, comenzaron a rechazarlo. Esta ambigüedad puede, perfectamente, estar presente también en el desarrollo de la obra de Søren Kierkegaard. Incluso los que se suscriben en esta investigación como antihegelianos (exceptuando a Mynster) atravesaron un período hegeliano, así que parece perfectamente plausible, como indica Stewart (2003), que Kierkegaard haya sufrido la misma evolución en su pensamiento y que “después de haber estudiado cuidadosamente las críticas que estos autores exponían las haya reformulado de acuerdo con su propia agenda intelectual” (p. 82).

El conocimiento del panorama intelectual en que se formó el pensamiento de Kierkegaard es tan imprescindible para la relación Hegel y Kierkegaard como el conocimiento de los textos que conforman sus respectivos cuerpos teóricos. Tanto el contexto como la obra son imprescindibles y no deben olvidarse ninguno de estos aspectos si se quiere ser lo más fidedigno posible a la hora de investigar la relación entre estos filósofos, pues como indica el propio Kierkegaard en su *Diario*: “Para poder ver y ubicar una luz, siempre necesitaremos otra luz. Pues si nos imaginamos en la total oscuridad y entonces aparece un solo destello de luz, no seremos capaces de determinar la posición de la primera luz en relación con la otra” (Kierkegaard, 1968, p. 2240).

Referencias

- Adler, A. P. (1840a). *Den isolerede Subjectivitet i dens vigtigste Skikkelser*. Copenhage.
- Adler, A. P. (1840b). J. L. Heiberg, *Det logiske System*. *Tidsskrift for Litteratur og Kritik* [Revista de Literatura y Crítica], pp. 474–482.
- Adler, A. P. (1842). *Populære Foredrag over Hegels objective Logik* [Conferencias populares sobre la lógica objetiva de Hegel].
- Ammundsen, V. (1912). *Søren Kierkegaards Ungdom. Hans Slægt og hans Udvikling* [La juventud de Søren Kierkegaard. Su familia y su desarrollo]. Universitetsstrykkeriet.
- Arildsen, S. (1932). *Biskop Hans Lassen Martensen. Hans Liv* [Monseñor Hans Lassen Martensen. Su vida]. Gads Forlag.
- Binetti, M. J. (2015). *El idealismo de Kierkegaard*. Universidad Iberoamericana.
- Binetti, M. J. (2018). *Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart*. La Mirada Kierkegaardiana.
<http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/wp-content/uploads/2018/02/mariajosebinetti.pdf>
- Bravo, J. N. (2011). Introducción. En S. Kierkegaard, *Los Primeros Diarios (1837-1838)* (M. J. Binetti, trad.). Universidad Iberoamericana.

- Bravo, J. N. (2017). Introducción. *Estudios Kierkegaardianos*, 3, pp. 11-15.
<https://siek.mx/pdf-documentos/revista/revista-de-filosofia/articulos3/2-Introduccion.pdf>
- Brazill, W. J. (1970). *The Young Hegelians*. Yale University Press.
- Bruce H., (1990). *Kierkegaard in Golden-age Denmark*. Indiana University Press.
- Climacus, J. (1985). *Fragmentos Filosóficos o De omnibus dubitandum est* (H. V. Hong y E. H. Hong, trads.). Princeton University Press.
- Climacus, J. (1992). *Concluding Unscientific Postscript* (Vol. I; H. V. Hong y E. H. Hong, trads.). Princeton University Press.
- Curtis, L. T. (1997). *Entre Hegel y Kierkegaard: La filosofía de la religión de Hans L. Martensen* (L. T. Curtis y D. J. Kangas, tads.). Scholars Press.
- De Torres, M. J. (1997). Metafísica y filosofía de la religión en Hegel. *Enrahonar*, 28, 83-96. <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn28/0211402Xn28p83.pdf>
- Drachmann, A. B. (Ed.) Heiberg, J. L. y Lange, H. O. (1901). *Samlede Værker* [Trabajos completos] (Vols. I–XIV). Gyldendal.
- Fenger, H. (1971). *The Heibergs* (F. J. Marker, trad.). Twayne Publishers Inc.
- Fenger, H. (1980). *Kierkegaard: The Myths and Their Origins* (G. C. Schoolfield, trad.). Yale University Press.
- Feuerbach. L. (1973). *Das Wesen des Christentums* [La esencia del cristianismo]. Akademie Verlag.
- Feuerbach. L. (1975) *La esencia del cristianismo*. Editorial Sígueme.
- Fibiger, J. (1898). *Mit Liv og Levned som jeg selv har forstaaet det* [Mi vida y mi vida como yo mismo la he entendido]. Ed. Karl Gjellerup.
- Garff, J. (2005). *Søren Kierkegaard: A Biography* (B. H. Kirmmse, trad.). Princeton University Press.
- Hannay, A. y Marino, G. (Eds.). (1998). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge University Press.
- Hannay, A. (2001). *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge University Press.
- Harald H.(1909). *Heiberg og Martensen* [Heiberg y Martensen]. Nordisk Forlag.

- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del Derecho* (Vol. V). Ed. Claridad.
- Hegel, G. F. W. (1976). *Ciencia de la lógica* (A. y R. Mondolfo, trad.). Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (1981). *El concepto de religión (Lecciones sobre Filosofía de la Religión, parte I)* (A. Guinzo, trad.). FCE.
- Hegel, G. F. W. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial.
- Hegel, G. F. W. (2009). *Fenomenología del espíritu* (M. Jiménez Redondo, trad.). Pre-textos.
- Heiberg, J. L. (1833). Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid paa Forfatterens Erklæring i Litteraturtidenden 46 [Sobre el significado de la filosofía para la actualidad en la declaración del autor en la Revista de Literatura 46], *Dansk Litteratur-Tidende*, 49, pp. 820–828.
- Heiberg, J. L. (1841a). *Poemas nuevos*. C.A. Reitzel.
- Heiberg, J. L. (1841b). *Prosaiske Skrifter* [Escritos en prosa] (Vols. I–XI). Fortale.
- Heiberg, J. L. (1861). *Autobiographiske Fragmenter en Prosaiske Skrifter* [Fragmentos autobiográficos y escritos en prosa] (Vol. XI), Fortale.
- Helweg, H. F. (1855). *Hegelianismo en Dinamarca*. En *Dansk Kirketidende*, Vol.X, no.51, pp. 825–837.
- Hook, S. (1966). *From Hegel to Marx*. University of Michigan Press.
- Høffding, H. (1909). Frederik Christian Sibbern. En *Danske Filosofer*, Gyldendalske Boghandel.
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón práctica*. Sígueme.
- Kierkegaard, S. (1959) *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1982). *The Corsair Affair; Articles Related to the Writings* (H. V. Hong y E. H. Hong, trad.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1989). *Notes of Schelling's Berlin Lectures* (H. V. Hong y E. H. Hong, trads. y eds.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1967). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Vols. I–VI; H. V. Hong y E. H. Hong, trads.). Indiana University Press.

- Kierkegaard, S. (1968). *Papirer* (Vols. I–XVI; P. A. Heiberg, V. Kuhr, y E. Torsting, eds.). Gyldendal.
- Kierkegaard, S. (1985). *El concepto de la angustia*. Orbis.
- Kierkegaard, S. (1997). Enten-Eller. Et Livs-Fragment, Anden Deel [Cualquiera. Un fragmento de vida, segunda parte]. En *Søren Kierkegaards Skrifter* (Vol.III). København.
- Kierkegaard, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (D. González, trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2018). *Papeles (1846)* M. J. Binetti, trad. y ed.). Universidad Iberoamericana.
- Kirmmse, B. H. (1990). *Kierkegaard in Golden-age Denmark* (M. Westphal, ed.). Indiana University Press.
- Kirmmse, B. H. (1998). Out with it: The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark. En *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (A. Hannay y G. D. Marino, eds.; pp. 15-48). Cambridge University Press.
- Kirmmse, B. H. (Ed.) (1996). *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries* (B. H. Kirmmse, trad.). Princeton University Press.
- Koch, C. H. (2016). *Adolph Peter Adler: A Stumbling-Block and an inspiration for Kierkegaard*. En *Kierkegaard and his Danish Contemporaries* (Tome II, pp. 1-22). Routledge.
- Lowrie, W. (1938). *Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Lübcke, P. (1983). Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard [El programa ontológico de Poul Møller y Søren Kierkegaard]. *Filosofiske Studier*, 6, pp. 127–147.
- Lübcke, P. F. (1976). C. Sibbern: Epistemology as Ontology [Sibbern: epistemología como ontología]. *Danish Yearbook of Philosophy*, 13, pp. 167-178.
- MacKintosh, R. (1903). *Hegel and Hegelianism*. Charles Scribner's Sons.
- Martensen, H. L. (1837). Betragtninger over Id'een af Faust med Hensyn paa Lenaus *Faust* [Consideraciones sobre la idea de Fausto con respecto al *Fausto* de Lenaus]. *Perseus, Journal for den speculative Idee*, 1(569), pp. 91-164.

- Martensen, H. L. (1842). Nutidens religiøse Crisis [La crisis religiosa actual]. *Intelligensblade*, 1(3), pp. 53–73.
- Martensen, H. L. (1882). *Af mit Levnet* [De mi vida] (Vols. I–III). Gyldendal.
- Martensen, H. L. (1997). The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology. En *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion* (C. L. Thompson y D. J. Kangas, trad.; pp. 73-147). Scholars Press.
- Marx, K. (1968). *Prólogo a la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Claridad.
- McLellan, D. (1971). *Marx y los jóvenes hegelianos*. Martínez Roca.
- Mynster, J. P. (1884). *Meddelelser om mit Levnet* [Mensajes sobre mi vida]. Gyldendal.
- Møller, P. M. (1839). *Efterladte Skrifter* [Escrituras sobrevivientes] (Vols. I–VI; C. Winther, F. C. Olsen, C. Thaarup y L.V. Petersen, trads.).
- Møller, P. M. (1848). Om Begrebet Ironie [Sobre el oncepto de ironía]. En *Efterladte Skrifter* [Escrituras sobrevivientes] (Vol. III; pp. 152–158.; C. Winther, F. C. Olsen, C. Thaarup y L.V. Petersen, trads.).
- Neiiendam, M. (1928). *Martensen, Mynster og Kierkegaard* [Martensen, Mynster y Kierkegaard]. En C. I. Scharling (Ed.), *H. L. Martensen, Hans Tanker og Livssyn* (pp. 94-127). P. Haase & Søn's Forlag.
- O'Neill, B. M. (2015). *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics*. Rowman & Littlefield.
- Schjørring, J. H. (1982). *Martensen, Kierkegaard's Teachers* (N. Thulstrup y M. M. Thulstrup, eds.). Reitzels Forlag.
- Sibbern, F. C. (1822). *Om Erkjendelse og Granskning. Til Indledning i det akademiske Studium* [Sobre cognición e investigación. Una introducción a los estudios académicos]. Reitzels Forlag.
- Sibbern, F. C. (1838). Perseus, Journal for den speculative Idee. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg [Perseo, Diario de la idea especulativa. Publicado por Johan Ludvig Heiberg]. *Maanedsskrift for Litteratur*, 19.
- Sibbern, F. C. (1837). *Perseus, Journal for den speculative Idee. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg* [Perseo, Diario de la idea especulativa. Publicado por Johan Ludvig Heiberg]. Nr. I, Reitzels Forlag,.

- Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge University Press.
- Strauss, D. F. (1943). *La vida de Jesús* (J. Fernández, trad.). Editorial Biblioteca Nueva.
- Thulstrup, N. (1980). *Kierkegaard's Relation to Hegel* (G. L. Stengren, trad.). Princeton University Press.
- Toews, J. E. (1980). *Hegelianism: the Path Toward Dialectical Humanism. 1805–1841*. Cambridge University Press.
- Yovel, Y. (1981). *Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational*. Ed. Werner Becker and Wilhelm K. Essler.

Lo familiar y lo femenino en la narrativa de Samanta Schweblin*

[Artículos]

Ninfa Stella Cárdenas Sánchez**

Jorge Iván Parra Londoño***

Fecha de entrega: 10 de agosto de 2020

Fecha de evaluación: 15 de octubre de 2020

Fecha de aprobación: 10 de diciembre de 2020

Citar como:

Cárdenas Sánchez, N. S. y Parra Londoño, J. I. (2021). Lo familiar y lo femenino en la narrativa de Samanta Schweblin. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.6064>



Resumen

La narradora argentina Samanta Schweblin, perteneciente a las selecciones Granta y Bogotá 39, es autora de las novelas *Kentukis*, *Distancia de rescate* y los libros de cuentos *Siete casas vacías* y *Pájaros en la boca*. Su narrativa, por sus características, puede considerarse femenina (incluso feminista), en tanto crea universos desde la perspectiva de la mujer, en los cuales su mundo —con todos sus objetos,

* Artículo de reflexión resultado del proyecto de investigación Contexto urbano, vida cotidiana y relaciones de familia en la narrativa de Samanta Schweblin: grupo Granta en español, avalado por el Fodein, Universidad Santo Tomás.

** Magíster en Literatura Hispanoamericana y docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: ninfacardenas@usantotomas.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3096-9560>

*** Magíster en Literatura Hispanoamericana y docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: jorgeparra@usantotomas.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5990-654X>

situaciones, roles, vivencias— se pone en evidencia y se cuestiona, incluso desde las técnicas de escritura. Este artículo ofrece una lectura del ámbito familiar construido en la narrativa de la autora argentina, los libros *Distancia de rescate* (2014) y *Pájaros en la boca* (2009), desde una voz femenina que puede considerarse parte de ese “nuevo canon” en la literatura latinoamericana.

Palabras Clave: Samanta Schweblin, Granta, *Distancia de rescate*, *Pájaros en la boca*, literatura femenina.

The familiar and the feminine in Samanta Schweblin's narrative.

Abstract

The Argentine narrator Samanta Schweblin, member of the Granta and Bogotá 39 Selections, is the author of the novels *Kentukis*, *Fever Dream* and the books of short stories *Siete casas vacías* (*Seven empty houses*) and *Mouthful of Birds*. Her narrative, due to its characteristics, can be considered feminine (even feminist), as she creates universes from the perspective of women, in which their world—with all its objects, situations, rolls, experiences— is put in evidence and questioned, even from the writing techniques. This article offers a reading of the family environment built on the narrative of the Argentine author, the books *Fever Dream* (2014) and *Mouthful of Birds* (2009), from a female voice that can be considered part of that “new canon” in Latin American literature.

Keywords: Samanta Schweblin, Granta, *Fever Dream*, *Mouthful of Birds*, female literature.

Además no podíamos contar con mamá desde hacía casi dos meses, y eso también me preocupaba, porque la que siempre estaba en todo era mamá, y con ella las cosas salían

bien, hasta que dejó de preocuparse,
así nomás, de un día para el otro.

SAMANTA SCHWEBLIN, *Papá*
Noel duerme en casa

Introducción

Ámbito y dominio de la obra de Samanta Schweblin

Samanta Schweblin es una joven escritora argentina que pertenece a dos ámbitos: por un lado, a la selección de la revista *Granta* en español, a la cual, para nuestra investigación, denominamos “Generación Granta”, y, por otro, a la segunda versión (2017) de la selección denominada *Bogotá* 39.

Granta es una antigua revista inglesa, fundada por estudiantes de la Universidad de Cambridge en 1889 y reactivada en 1979, cuya tarea ha sido difundir las obras de nuevos narradores de habla inglesa. En el 2010, *Granta*, en español, publicó *Los mejores narradores jóvenes en español*, una selección de veintidós escritores de España y Latinoamérica que conforman el grupo de los mejores escritores menores de 35 años¹. En este grupo se encuentran cinco mujeres: Samanta Schweblin, las también argentinas, Pola Oloixarac y Lucía Puenzo, y las españolas Sonia Hernández y Julia Navarro. Desde nuestra perspectiva dicha selección puede considerarse como generación, no solo por cuestiones metodológicas e investigativas, sino porque, en conjunto, los escritores de *Granta* nada le deben al llamado “Boom” y, además, también tomaron

¹ Cabe aclarar que los veintidós narradores fueron seleccionados por diez escritores, cuyo veredicto es definido por Valerie Miles y Aurelio Major, directores de *Granta* en español, como “apenas un retrato que pretende mostrar la vitalidad y diversidad, pues se trata de talentos individuales, insertos en las literaturas (¿la literatura?) del idioma [español]” (2010, 9).

distancia de las dos generaciones del “post Boom”. Así, por ejemplo, el humor es un rasgo que sigue presente en sus obras, con un matiz particular; sin embargo, no les interesa la parodia (al estilo de *Las mil y una calorías*, *novela dietética*, de Margo Glantz o *Caperucita en la zona roja*, de Manlio Argueta, etc.). Por otra parte, son escritores que se identifican por su formación académica, su cosmopolitismo, las becas de estudio, los viajes y que mantienen una posición de descreimiento frente al éxito.

Por su parte, *Bogotá 39* es un evento que nació en 2007 como resultado de la colaboración entre el *Bogotá: Unesco World Book Capital City 2007* y el *Hay Festival* de Cartagena. Piedad Bonnett, Héctor Abad Faciolince y Óscar Collazos seleccionaron los treinta y nueve escritores más prometedores de América Latina que, en ese momento, contaban con menos de treinta y nueve años. Esa selección se hizo de nuevo en el año 2017, en cuya lista figura Schweblin, al lado de otras 12 escritoras, de Argentina (Luciana Sousa y Lola Copacabana), Bolivia (Liliana Colanzi), Brasil (Mariana Torres y Natalia Borges Polesso), Ecuador (Mónica Ojeda), México (Gabriela Jáuregui, Laia Jufresa, Brenda Lozano y Valeria Luiselli) y Perú (Claudia Ulloa y María José Caro).

Samanta Schweblin es hoy una de las escritoras jóvenes argentinas publicadas por Random House, traducida al inglés, merecedora del Premio Juan Rulfo, a quien se le augura un rico y sólido futuro en la literatura hispanoamericana. Su obra (dos libros de cuentos y dos novelas), producida seis décadas después del surgimiento del movimiento de liberación de las mujeres, no se aviene con una mirada complaciente hacia el matrimonio ni hacia la institución familiar. Esta, según Engels citado por Sharon Smith (2013), es la gestora de la violencia contra las mujeres, en tanto “El hombre tomó el mando también en el hogar; la mujer fue degradada y reducida a la servidumbre [...] Para asegurar la fidelidad de su

mujer y por tanto, la paternidad de sus hijos, es entregada sin condiciones al poder del marido” (Smith, 2013, p. 314).

Los aspectos que permiten considerar la producción de Samanta Schweblin dentro de la literatura femenina son su mirada sobre los aspectos y circunstancias de la vida familiar y social, en la cual las mujeres siempre son protagonistas; así como su mirada directa sobre la desigualdad de género, el poner en evidencia, desde la propia voz, aquello que atraviesa la vida personal e íntima de la mujer, y la consideración de su experiencia.

De otra parte, de acuerdo con Benavides (2018), y no lo desmiente Schweblin durante una entrevista, *Distancia de rescate* (2014) (y podría incluirse su narrativa en general), “forma parte de esta especie de ‘boom’ de lo que algunos llaman literatura femenina o feminista, nacida de un nuevo interés de los lectores y de un mercado editorial que ve en ese interés una oportunidad” (Benavides, 2018). En este caso, se trata de percibir y reconstruir desde la voz de la mujer, desde sus palabras, sus preguntas, sus silencios, sus pausas, el miedo, el horror, la soledad y la angustia presentes en las relaciones de pareja, la maternidad, la vida conyugal y la familia.

Un acercamiento a la literatura femenina

El siglo XX, fue un siglo de grandes cambios, de guerras, de confrontaciones y de luchas. Entre estas luchas, se encuentra la que emprendieron las mujeres por sus derechos y libertades, por su reconocimiento, por su visibilidad y que no dejó de estar marcada también por la sangre derramada. Así se originó el movimiento feminista. Gracias a este, las mujeres fueron cobrando un lugar en la política, en la economía, en la ciencia, en el mundo intelectual, laboral y social. En el ámbito del

arte y, particularmente en la literatura, la lucha ha sido contra la desigualdad entre los géneros, la cual “ocasiona diferencias en la percepción que los seres humanos —hombres o mujeres— tienen del mundo” y que determina la búsqueda de una escritura femenina desde la cual

[...] se puede observar, con nuevos ojos, al relato anterior basado en roles sexuados, [que] permite *re-leer*, y *re-ver* para *re-crear*; es decir, busca hacer conciencia de lo ya escrito y reafirmar el acto de supervivencia. De este modo, la *mirada femenina* permite repensar, replantear y proponer nuevas formas y puntos de vista más amplios, con otros significados, ocultos por el dominio establecido. (Garrido-Vargas, 2015, p. 21)

Hemos hablado de escritura femenina, de mirada femenina, pero ¿qué es el feminismo? De acuerdo con Arleen Salles (2012), en “El feminismo, el liberalismo y la bioética”:

El feminismo es un enfoque en filosofía política y moral que trata de visibilizar y dar una respuesta a la “cuestión de la mujer”, es decir, su situación de subordinación, de discriminación y de desventaja social (virtualmente presente a lo largo de la historia) frente al varón. El pensamiento feminista pide una forma distinta de percibir la realidad, donde se hagan evidentes las jerarquías de género y se denuncien sus consecuencias opresivas. Asimismo intenta ubicar el análisis teórico dentro de un marco político y social particular, planteando la necesidad de repensar y modificar a las prácticas, estructuras sociales y culturales y los supuestos escasamente cuestionados pero profundamente arraigados que han llevado a minimizar y desvalorizar a las mujeres y su capacidad de accionar moralmente. (2012, p. 26).

Desde esta idea, Salles (2012) aclara que no puede hablarse de un feminismo; en tanto se reconocen posturas radicales, como la de Alison

Jaggar², y otras que subrayan o desconocen unos u otros aspectos (como los problemas morales, el lenguaje, la existencia de un modelo de mujer, entre otros); sin embargo, precisa que para que una postura merezca ser catalogada de feminista debe partir de la base de que las mujeres se encuentran en posición de desigualdad frente a los varones, poseen la capacidad de vivir vidas tan valiosas como ellos y merecen respeto no solo por parte de los individuos, sino también por parte de las instituciones públicas y políticas (2012, p. 27).

Esta visión sobre los feminismos puede ser aclarada con Laura Borràs Castanyer quien afirma que “la teoría feminista nunca ha sido un fenómeno estático y las clasificaciones y denominaciones han ido surgiendo con celeridad (‘feminismo de la igualdad’, ‘feminismo de la diferencia’ o bien ‘liberal’, ‘marxista/materialista’ y feminismo ‘radical’ ” (2000, p. 14). Así, hoy no podría hablarse de feminismo en singular, sino de feminismos, los cuales comparten dos bases clave: el “principio de universalidad” y la idea de que “ninguna teoría puede ser totalizadora, en tanto no se puede pretender explicar el mundo para todas las mujeres, en todas las épocas y en todos los lugares” (Borràs, 2000, p. 15).

En relación con la literatura, particularmente, afirma Borràs Castanyer (2000) que esta

[...] igual que cualquier otro tipo de representación artística, produce muestras de esas desigualdades de género que contribuyen a la percepción social de las diferencias entre hombres y mujeres. Después de todo, modelamos nuestras identidades y nuestros mundos a través de

² Esta autora propone que “todo enfoque feminista debe ser sensible a las desigualdades de género, situar a las acciones individuales en el contexto de estructuras y prácticas más abarcadoras, ocuparse de los problemas morales en los ámbitos privados a donde generalmente se relega a las mujeres y considerar seriamente la experiencia y la agencia moral de las mujeres, explicando cómo pueden superar su mentalidad subordinada” (Salles, 2012, p. 27).

representaciones, la principal y primigenia de las cuales es el lenguaje. La empresa de encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra no es vana ni banal. En la minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel se resuelve toda la fuerza de quien ostenta la palabra, quien elabora y posee el discurso reúne todo el lenguaje: ordena el mundo. (Borràs, 2000, p. 15)

El discurso es uno de los temas que aborda la crítica polaca Magda Potok³ (2009) en su artículo “El texto femenino: el discurso literario como expresión de la diferencia”; allí, después de hacer un recorrido por las propuestas del feminismo italiano, el francés y el anglosajón sobre la diferencia sexual, afirma:

La cultura, con sus mecanismos de socialización, sus instituciones, ritos y mensajes, articula la identidad del género y con ello, el concepto de la diferencia sexual. La cultura señala la diferencia; la diferencia marca el discurso. De esta manera se revela y reproduce un orden cultural secular, reacio a los intentos de subversión. La identidad femenina volcada en el discurso literario es una identidad adquirida o construida a través de un vasto proceso social en que lo político, lo económico y lo cultural contribuyen a formar un todo condicionante. (2009, p. 209)

Desde aquí Potok (2009), al preguntarse por la influencia del género en el ejercicio de la escritura, afirma: “entendemos la expresión literaria como una manera de nombrar la experiencia y creemos que nacer y formarse como mujer representa un fenómeno diferenciador” (2009, p. 212). Esa experiencia es la “del yo-femenino: material (sexual) y cultural (simbólica). Un yo reprimido, marginado o simplemente silenciado que ahora reclama su lugar en el mundo de la literatura” (2009, p. 212). Esto a través de un

³ Especialista en los estudios de género y literatura española contemporánea.

amplio corpus y un aparatage teórico que se ha denominado, de manera general, literatura femenina.

¿Qué propone, entonces, Potok (2009) como literatura femenina?

La literatura femenina representa un conjunto de textos emparentados por temas y conflictos comunes, vividos desde la experiencia y la sensibilidad femeninas. Es un discurso basado en una perspectiva diferente que incluye y reinterpreta el papel de la mujer en la sociedad. La aportación de las escritoras consiste en observar y describir el mundo desde esta posición femenina: ofrecer un punto de vista y una manera de considerar las cosas. La práctica textual afirma la diferencia y establece un paradigma temático-literario propio de las mujeres, incidiendo de forma recurrente en ciertas cuestiones, tales como: la indagación sobre el personaje femenino, el autoanálisis, obras protagonizadas por amigas, hermanas, madres e hijas. (2009, p. 215)

La lista de las cuestiones recurrentes en ese “paradigma temático-literario propio de las mujeres” es larga e incluye temas tan presentes hoy en las redes y en los medios de comunicación como la apariencia física, y tan complejos y discutidos como las relaciones de pareja, la maternidad, el matrimonio, la familia, la cotidianidad, entre otros. Frente a estos temas, Potok (2009) —siguiendo a Susana Reisz y a Laura Freixas— afirma que

[...] la perspectiva de marginación puede constituirse como foco identitario de la feminidad y por consiguiente, de la escritura femenina. [Esa marginación funciona como] un filtro que organiza la percepción femenina de la realidad y la materia prima de la representación literaria correspondiente. (2009, p. 215)

Como se anotó líneas atrás, hoy día es conveniente hablar de feminismos. Así mismo, afirma Potok (2009), siguiendo a Elaine Showalter, que se diferencian tres modalidades de “literatura femenina”: primero, una literatura femenina constituida por “aquellas obras que se adaptan a la

tradición y al papel que la sociedad patriarcal le ha asignado a la mujer” (2009, p. 216); segundo, una literatura de mujer, “que representa el deseo de autodescubrimiento y autodeterminación femeninas, superando el papel tradicional previsto para la mujer en la sociedad patriarcal” (2009, p. 216); y, tercero, una literatura feminista que

[...] sería la más comprometida [...]. Caracterizada por la rebeldía, cuestiona actitudes machistas y normas de socialización. Representa la conciencia feminista: una preocupación por la situación de la mujer, la denuncia de la opresión y la reivindicación de autonomía, [a través de una posición y una actitud comprometida] en la lucha contra la opresión de la mujer y en favor de un nuevo orden social más equitativo. (2009, p. 217)

Según lo planteado, podría afirmarse que Samanta Schweblin se ubica, desde una perspectiva más amplia y general, en la literatura femenina; aunque según Elaine Potok (2009), no podría ubicarse en una modalidad en particular, sino en “el límite fluido” entre la literatura de mujer y la feminista. No obstante, ha asumido la tarea de reordenar el mundo desde la experiencia de la mujer, desde la apropiación del lenguaje, para sacar a la luz las vivencias femeninas en un mundo donde las instituciones, a partir de las prácticas y los discursos, se han construido desde la perspectiva, los intereses y las necesidades de los hombres. Así, la maternidad, el embarazo, el matrimonio, el divorcio son deconstruidos y resignificados fuera del estereotipo patriarcal de la imposición social. Según Ana Gallego Cuiñas (2020), el punto del que parte la propuesta narrativa⁴ de Schweblin

⁴ Así como el de otras escritoras argentinas analizadas en su artículo, Selva Almada y Mariana Enríquez.

[...] es un feminismo hegemónico, que desafía tanto la ideología patriarcal como la literatura femenina, poniendo en jaque la institución del matrimonio, los roles de esposa y madre, la familia y la misma identidad —en devenir y performática— de la mujer mundial (no específicamente latinoamericana). (2020, p. 82)

Lo familiar y lo femenino

Pájaros en la boca

Samanta Schweblin publicó *Pájaros en la boca* en el año 2009. Un libro que contiene veintiún cuentos⁵. Los temas, los personajes, las situaciones, los recursos, las técnicas, las posibilidades de lectura que se proponen son de una rica y admirable diversidad. No obstante, aquí nos acercamos solo a unos cuantos: “Irman”, “La medida de las cosas”, “Conservas”, “Pájaros en la boca”, “Papá Noel duerme en casa” y “El hombre sirena”.

Con el tiempo varios de los cuentos de este libro podrían llegar a ser clásicos del género. Se dice cuentos, pero ¿de qué clase? Su ambigüedad (y en ello radica su mayor virtud) hace que sean al tiempo, alegóricos, fantásticos, de suspenso, psicológicos y, en algunos casos, hasta grotescos, pero si han de tener un tenor común y muy distintivo, esto sería lo insólito y lo absurdo. Su técnica narrativa es muy cercana a la del *iceberg* (lo que se narra es apenas una “punta” de lo que ocurre), aunque también recurre a la sustantivación, un recurso que, según Anderson Imbert (2005), “consiste en hacer figurar como real lo que es metafórico” (p.353), para que lo imaginario se confunda con lo objetivo.

⁵ Los cuales se titulan “Irman”, “Conservas”, “Mariposas”, “Pájaros en la boca”, “Papá Noel duerme en casa”, “Mujeres desesperadas”, “El cavador”, “Matar a un perro”, “Hacia la alegre civilización”, “Última vuelta”, “Agujeros negros”, “Mi hermano Walter”, “El hombre sirena”, “La furia de las pestes”, “Cabezas contra el asfalto”, “La medida de las cosas”, “Bajo tierra”, “La pesada valija de Benavides”, “Perdiendo velocidad”, “En la estepa”, “Olingiris” y “Un gran esfuerzo”.

Ahora bien, los personajes femeninos de Schewblin, no solo son los que llevan la voz cantante, sino que asumen una posición frente al estado de las cosas y, además, lo manifiestan. En contraste, los personajes masculinos se muestran con cierta pusilanimidad y ambigüedad, dependientes y sumisos frente a las mujeres. Es el caso de “Irman”, primer cuento de *Pájaros en la boca*, en el cual el tendero, uno de los personajes centrales de la historia, es de una ambivalencia total: es capaz de sacar una escopeta y asustar a los clientes, incluso de engañarlos con una especie de “paquete chileno” (una caja llena de papeles y fotos, que ellos creen llena de billetes), pero su dependencia de la mujer es tal que no puede preparar sándwiches, porque, según él, ella es la única que puede coger las cosas de la heladera. El golpe teatral y el toque inesperado, insólito y absurdo, típicos de la autora, está en la inexplicable muerte de la mujer (con un cucharón en la mano), que deja desamparado a su esposo. Sin embargo, es en el cuento “La medida de las cosas” en el que más se evidencia la dependencia y sumisión de un adulto respecto a su madre, al punto de que cuando esta descubre el almacén (de juguetes) en el que su hijito treintañero trabaja, solo le basta una cachetada aderezada con regaño, a puro grito, para sacarlo de allí, llevándoselo casi a rastras.

El cuento “Conservas” es un caso bien llamativo del rechazo de la mujer a un destino casi impuesto por una típica familia burguesa, en este la protagonista y narradora se aterra ante la eventualidad del embarazo que, tanto sus padres como sus suegros, corean con alborozo (y hasta ya se van adelantando con los regalos para la recién nacida que habrá de llamarse Teresita): “Voy a tener que renunciar a la beca de estudios porque dentro de unos meses ya no va a ser fácil seguir. Quizá no por Teresita, sino por pura angustia, no puedo parar de comer y empiezo a engordar” (Schewblin, 2012, p. 19). Es decir, el embarazo implica que el proyecto de vida de la mujer quedará trunco. Pero, al final, por intermediación médica,

la esposa de Manuel consigue interrumpir el embarazo (si es que este era real, porque más parece miedo a quedar en estado). Interrupción que pone en evidencia un rechazo rotundo a la maternidad y que se presenta cuando ella sufre arcadas y termina vomitando “algo pequeño, del tamaño de una almendra” (Schweblin, 2012, p. 96).

Otra forma de evidenciar el rechazo, esta vez hacia el abandono en que sus padres divorciados la dejaron, es la historia de Sara, la niña que come pájaros vivos, en el cuento que da el título al libro. “Pájaros en la boca” puede leerse, obviamente, como un cuento fantástico o grotesco, pero nosotros optamos por lo alegórico. Una vez más, Schweblin pone en escena a un personaje femenino que sienta su protesta por un destino que le ha sido impuesto y busca que sus padres paguen por ello. Como si dijera, ¡me tocó un hogar disfuncional, me dañan la infancia, ¿y ustedes tan tranquilos? ¡Pues no!:

Cada uno sabía lo que pensaba el otro. Yo podía decir “esto es culpa tuya, esto es lo que lograste”, y ella podía decir algo absurdo como “esto pasa porque nunca le prestaste atención”. Pero la verdad es que ya estábamos muy cansados. (Schweblin, 2012, p. 34)

Es casi una constante en los cuentos de Schweblin (heredera de esa tradición tan reconocible en los escritores de su país —Silvina Ocampo, Bioy, Cortázar, entre otros— de elaborar historias respunteadas por lo insólito y lo absurdo) que las relaciones de pareja nunca sean buenas. Los matrimonios andan mal, los hogares son disfuncionales (suficiente para comprobar que no es nada idílica su visión de la institución familiar) y que, asimismo, casi siempre la mujer es la que expresa el descontento y manifiesta, e incluso somatiza, el rechazo.

Ese es el caso de “Papá Noel duerme en casa”, en el que es posible identificar una situación de justicia o equidad, necesariamente aupado en

una postura feminista: “Papá le dijo a mamá que iba a matarlos a los dos y mamá le dijo que si él era tan feliz con su amiga por qué ella no podía ser amiga de Papá Noel” (Schweblin, 2012, p. 43). Es decir, si tú eres infiel y tienes a tu vecina, ¿por qué yo no puedo hacer lo mismo? Irene, la protagonista, no duda, incluso con su marido e hijos en frente, en meter a Bruno, su amante (el Papá Noel que llegó con los regalos a la casa) en su propia habitación.

Desde la perspectiva de Lise Vogel (2013) este sería un rotundo ejemplo de emancipación y, según Sharon Smith (2013), una manifestación de la condición desigual del hombre y de la mujer en la organización familiar:

Engels también explicó cómo el ideal de familia monógama en la sociedad de clases se basa en una hipocresía fundamental. Desde sus inicios, la familia ha estado marcada por el “carácter específico de la monogamia solo para la mujer, pero no para el hombre”. Mientras que los actos de infidelidad de las mujeres son duramente condenados. (2013, p. 314)

Una original forma de feminismo es la de enrevesar el mito femenino de la sirena en el cuento “El hombre sirena”, en el cual parece que la autora se plantea la pregunta ¿por qué una sirena ha de ser siempre femenina?, y se dijera, “ya está bueno con ese cliché”. Puede que el cuento tenga un eco de realismo mágico a lo Cortázar, pero en el fondo lo que se manifiesta es también un inconformismo por la forma como se imponen ciertos imaginarios y también motivos literarios femeninos. No deja de ser sintomática la posición de la narradora frente a la actitud controladora de su hermano Daniel, “Todo el tiempo queriendo saber qué estoy haciendo, dónde voy a estar, con quién...” (Schweblin, 2012, p. 43)

En un diálogo con el sireno, se evidencia el prurito emancipador de la mujer:

—¡Vive con tu madre?

—No. Mamá es como yo, somos mujeres independientes y necesitamos nuestro espacio. Él considera que es peligroso que yo viva sola. Así nomás me lo dice: —Yo creo que es peligroso que una chica *como vos* viva sola—. Quiere pagarle a una mujer para que esté todo el día detrás de mí. Por supuesto nunca acepté. (Schweblin, 2012, p. 101)

La mujer (y, a lo mejor, detrás de su voz, la misma Schweblin) es enfática en su posición liberadora feminista:

[...] quiere saber todo, controlar todo, es realmente insoportable.

—Mi padre era así.

—Sí, pero él no es papá. Papá está muerto, ¿por qué tengo que soportar un papá hermano si papá está muerto? (2012, p. 101)

Es evidente el trasfondo psicoanalítico del diálogo, pues la narradora (de la que no sabemos el nombre) está harta de la autoridad masculina, de la que, al parecer, ya tuvo bastante con el papá. Así una vez más se evidencia la visión nada complaciente que Samanta Schweblin tiene de la familia. Una visión que se presenta de manera menos directa en la novela *Distancia de rescate* (2014) pero que, igual, devela el discurso patriarcal impuesto sobre la mujer, la madre y la familia.

Distancia de Rescate

Con su primera novela, publicada por Random House en el 2014, la escritora argentina hace un paréntesis en su acostumbrada producción de cuentos y nos ofrece una novela corta que, como ella misma lo afirma a la periodista Sofía Benavides (2018), “es una novela escrita desde la primera, primerísima persona, de punta a punta. [que] Pasa en la cabeza de una mujer”. En esta novela, Amanda se encuentra tendida en la cama de un

hospital de un pequeño pueblo de Argentina, en un-otro espacio de alucinación y delirio, y conversa con David —el hijo intoxicado, de su vecina, Carla— para entender lo que ha sucedido en esas vacaciones, lejos de la ciudad.

En *Distancia de rescate*, Schweblin ostenta la palabra, posee el discurso. Ordena el mundo desde la mirada y la experiencia de lo femenino, a partir de las palabras de Amanda y Carla, que son esposas, madres, trabajadoras y que, frente al miedo y el dolor de la pérdida del hijo, tratan de entender y explicar qué sucede. En su búsqueda de respuestas a la enfermedad encuentran, más allá de ese miedo y de ese dolor, los campos argentinos sembrados de soja y fumigados con glifosato. Así, la novela produce un mundo construido desde la palabra y la perspectiva de las mujeres, que deja sin voz y sin decisión a los hombres (como en los cuentos de *Pájaros en la boca*). Se presenta un mundo construido desde la intimidad del estupor y la impotencia; un mundo que rompe no solo con el orden establecido, incluso con las leyes de la naturaleza, sino también con la estructura de la novela y con la imagen bucólica, idealizada, del campo.

El miedo a la pérdida del hijo es la clave de la “distancia de rescate”. Amanda, interrogada por David, el hijo de Carla, “transformado” por el veneno, explica que esta distancia es algo heredado de su madre: “‘Te quiero cerca’, me decía. ‘Mantengamos la distancia de rescate’... ‘Tarde o temprano algo malo va a suceder’ decía mi madre, ‘y cuando pase quiero tenerte cerca’” (Schweblin, 2015, p. 44). La “distancia de rescate” se mide a través de un hilo invisible entre la madre y el hijo, que permite calcular qué tan lejos o qué tan cerca se encuentra aquella para poder actuar frente al peligro. Cuando este acecha, el hilo se tensa y surge el miedo a que se rompa y a no poder actuar. Así, cuando Amanda siente que algo anda mal con Carla y su hijo, cuando siente que su hija, Nina, no está segura en la

casa de campo, lejos de la ciudad, decide irse, salir corriendo. En esos momentos afirma:

[...] la distancia de rescate está ahora tan tensa que no creo que pueda separarme más de unos pocos metros de mi hija. La casa, los alrededores, todo el pueblo me parece un sitio inseguro y no hay ninguna razón para correr riesgos. (Schweblin, 2015, p. 53)

El miedo, el estupor, la angustia recorren la historia desde la primera página de la novela: hay una conversación que, más adelante, sabremos se desarrolla entre Amanda y David:

Son como gusanos.

¿Qué tipo de gusanos?

Como gusanos en todas partes.

El chico es el que habla, me dice las palabras al oído. Yo soy la que pregunta. ¿Gusanos en el cuerpo?

Sí, en el cuerpo.

¿Gusanos de tierra?

No, otro tipo de gusanos.

Está oscuro y no puedo ver. Las sábanas son ásperas, se pliegan debajo de mi cuerpo. No me puedo mover, digo. (Schweblin, 2015, p.11)

A las preguntas de Amanda le suceden las de David y, a partir de esta conversación (que no está marcada por los tradicionales guiones indicadores de las entradas de los personajes) discurren los hechos que envuelven a Carla y a su hijo David, así como a Amanda y a su hija, Nina. En ese espacio de alucinación y delirio, de preguntas y respuestas en busca de “lo importante”, Carla y Amanda, en momentos distintos, pero en

circunstancias semejantes, intentan conjurar la muerte, intentan arrancarle de sus manos al hijo, luchan por estar ahí, en el momento y el lugar propicios, para defenderlos, para protegerlos. Esa es su angustia, su miedo, su terror. Pero no lo logran, ambas mujeres fracasan: David sobrevive con un alma que no es la suya y Nina muere. Ninguna de las dos mujeres es capaz de conseguir lo que “una madre” puede hacer: cuidar de su hijo, alejarlo de lo que podría dañarlo, verlo crecer “sano y fuerte” y hacerlo “una persona de bien”.

Lo que Samanta Schweblin relata en la novela, desde la percepción de Carla y Amanda, es la pérdida del hijo, sentir cómo se va tensando ese hilo invisible que lo ata a la madre, cómo ya no hay control de la “distancia de rescate”, sentir que la posibilidad de protegerlo, de salvarlo se hace más lejana en tanto la tensión es mayor y comienza a doler en las entrañas. Así, mayor se hace el miedo y más inexplicable, amenazante y oscura se hace la realidad. Cuando Carla le cuenta a Amanda sobre el momento en que reconoce que su hijo se ha intoxicado, dice:

Lo que sea que hubiera tomado el caballo lo había tomado también mi David, y si el caballo se estaba muriendo no había chances para él. Lo supe con toda claridad, porque yo ya había escuchado y visto demasiadas cosas en este pueblo: tenía pocas horas, minutos quizá, para encontrar una solución que no fuera esperar media hora a un médico rural que ni siquiera llegaría a tiempo a la guardia. Necesitaba a alguien que le salvara la vida a mi hijo, al costo que fuera. (Schweblin, 2015, p.21)

Por su parte, Amanda, enferma, al tiempo que padece algo que no sabe qué es y se ve obligada a dejar sola a su hija mientras busca ser atendida, expresa:

[...] Tengo tanta bronca y tanta sed y tanta angustia y Nina no deja de llamarme, y yo no puedo mirarla, ya no hay prácticamente nada que

pueda ver. Hay blanco hacia todos lados y ahora soy yo la que llama a Nina. Tanteo el coche e intento volver a entrar.

—Nina. Nina— digo.

Todo está tan blanco. Las manos de Nina me tocan la cara y yo las aparto con brusquedad.

—Nina —digo—. Tocá el timbre de una casa. Tocá el timbre y decí que llamen a papá.

Nina, digo una y otra vez, muchas veces. ¿Pero dónde está Nina ahora, David? ¿Cómo pude seguir sin Nina, todo este tiempo? David, ¿dónde está? (Schweblin, 2015, p. 109)

Ese fracaso se constituye, en el fondo, en la manifestación de la lucha entre el deber ser y el poder ser: a estas mujeres la sociedad y sus familias, (incluso ellas mismas), les imponen el deber de ser unas buenas madres, de ahí la necesidad de mantener la distancia de rescate (heredada por Amanda de su madre), pero no lo logran, no lo son. Entonces ¿es necesario reconstruir, replantear, la idea de madre que nuestras sociedades han heredado? La respuesta a esta pregunta la propone Samanta Schweblin en su novela, en sus cuentos: al significado de la palabra madre (y con este al de maternidad) hay que suprimirle los semas sacrificio, entrega, negación de sí misma, realización plena de la mujer, resignación y habría que incluirle miedo, frustración, dolor, posibilidad, opción y decisión.

De esta manera, Schweblin utiliza a Nina y Amanda como recursos para deconstruir el imaginario existente en nuestras sociedades, marcadamente patriarcales, sobre la maternidad, uno de los temas más discutidos por los diversos feminismos, en tanto estas mujeres están muy lejos de la plena realización, de la felicidad y muy cerca del miedo, la frustración y la impotencia.

Así, Schweblin elabora y posee el discurso desde las palabras dolorosas y desgarradoras de Carla y Amanda; desde sus conciencias frenéticas y angustiadas, accedemos al mundo de la maternidad, que han ordenado en tanto “reúnen todo el lenguaje”. Pero, ¿qué idea de maternidad?: una que rompe con lo dulce y lo tierno de los estereotipos e imaginarios contruidos, los cuales han alimentado las ideas de muchas mujeres —y, por supuesto, también de muchos hombres—. Finalmente, rompe con un aspecto importante de la construcción de lo femenino y la feminidad: ser madre no es fácil, es doloroso, es angustiante y atemorizante (como se vio en el cuento “Conservas”). Ser madre es una lucha por mantener la distancia de rescate, por ser capaz de percibir el riesgo, el peligro antes de que se haga inminente, se haga presente.

Como lo afirma Ana Gallego:

[...] el significante unívoco mujer/madre se auto(de)construye en la segunda década del siglo XXI con una narrativa propia que revela más sombras que luces, en el intento de dinamitar el mito y estereotipo —patriarcal— de la experiencia maternal, teñida antaño de un idealismo casi místico. (2020, p. 83)

En esta narrativa se inscribe Schweblin, al poner el foco en el dolor, la angustia, el miedo que acompaña la maternidad, ocultos tras la idea de realización, alegría y satisfacción impuesta por el discurso hegemónico patriarcal; el cual se soporta, entre otros, por la idea cristiana de identidad entre las mujeres con la virgen María.

Pero otros significados orbitan alrededor de la idea de la experiencia de la maternidad: esta limita, restringe los espacios, el tiempo; también impone unas tareas, un ritmo distinto y una nueva manera de ver la vida. Esta parece ser la razón del temor que siente la protagonista de “Conservas”, y lo que impulsa a Carla a abandonar, a escapar, a dejar a su suerte la casa,

la familia, el esposo, el hijo, a reconocerse incapaz de seguir luchando por lo que sentía era seguro y era, también, su vida. Pero, ¿realmente era su vida? o ¿era “el deber ser” asumido como lo que correspondía según las prácticas institucionalizadas por la sociedad patriarcal? Carla, al final de la novela se muestra como lo que esa misma sociedad llamaría una “mala mujer”, una “mala madre” que no se amolda y rompe las ideas impuestas sobre la mujer y la madre, para huir en busca de sí misma.

Desde esta perspectiva, podría afirmarse que la maternidad, una de las vivencias más idealizadas por nuestra sociedad y uno de los asuntos más discutidos por algunas de las corrientes feministas, se desenmascara en la novela y en la narrativa de Schweblin y se pone en evidencia, desde la perspectiva femenina, lo que podría considerarse su lado oculto, oscuro, pero tan real y tan humano como el miedo.

Unas palabras finales

Siguiendo a Borràs Castanyer (2000), es posible afirmar que, como otras representaciones artísticas, la literatura ha contribuido a la percepción que se ha tenido a lo largo de la historia de los hombres y de las mujeres.

También ha contribuido a consolidar e imponer unas figuras modeladas por la sociedad a través de diversas prácticas e instrumentos, entre los cuales se halla el lenguaje. Lenguaje con el cual no solo nos nombramos y nombramos el mundo, también se materializa la literatura.

Esa es la tarea del escritor: encerrar, crear todo un mundo “en el frágil espesor de la palabra” y, al hacerlo, tiene el poder de revisarlo, reconstruirlo, replantearlo. Una oportunidad que ha sido aprovechada de manera admirable por las escritoras de hoy. El mundo y todo lo que lo habita, los hombres, las mujeres, sus posiciones, sus relaciones, sus encuentros y desencuentros, puede mirarse, construirse y plantearse desde

la mirada, la voz y la percepción femenina. Las escritoras, entre ellas, por supuesto, Samanta Schweblin, ostentan la palabra y, al hacerlo, tienen todas las posibilidades de ordenar el mundo. Es así como, desde su literatura, se unen a las mujeres que hoy abogan por sus derechos al seguir los pasos y recoger los logros de las luchas feministas iniciadas en el siglo pasado.

Finalmente, podemos afirmar que Samanta Schweblin, a través de sus obras *Pájaros en la boca* y la novela *Distancia de rescate*, revisa y replantea las construcciones imperantes sobre la institución del matrimonio (la cual ha sido construida y soportada en los roles asignados a la mujer como esposa y madre) y la familia, así como de la propia identidad de la mujer. De este modo, nos ofrece en clave femenina (feminista) su particular y nada edulcorado universo de lo femenino y lo familiar. Un universo poblado por mujeres cuya mirada y cuya voz nos permiten reconocer su particular y valiosa manera de percibir el mundo.

Referencias

- Arriaga Flórez, M. (2003). *Literatura escrita por mujeres literatura femenina y literatura feminista en Italia*. Escritoras y escritura.
www.esritorasyescrituras.com/cv/litmujer.pdf
- Benavides, S. (20 de mayo de 2018). *Samanta Schweblin: “Me pienso como una escritora argentina escribiendo desde afuera”*. Infobae.
<https://www.infobae.com/cultura/2018/05/20/samanta-schweblin-me-pienso-como-una-escritora-argentina-escribiendo-desde-afuera/>
- Borràs Castanyer, L. (2000). Introducción a la crítica literaria feminista. En M. Segarra y A. Carabí (Coord.), *Feminismo y crítica literaria* (pp. 13-30). Icaria.
- Cruz Parceró, J. A. y Vázquez, R. (Coord.). (2012). *Género, cultura y sociedad*. Editorial Fontamara.

- Ducraroff, E. (2018, marzo). *La cicatriz de lo que no se pronuncia. (Apuntes sobre Distancia de rescate, de Samanta Schweblin)*. XXX Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
http://ilh.institutos.filo.uba.ar/sites/ilh.institutos.filo.uba.ar/files/Ducraroff%2C%20Elsa_2.pdf
- Fariña Busto, M. J. y Suárez Briones, B. La crítica literaria feminista, una apuesta por la modernidad. En J. Á. Fernández Roca, C. J. Gómez Blanco y J. M. Paz Gago (Coords.), *Semiótica y modernidad: actas del V Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica* (pp. 321-332).
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=940536>
- Federici, S. (2018, 04 de abril). Marxismo y feminismo: historia y conceptos. Introducción del libro ‘El patriarcado del salario’, donde se recoge la discusión entre estas dos vertientes políticas. *Ctxt*.
<https://ctxt.es/es/20180404/Firmas/18800/Silvia-Federici-Lectura-el-patriarcado-del-salario-feminismo-marxismo-introduccion-libro.htm>
- Gallego Cuiñas, A. (2020). Feminismo y literatura (argentina) mundial: Selva Almada, Mariana Enríquez y Samanta Schweblin. En G. Guerrero, J. Joaquín Locane, B. Loy y G. Müller (Coords.), *Literatura latinoamericana mundial: dispositivos y disidencias* (pp. 71-96).
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7537327>
- Garrido-Vargas, G. I. (2015). La lucha de poder en la escritura femenina: interpretación hermenéutica en el cuento “El general” de Berenice Romano Hurtado. *Contribuciones desde Coatepec*, 28, 17-39.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281/28139198002>
- Granta. (2010). *Los mejores narradores jóvenes en español*. Duomo.
- Moraña, M. y Olivera-Williams, M. R. (Eds.) (2005). *El salto de Minerva. Intelectuales, género y Estado en América Latina*. Iberoamericana.
- Potok, M. (2009). El texto femenino: el discurso literario como expresión de la diferencia. *Itinerarios: revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 10, 205-219. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5811409>

- Richard, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista iberoamericana*, 176-177, 733-744. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=767545>
- Salles, Arleen. (2012). El feminismo, el liberalismo y la bioética. En J. A. Cruz Parceroy R. Vásquez (Coords.), *Género, cultura y sociedad*. Editorial Fontamara.
- Schweblin, S. (2012). *Pájaros en la boca*. Random House.
- Schweblin, S. (2015). *Distancia de rescate*. Random House.
- Smith, S. (2013). Marxismo, feminismo y liberación de la mujer. *Pasos*, 158, 42-55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4652251>
- Vogel, L. (2013). *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*. Haymarket Books.

La virgen de los sicarios: conciencia colectiva y sujeto no consciente

[Artículos]

Vladimir Sánchez Riaño*

Lucero Tonkinson **

Fecha de entrega: 21 de julio de 2020

Fecha de evaluación: 15 de noviembre de 2020

Fecha de aprobación: 15 de diciembre de 2020

Citar como:

Sánchez Riaño, V. y Tonkinson, L. (2021). La virgen de los sicarios: conciencia colectiva y sujeto no consciente. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.6603>



Resumen

Desde una perspectiva sociocrítica, este artículo aborda la relación entre literatura, historia y sociedad con el interés de realizar un acercamiento al fenómeno del sicariato en Colombia a partir de la novela *La virgen de los sicarios* de Fernando Vallejo. Para ello, se realizan tres grandes acápites. Primero, una perspectiva general del fenómeno conocido como “La violencia” en Colombia; segundo, una explicación breve del concepto

* Profesor asociado II de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: vladimir.sanchez@utadeo.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3166-9922>

** Magister en Lengua y Cultura Española por la Universidad Pontificia de Salamanca, Chicago Public Schools Teacher. Correo electrónico: ltonkinson@cps.edu

de sociocrítica como método de estudio; y, tercero, un análisis de la novela.

Palabras clave: sociocrítica, literatura, sicariato, violencia en Colombia, *La virgen de los sicarios*.

***Our Lady of the Assassins*: collective consciousness and non-conscious individual**

Abstract

This article addresses, from a socio-critical perspective, the relationship between literature, history and society in order to approach the phenomenon of murder-for-hire in Colombia from the novel *Our Lady of the Assassins* by Fernando Vallejo. To this end, three main sections are presented. First, an overview of the phenomenon known as “the violence” in Colombia; second, a brief explanation of the concept of sociocriticism as a study method; and third, an analysis of the novel.

Keywords: sociocriticism, literature, murder-for-hire, violence in Colombia, *Our Lady of the Assassins*

Introducción

El interés de este artículo es mostrar que la literatura puede entenderse como un producto cultural en la que conviven el placer estético de la obra de arte y el *ethos* de una sociedad. En efecto, la narrativa puede asumirse como una expresión en la que se encuentra la sustancia de los procesos históricos de las sociedades en términos de horizontes de comprensión del mundo, formas de relación social, política, económica, simbólica y estética, los cuales justifican un estudio de la narrativa y de su relación con las diversas dimensiones socioculturales de los pueblos. Al respecto, la novelista y crítica literaria colombiana Laura Restrepo sostiene que las obras literarias contienen diversos niveles de realidad en los que conviven

los intereses testimonial y literario (1985, p. 127). La novela, además de ser una obra narrativa, también es un lienzo en el cual ha sido plasmada una visión de mundo particular, de la cual ni su autor, ni la obra misma se pueden “escapar”.

Hablar de violencia en Colombia es reflexionar sobre un fenómeno sociológico de carácter ontológico que ha encontrado en la literatura un espacio para contarse. Es un hecho que se encuentra enraizado en el ser colombiano de los últimos decenios. Sus orígenes, sus causas y su desarrollo hacen que tenga características únicas en la sociogeografía latinoamericana y que, en efecto, ocupe un espacio privilegiado en las letras de los últimos setenta años. El término *violencia*, en Colombia, tiene una connotación vital, pues se origina por un proceso social de desenraizamiento del campesino a causa de las rencillas bipartidistas, las cuales posibilitaron el surgimiento de guerrilleros liberales, bandoleros, organizaciones guerrilleras con aparataje sociopolítico y logístico propio y grupos paramilitares. Por ello, “La violencia en Colombia”, más que una expresión, es una categoría que comúnmente se usa para referirse a un sustantivo propio acotado a la lucha bipartidista (liberales y conservadores), que se fraguó entre 1948 y 1965. Posteriormente, con el surgimiento de la guerra de guerrillas de corte marxista, castrista, nacionalista o maoísta (dependiendo del grupo guerrillero), se empieza a hablar no de “La violencia”, sino del conflicto interno. Este último abarca históricamente los acontecimientos acaecidos desde 1965 hasta la época actual e incluye el conflicto armado con la guerrilla, el surgimiento de los carteles del narcotráfico, el fenómeno del sicariato, la violencia paramilitar y las bandas criminales emergentes.

La literatura, entendida como memoria colectiva y como archivo histórico social, es el marco que permite realizar un acercamiento a la novela *La virgen de los sicarios* al tomar como punto de referencia la visión

sociocrítica de Lucien Goldmann presentada por Altamirano y Sarlo (1980) y Edmund Cros (2010). A partir de esta, se intentará esbozar algunas hipótesis de trabajo en torno a la visión de mundo y la ideología que se encuentran en la obra, y que pueden convertirse en un primer intento de comprender su valor social. A la luz de Altamirano junto a Sarlo (1980), y Cros (2010) han planteado como posibilidades de análisis las categorías conceptuales de visión de mundo, ideología, sujeto individual y sujeto transindividual. En cuanto a esta última, en su acepción más simple y general, puede definirse como aquello que “hace que los individuos existan juntos”, lo que los “hace coincidir”, lo que los “hace comunicar [...] a través de las significaciones” (Simondon, 2009). Así mismo, como lo apunta Heredia (2015), la categoría de lo transindividual permite conectar sistemáticamente “la individuación interior (psíquica) y la individuación exterior (colectiva)” (p. 456).

Aunque el periodo histórico concreto en el que se desenvuelve la historia de *La virgen de los sicarios* es el final de la década de 1980 y principios de 1990, este artículo presenta una visión panorámica sobre las causas de la violencia en Colombia como antecedente y escenario en el cual surge el narcotráfico y, con él, el sicariato. Así mismo, ofrece una visión general sobre el problema del sicariato en Colombia. Posteriormente, presenta una exposición sucinta del método sociocrítico como herramienta de análisis. Y, por último, hace un análisis de la novela en sí misma.

Causas de la violencia en Colombia

A finales del siglo XX, Colombia había pasado de ser una sociedad agraria a una sociedad urbana, los índices de la década de 1940 muestran un 70 % de la población rural por un 30 % de población urbana, mientras que los indicadores de finales de siglo mostraban un porcentaje inversamente proporcional. Esto hoy se ha visto en aumento por los más de seis millones

de campesinos desplazados desde el año 2002; solo entre 2002 y 2010 se dice fueron desplazados más de cuatro millones de campesinos¹. Las causas de esta situación, según los autores de este artículo, son de carácter político, económico y social, y van desde las guerras civiles de finales del siglo XIX y principios del XX, pasando por el surgimiento de las guerrillas revolucionarias, hasta llegar al narcotráfico y el paramilitarismo.

Causas políticas

Las causas políticas se pueden rastrear desde el origen mismo de la República, en el conflicto entre Santander y Bolívar, originado por el pensamiento utilitaristas de Jeremías Bentham, y también en las concepciones federalistas y centralista, que adquirirían mayor relevancia en la segunda década del siglo XIX con el conflicto entre románticos y tradicionalistas, escenario propio en el que se consolidan los dos partidos tradicionales: liberal y conservador (Tirado, 1996). Sin embargo, se analizará el problema solo desde la década de 1930 del siglo XX, al tener en cuenta el marco temporal que la mayoría de los autores le dan al fenómeno de la violencia, comprendido entre 1946 y 1964, el cual Darío Fajardo (1985) divide en cuatro períodos.

El período conocido como hegemonía conservadora termina en 1930 con el triunfo de Enrique Olaya Herrera y da paso a la República Liberal, que iría hasta 1946. Durante los primeros años de dicho periodo, se gestan a partir del gobierno de Alfonso López Pumarejo algunas políticas de transformación social con la “reforma en la educación, relaciones entre iglesia y Estado, movimientos laboristas, seguridad social y uso de la propiedad de la tierra” (Molina, 1982). Sin embargo, dichas políticas comenzaron a provocar rencillas con los grupos conservadores, por lo que

¹ Ver datos en: Rueda Rincón (2014).

en la década de 1940 se comienza el movimiento reaccionario de represión contra las organizaciones obreras y campesinas. Igualmente, el factor externo que se desarrolló a partir del hundimiento del fascismo y del nazismo y el consecuente surgimiento del socialismo hizo que Colombia entrara en el área de influencia norteamericana y que se implantara con ello la guerra fría en el país, persiguiendo a las organizaciones populares (Fajardo, 1985).

Estas medidas reaccionarias desalentaron a las masas liberales y, como consecuencia, el partido conservador recuperó el poder en 1946 bajo la figura de Mariano Ospina Pérez (1946-1950). Es en este período donde se agudiza la violencia, ya que los grandes terratenientes sobre todo en el Valle del Cauca, apoyados indirectamente por el Gobierno, crean los ejércitos conservadores paramilitares conocidos como “los pájaros” (Guzmán *et al.*, 2019)². En este contexto, el partido comunista organiza las autodefensas campesinas como mecanismo contestatario a las políticas reaccionarias del Gobierno y al avance y accionar sangriento de “los pájaros” contra los campesinos. Son memorables las autodefensas campesinas del Tequendama y en especial de Viotá (regiones del departamento de Cundinamarca), que resistieron con armas hechizas y palos a los ataques de los ejércitos paramilitares oficiales. Estos procesos llevados a cabo durante la presidencia de Mariano Ospina Pérez empiezan a mostrar el camino para el conflicto entre izquierda y derecha, unido al desdén causado por el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán el 9 de abril de 1948 en Bogotá y cuyo magnicidio dio origen al Bogotazo³.

En un ambiente de estabilización conservadora, de persecución por parte de la policía oficial y de resistencia civil por parte de los liberales surgen

² Ver capítulo cinco “Los grupos en conflicto”.

³ Ver la novela *Estaba la pájara pinta sentada en su verde limón*, de Alba Lucía Ángel.

las guerrillas liberales en los departamentos de Tolima, Boyacá, Antioquia y en los Llanos orientales. Estas guerrillas posteriormente darían origen al fenómeno del “bandolerismo”, que asoló los campos colombianos y dejó tras de sí una estela de muerte y sangre sin control⁴. Ahora bien, con la llegada del presidente conservador Laureano Gómez (1950), se fortalece la política reaccionaria del conservatismo a través del apoyo velado a la “pajarería” en el Valle del Cauca y del fortalecimiento de un ejército de policías denominado “chulavita”.

En este contexto de desestabilización, ocurre en 1953 un golpe militar que llevaría al teniente coronel Gustavo Rojas Pinilla al poder y a plantear como tarea fundamental el llamado a la conciliación para neutralizar el problema de la pérdida de control de los dirigentes liberales en las guerrillas de resistencia. Sin embargo, al lado de esta política, se desplegó otra de corte anticomunista que ejercía acciones contra grupos de resistencia en zonas rurales de los departamentos de Tolima y Cundinamarca (Villarica y Sumapaz). Esto previno a los sectores de orientación comunista, quienes se negaron a entregar las armas, lo que desató entonces la persecución y muerte de los principales dirigentes populares. Esta coyuntura fue utilizada por la dirección bipartidista (liberales y conservadores), quienes hicieron que las masas actuaran en contra de la dictadura, y determinaron así su fin. Ante la ambigua política del dictador Gustavo Rojas, que por un lado desplegaba cursos de acción de carácter populista y, por otro lado, desarrollaba acciones anticomunistas, la burguesía colombiana, unida en el bipartidismo, se decidió a recuperar el poder y obligó al general a salir del país. Se crea así un pacto entre liberales y conservadores llamado Frente Nacional, bajo la

⁴ Ver la novela *Manuel Pacho*, de Eduardo Caballero Calderón.

excusa de pacificar el territorio colombiano y cuyo primer mandatario fue Alberto Lleras Camargo.

La acción más reaccionaria del Frente Nacional contra las masas populares se dio durante la presidencia de Guillermo León Valencia, quien implementó el plan LASO (Latin American Security Operation). Una operación de ascendencia norteamericana que no fue otra cosa que la conformación de grupos para ocupar las llamadas repúblicas independientes. Esta actuó directamente el 27 de mayo de 1964, cuando se inició el ataque contra Marquetalia en donde se encontraba un grupo de campesinos que resistían los embates del Gobierno, dicho grupo era liberado por Manuel Marulanda Vélez, más conocido como “Tiro Fijo”, fundador y líder de las extintas FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) (Alape, 1994). En ese mismo año se crearían el Ejército de Liberación Nacional (López, 1989) y el Ejército Popular de Liberación.

Este recorrido histórico permite ver que lo político se consolidó como una de las causas más relevantes de la violencia en Colombia. Lo que ocurre posteriormente, se encuentra en la novela que es objeto de análisis en este artículo y que tendrá un poco más de desarrollo en el acápite correspondiente. Baste decir, por lo pronto, que este fenómeno enrarecido y de conflicto interno fue el escenario perfecto para que en las décadas de 1970, 1980 y 1990 surgiera y se desarrollará el flagelo del narcotráfico en Colombia. El cual es el origen y patrocinador del sicariato, fenómeno de interés en este trabajo⁵.

Causas económicas

Autores como E. J. Hobsbaw (1983) no le dan relevancia estructural al factor económico como causa de la violencia en Colombia; sin embargo,

⁵ Al respecto ver Duzán (1992).

hay que considerar el problema de la tierra como una causa fundamental en el fenómeno de la violencia. El legado del proceso de conquista y colonización de América y su impacto en la apropiación y manejo de la tierra por parte de la corona española generó una especie de modelo feudal en el nuevo continente, el cual tendría un impacto significativo en la sociedad y en la economía colombiana. Este modelo llega hasta el siglo XXI en forma de terratenientes y gamonales (Sánchez y Meertens, 1983) con un uso y tenencia de grandes extensiones territoriales para la ganadería extensiva (Fajardo, 1985).

Otro factor económico a resaltar lo constituye la presencia de empresas foráneas como la United Fruit Company, causante de la masacre de las bananeras, nefasto episodio de exterminio narrado por Gabriel García Márquez en *Cien años de Soledad* (2018). Si bien es cierto que el problema político se puede rastrear como la causa formal más relevante para la violencia, también es cierto que el trasfondo que movió las luchas bipartidistas fue en gran medida la tenencia y apropiación por vías “legales” de la tierra, por parte de los terratenientes. Una visión clara de este fenómeno, visto desde la literatura, la ofrece la novela *Siervo sin tierra* de Eduardo caballero calderón (2003).

Terminada la década de 1970, la guerra de guerrillas se encontraba en pleno auge con la existencia de al menos cuatro grandes grupos armados: las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) de corte marxista, el M-19 (Movimiento 19 de abril) de corte nacionalista, el ELN (Ejército de Liberación Nacional) de corte castrista y el EPL (Ejército Popular de Liberación) de corte maoísta. Por esta época el mundo atravesaba el conflicto de la guerra fría, acaba de terminarse la guerra de Vietnam (1975) y surgía una generación de jóvenes que gritaban en contra de la guerra. Los jóvenes en Europa, especialmente en Francia, dejan oír sus voces (Mayo del 68) y en Estados Unidos de América la cultura *hippie*

emerge con fuerza tras Woodstock en 1969. Estos jóvenes además de sus ideales políticos y ecologistas se caracterizan por el uso de sustancias psicotrópicas, en especial la marihuana y las drogas sintetizadas como el LSD y los opiáceos.

En este contexto, Colombia se convierte en el segundo productor de marihuana del mundo y en el primero en cuanto a su calidad. haya mayor demanda aparece la oferta, y hace que el país se convierta en uno de los más grandes productores en el mundo. A este fenómeno se lo conoce como la bonanza marimbera, la cual generará los grandes carteles de la droga en Colombia, del cual saldrá el cartel más grande dirigido por pablo Escobar y conocido como Cartel de Medellín. Este generó más violencia y, en concreto, el fenómeno del sicariato. En resumen, “el problema del narcotráfico es el problema de la violencia” (Camacho, 1985, p. 438).

El sicariato en Colombia

Para la década de 1980, se da una especie de sofisticación del sicariato, según Juan Miguel Álvarez (2013) los adolescentes de Medellín eran iniciados en el oficio matando indigentes; así, los jóvenes marginados de doce o trece años eran entrenados, armados y reclutados por los carteles para que fueran sus asesinos a sueldo (Álvarez, 2013). En la época del narcotráfico en Medellín, era usual ver a adolescentes en automóviles y motocicletas con sofisticadas armas para matar por encargo y sin miramientos o remordimientos morales. En efecto, como se verá en el análisis de la novela, estos niños entendían el sicariato como un trabajo más y por ello incluso rezaban rosarios a La Virgen para que les fuera bien en el trabajo del día. Dice Álvarez (2013) que los niños de escasos recursos eran “feroces y arriesgados”, dado que no tenían nada que perder, porque no habían “nacido pa’ semilla” (Salazar 2018). Se contentaban con el hecho de que si morían, entonces sus “patrones” les regalaban a sus

familias casa y dinero para que vivieran diez años sin trabajar (Álvarez, 2013). Los crímenes se hicieron mucho más sofisticados y sanguinarios, pues los “empresarios” de los carteles empezaron a perfeccionar los métodos tanto de contratación como de ejecución de las misiones.

La sociocrítica

Lucien Goldmann

La sociocrítica procura poner de manifiesto las relaciones existentes entre las estructuras de la obra literaria (o cultural) y las de la sociedad en la que está profundamente arraigada. Su método es el estructuralismo genético, según el cual los actos individuales o colectivos del hombre tienden hacia la totalidad, es decir, constituyen unas respuestas globales y más o menos coherentes a situaciones dadas. En primer lugar, se parte del conjunto de escritos (obra de un autor) que permiten captar la coherencia del conjunto de la obra; en segundo lugar, y como corolario, se debe aprehender la estructura significativa inscrita en los textos. Dicha estructura que “subyace y le da sentido a la obra no se explica poniéndola en relación con la personalidad del autor ni con la totalidad social” (Altamirano, 1980 p. 151.), sino que se debe acoplar la organización significativa de la obra en el marco de unidades sociales, grupos y clases de la sociedad dada.

La sociocrítica es un método de los llamados “trascendentes”: aquellos críticos que analizan las obras en virtud de una clave interpretativa que está más allá de la configuración lingüística del texto; es decir, la configuración de una disciplina hermenéutica que está determinada por las vicisitudes del lenguaje y que, por lo general, conduce a conclusiones diferentes en lo que se refiere al significado de los textos. La sociocrítica trata de establecer conclusiones que parten de la consideración de la literatura como una realidad con una tarea social. La sociocrítica apela a

las circunstancias de la sociedad para relacionar las obras literarias y sus creadores, con los hombres como exponentes de la sociedad y el momento histórico en el que nacen. La sociología de la literatura requiere un estudio de las relaciones entre el texto y el contexto que plantee en el plano metodológico, el problema de la tensión entre el análisis interno (la estructura de la obra) y el análisis externo (función social). El superar esta división se ha centrado en las mediaciones entre la obra y sus condiciones de producción (Sapiro, 2016, p. 20). A través del concepto de visión de mundo, Goldmann propone relacionar la estructura de la coherencia de un grupo o de una clase con la estructura significativa de la obra (Altamirano, 1980, p. 151).

Edmond Cros

En su ensayo “Sociología de la literatura”, Cros (2010) hace un recorrido teórico por las sociologías empíricas, experimentales y el análisis de los contenidos para llegar al concepto de sociocrítica. Para esto, empieza su reflexión en torno al análisis propuesto por Escarpit para estudiar a fondo la composición del público que acoge la obra. Además, plantea que esta sociología ha sido retomada por “el círculo de Praga y más concretamente por Mukarovsky quien distingue en el fenómeno sociológico constituido por el texto literario, la obra material, por una parte y, por otra, su interpretación por una conciencia colectiva” (Cros, 1994, p. 191-192). Cros (2010) considera que los análisis propios de las sociologías experimentales, empíricas y el análisis de los contenidos se alejan del objeto mismo de estudio, ya que se interesan por el aspecto sociológico del fenómeno literario y no por la literatura en cuanto tal, pues estas sociologías no consideran la especificidad del texto de ficción. En relación con la sociología de los géneros literarios, Cros (2010) sostiene que no se pueden omitir los primeros análisis de Lukács en la medida en que ellos

han alimentado la reflexión de Goldmann. Cros (2010) considera que el lenguaje literario no solo es ficticio, sino específico y, más que ello, que la especificidad del lenguaje está vinculada con un aparato ideológico del Estado dominante. Así mismo, plantea que estos elementos participan en la institución de una matriz discursiva que, en un primer nivel, conforma a la escritura a modo de una marca genérica de la que la palabra no tiene la posibilidad de sustraerse; y, por último, que la escritura abre en la textualidad estratificaciones semióticas diversificadas, las cuales si no están mediadas por sentidos predeterminados le proporcionan su libertad.

A través de lo anterior, Cros (2010) llega al punto central de su análisis al plantear que la sociocrítica, como heredera del estructuralismo genético, se distingue de la sociología de la literatura porque: 1) se limita al análisis del texto literario y su interés está en el adentro del texto; 2) considera que por la escritura la realidad referencial sufre un proceso de transformación semántica; 3) al hacer suyas las nociones de texto y de escritura puede plantear el problema de la mediación y del proceso de producción ideológico de sentido; 4) se ha dedicado al estudio de los microespacios polifónicos y conflictivos que se descubren en la materia pretextual y textual, así como a las modalidades de inscripción de lo social en el texto. Para Cros (2010), desde lo pretextual se analiza en qué se convierten los fenómenos discursivos por medio de la escritura, se constata que, dentro de un mismo texto, los sintagmas estereotipados son deconstruidos según las regularidades significativas, es decir, mediante un mismo juego de interferencias discursivas que, por lo mismo, puede verse como uno de los elementos activos de la producción de sentido. Las reglas que presiden el funcionamiento de estas interferencias discursivas pueden considerarse indicios de estructuras profundas que operan en el marco de la genética textual.

Así pues, en la teoría de Cros (2010), el texto ficticio se construye en función de un ajuste intrincado de representaciones. Por esto, el texto literario se organiza en torno a un sistema complejo de estructuraciones y al ir de representación en representación, más allá del texto, se tropieza con la ideología materializada, a la que se considera como la puesta en imagen de diferentes campos sociales problemáticos, organizados en discursos icónicos o verbales susceptibles de ser captados tanto desde la óptica semiológica como desde la semántica. En este marco, Cros (2010) introduce el concepto de ideosema como elemento articulador a la vez semiótico (estructura sistemas de signos icónicos, gestuales o verbales) y discursivo (trasladado al texto garantiza una función estructurante de la misma naturaleza) (Cros, 2010, p. 219-220).

Análisis de *La Virgen de los sicarios*

El autor

Fernando Vallejo nació en 1942 en Medellín (Colombia), estudió durante un año Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Colombia, posteriormente se graduó de Licenciado en Biología de la Pontificia Universidad Javeriana. Sus intereses por la música clásica y el cine lo llevaron a Europa, particularmente a Italia, en donde estudio cine. A partir de 1971 se radicó en México, en donde vivió con su pareja David Antón, un escenógrafo mexicano. Tras la muerte de su compañero de vida, en 2018, regreso a Colombia. Durante los últimos cuarenta años ha sido un escritor prolífico de novelas, tales como *Los días azules* (1985), *El fuego secreto* (1987), *Los caminos a Roma* (1988), *Años de indulgencia* (1989), *Entre fantasmas* (1993), *La Virgen de los sicarios* (1998), *El desbarrancadero* (2001), *La rambla paralela* (2002), *Mi hermano el alcalde* (2004), *El don de la vida* (2010), *Casablanca la bella* (2013), *¡Llegaron!* (2015) y

Memorias de un hijueputa (2019), en esta última muestra su visión (que es la de muchos colombianos) sobre la figura del expresidente colombiano Álvaro Uribe Vélez.

Se autoproclama como el último de los gramáticos, sus obras se caracterizan por tener un estilo ácido, mordaz y crítico con la religión católica, la política, las clases dirigentes de la economía y la política, así como con el moralismo. Utiliza un estilo fluido en sus obras, frecuentemente con narradores en primera persona de carácter intradieгético. Su clara y abierta preferencia sexual le permite cierto desparpajo en su narratividad, además de darle un conocimiento desde adentro del mundo de los jóvenes que recrea de forma magistral en su universo narrativo. Actualmente, está radicado en Medellín, su tierra natal, en donde dice ha llegado a morir. Algunos estudiosos de su obra lo han catalogado como un “escritor maldito” (Díaz, 2007).

La obra

La virgen de los sicarios es la historia de la certeza que los colombianos se niegan a aceptar, es la manifestación del *thanatos* o pulsión de muerte como sujeto “no consciente” que no se quiere reconocer, aunque ha sido forjado por el sujeto colectivo y convive en el alma de la nación desde hace más de quinientos años. Es la evidencia de la imposibilidad de construir una conciencia posible que evite el contrasentido de la ley humana, según la cual los jóvenes deben sepultar a los viejos y no estos a los jóvenes.

A partir de un narrador intradieгético, la novela refiere el resquebrajamiento de una sociedad que ha trasmutado sus valores y su pasado, una sociedad que gracias a un proceso histórico dialéctico ha convertido a los niños en sicarios, guerrilleros y ladrones. Lo anterior induce a concluir que la novela es solo la ficcionalización de una

problemática sociológica desprovista de cualquier otro factor determinante; sin embargo, el mismo proceso creador y narrativo de la obra muestra que va más allá de lo sociológico, que lo que atraviesa transversalmente de la problemática social es un estado existencial que aboca a los sicarios y, más que ello, que los ubica en una situación de violencia porque ellos mismos son el resultado de esta.

Sus padres han venido huyendo de sus parcelas y han insertado la cultura campesina en el imaginario de la ciudad. Esa es la combinación perfecta para que estalle la bomba de la inconformidad como consecuencia de una situación que se les sale de las manos. Situación caracterizada por la carencia de todo; en especial las necesidades básicas. Este proceso dio luz una nueva conciencia, una nueva forma de luchar contra la sociedad que los ha marginado y los ha excluido. Las prácticas agrícolas ya no pueden ser un sustento económico, por esto, es necesario adaptarse para conseguir dinero de forma distinta, a través de formas violentas y fraudulentas.

Este descentramiento intempestivo produce niveles de represión que, en muchos casos, son desfogados por vía del alcohol o las drogas. La consecuencia de esto es la fragmentación del núcleo familiar y el debilitamiento de parámetros sociales como la vida, el hogar y la honestidad, a tal punto que el único valor que pervive es el amor maternal. Estos jóvenes, frente a una cultura que les niega absolutamente todo, no encuentren otra forma de realización que el ejercicio del sicariato, sin importar que ello traiga como consecuencia la pérdida de sus vidas: “gentecita humilde que traía del campo sus costumbres, como matarse por chichiguas [...] Y matándose por chichiguas siguieron: después del machete a cuchillo y después del cuchillo a bala y en bala están hoy cuando escribo” (Vallejo, 1998, p 29). La historia transcurre en Medellín dividida en dos mundos, en dos espacios micro semióticos que recortan y categorizan la macrosemiótica, construida por representaciones en el

imaginario social que se convierten en espacios e instrumentos de poder y que constituyen una visión estereotipada de la sociedad en la que se enuncian:

[...] bajo un solo nombre Medellín son dos ciudades: la de abajo, intemporal... y la de arriba... rodeándola. [...] La ciudad de abajo nunca sube... pero lo contrario sí: los de arriba bajan, a vagar, a robar, a atracar, a matar. ... bajan los que quedan vivos, porque a la mayoría... tan cerquita de las nubes y del cielo, antes de que alcancen a bajar en su propio matadero los matan. (Vallejo, 1998, p. 82)

La ciudad de arriba constituye un mundo completamente distinto al mundo de la burocracia, de la Alpujarra, un mundo con un sino trágico, un mundo que ha construido su ser y quehacer a través de una experiencia histórica de olvido, abandono y muerte. Un mundo que ha acomodado para sí el lenguaje, que ha construido su propia micro semiótica desde la cual se trasluce su visión de mundo, sus prácticas sociales y sus modos de adaptación a las microfísicas de poder: “Cuarto de mariposas” significa cuarto de homosexuales (Vallejo, 1998, p. 10); “Chumbimba”, matar (Vallejo, 1998, p. 24); “mano de changón”, escopeta recortada (Vallejo, 1998, p. 25); “parcerito”, amigo a quien se quiere (Vallejo, 1998, p. 39); “tote, fierro”, arma de fuego (Vallejo, 1998, p.55); “Un tombo está enamorado de mí”, un policía que lo persigue y lo quiere matar (Vallejo, 1998, p. 56).

Y llegado aquí si me quito el sombrero ante el expresidente Barco. Tenía razón, todo el problema de Colombia es una cuestión de semántica. Vamos a ver “hijueputa” aquí significa mucho o no significa nada. “¡Qué frío tan hijueputa!” [...] quiere decir ¡qué frío tan intenso! “Es un tipo de una inteligencia la hijueputa” quiere decir muy inteligente. Pero “hijueputas” a secas como nos dijo ese desgraciado, ah, eso ya si es otra cosa. Es el veneno que te escupe la serpiente. (Vallejo, 1998, p. 48-49)

Gracias al narrador, se constatan en la obra estas dos microsemióticas que imponen ciertos instrumentos de poder para cada una de las dos ciudades. En efecto, el narrador hace uso de su condición de gramático cuando cita a Cervantes, Dostoievski, Balzac, etc., pero también utiliza el lenguaje de arriba y, por ello, también hace uso de los instrumentos que le permiten su legitimidad macrosemiótica o primera visión de mundo:

¡Los caballos no tienen porque trabajar, el trabajo lo hizo Dios para el hombre, hijueputa!” Le grité al carretillero [...] Al oírse llamar como dije y al volver la cabeza, le quedo en posición perfecta para Alexis, quien con un tiro en la frente me le remarcó lo dicho y como quien dice le tomó la foto. [...] Y perdón por la palabrita que grite arriba pero es castiza: son los mismos “hideputas” que dijo Don Quijote aunque elevados a la enésima potencia. (Vallejo, 1998, p. 75)

En la obra es claramente identificable la visión de mundo gracias a la oralidad del sujeto colectivo o transindividual, el cual se manifiesta en la micro semiótica utilizada por los sicarios y adaptada por Fernando en sus prácticas discursivas al hacer referencia al lenguaje coloquial, al lenguaje del populacho, a los relatos, adagios, refranes y ritos religiosos: “Muerto el santo se acabó el milagro” (Vallejo, 1998, p. 34), “No señor, o sí Señor, aquí la vida humana no vale nada” (Vallejo, 1998, p. 39), “somos una pesadilla de Dios que es loco” (Vallejo, 1998, p. 40). Hay pues una plurilingüística que presenta diversos matices de voces y niveles semánticos, que encierran prácticas sociales y esquemas de pensamiento que constituyen el imaginario colectivo y que denuncian la existencia de una visión de mundo que demarca y categoriza el imaginario colectivo.

El sujeto transindividual se muestra en el mundo del sicario, en su visión, en sus amores y desamores, en su creencia religiosa, en últimas, en su ideología. Podría pensarse incluso en una aparente antinomia en lo que tiene que ver con la existencia humana, pues el sicario pareciera no valorar

su propia vida y menos la del otro; pero, al mismo tiempo, tiene una incapacidad semántica de conjugar el verbo morir. Su visión pareciera ser, entonces, la de un crítico utilitario que ve al otro como un simple objeto de trabajo y en algunos casos su mirada se torna casi compasiva cuando decide eliminar a ese otro solo para salvarlo de su mísera condición humana:

“Lo que sea. Yo a este mamarracho lo quisiera matar” “Yo te lo mato — me dijo Alexis... —. Déjame que la próxima vez saco el fierro”. El fierro es el revolver. ... Ah, y transcribí mal las amadas palabras de mi niño. No dijo “Yo te lo mato”, dijo “Yo te lo quiebro”. Ellos no conjugan el verbo matar. (Vallejo, 1998, p. 25)

El resultado social del pretérito proceso de la violencia en Colombia se refleja en la visión de mundo del sicario, para quien puede ser más valiosa la vida de un animal que la de un ser humano; y aunque parezca difícil de creer, “el ángel” no puede matar a un perro, aunque si mata a cientos de seres humanos:

—“Hay que matarlo”. “¿Cómo?” “Disparándole”. El perro me miraba. La mirada implorante de esos ojos dulces, inocente, me acompañará mientras viva, hasta el supremo instante en que la muerte, compasiva, decida borrarla. “Yo no soy capaz de matarlo”, me dijo Alexis. “Tienes que ser”, le dije. “Yo no soy”, repitió. Entonces le saque el revólver del cinto, puse el cañón contra el pecho del perro y jalé el gatillo. (Vallejo, 1998, p. 77)

El único valor, lo único realmente importante en la vida del sicario quizá sea la figura de la madre; esto se evidencia en la respuesta que le da Wilmar a Fernando tras la propuesta de alejarse de Medellín:

“Simplemente tenía que ir antes a su barrio a despedirse de su mamá y a

constatar que de veras le hubieran enviado la nevera” (Vallejo, 1998, p. 116).

El imaginario religioso también es una clave hermenéutica para comprender la urdimbre de la visión de mundo que configura ese sujeto transindividual y se manifiesta en la cultura de la muerte:

Entramos en la Iglesia, pasamos ante el señor caído, y seguimos hasta el altar de fondo en la nave de la izquierda, el de María Auxiliadora, la virgencita alegre con el niño... y cosa notable, muchachos con el corte de pelo de los punkeros, rezando, confesándose: los sicarios. (Vallejo, 1998, p. 52)

Los sicarios utilizan tres escapularios como parte de su creencia religiosa y creen encontrar en ellos su salvación, su apoyo y la seguridad de cumplir a cabalidad con su “trabajo”, sin importar que sea el de asesinar al prójimo. Se pone así de manifiesto, un fetichismo del culto tradicional y un sincretismo propio de América latina: “y se quedó desnudo con tres escapularios, [...] y son: para que les den el negocio, para que no les falle la puntería y para que les paguen” (Vallejo, 1998, p. 16).

Las balas rezadas se preparan así: Póngase seis balas en una cacerola previamente calentada hasta el rojo vivo [...] Espolvoréense luego en agua bendita obtenida en la pila de la Iglesia... y mientras tanto va rezando [...] “Por la gracia de [...] (el santo de tu devoción) que estas balas de esta suerte consagradas den en el blanco sin fallar y que no sufra el difunto. Amén”. (Vallejo, 1998, p. 63)

Las prácticas sociales que aparecen en la ficcionalización literaria, insertas en la visión de mundo del sicario de Medellín, muestran cómo el sincretismo religioso, heredado de la imposición del cristianismo en la época de la conquista y la colonia, pervive en la sociedad colombiana. Así, los hijos de la cultura de la montaña, en donde se encuentra arraigada y

enraizada la fe católica, adaptan las creencias tradicionales a sus necesidades personales.

Así, en la visión de mundo del sicario aflora, sin la más mínima intuición de antireligiosidad, una alteración de los valores religiosos tradicionales que se demuestra cuando se asume que las figuras religiosas son perfectamente capaces de ayudar al sicario para realizar correctamente su “trabajo”. Hay una adaptación aparentemente antagónica de valores religiosos con prácticas sociales que riñen con el espíritu del catolicismo.

El *thanatos* se empalma con el *eros* en una dualidad que vista desde el occidente cristiano se evidencia como antinómica (muerte y vida). De modo que la cultura de la muerte como sujeto transindividual (imaginario colectivo) y el sujeto no consciente (la realidad que este sujeto crea y que se niega a aceptar) se hacen presentes como claves de interpretación en el resquebrajamiento social presentado en *La virgen de los sicarios*. Esto permite que los jóvenes encuentren, en el recurso de la violencia heredada y en el narcotráfico un medio para abrirse espacio en una sociedad que les era ajena y que les hizo identificarse con una máxima inquietante: “no nacimos pa’ semilla”.

Conclusiones

De esta forma, se ha intentado mostrar que la sociocrítica, como instancia de análisis literario, permite que la obra no solo sea susceptible de ser estudiada desde la perspectiva sociológica, sino que desde su literariedad y las prácticas discursivas insertas en microsemióticas específicas se puede comprender cómo estas circunscriben semánticamente los espacios sociales y cómo en estos el sujeto individual adapta la visión de mundo del sujeto transindividual, en sus acciones, pensamientos y valores concretos como un proceso de socialización y de supervivencia.

Ese sujeto transindividual se ve reflejado en la literatura colombiana, que encontró una fuente viva y concreta para su desarrollo en los fenómenos sociales relacionados con la violencia, el conflicto interno, los conflictos políticos y los sociales. Así, la violencia y el conflicto interno han sido material y fuente para la literatura que los ha contado y recreado. El sujeto transindividual en *La Virgen de los sicarios* es un *ethos* que se encuentra en las entrañas del ser colombiano de los últimos decenios y que convive en él como lo hace el folclor, la música y el baile. El “carnaval” está en la sangre del ser colombiano, así también el ser “verraco”, valiente, dispuesto a morir si fuese necesario por defender su honor, su orgullo y lo que lleva en la sangre. La violencia (esta vez genéricamente) se encuentra presente en la historia del país, como lo está en los demás países de Latinoamérica, del sur del río Bravo hacia abajo.

Como se ha dicho el término violencia, que generalmente denota una acción que está fuera de su estado natural contra el modo innato de proceder, en Colombia tiene una connotación vital, que implica un proceso social de desgarramiento y desenraizamiento del campesino por las razones antes mencionadas. El fenómeno de la violencia y el del conflicto interno, así concebidos, son procesos *sui géneris* que denotan concretamente unos periodos, unos actores y unos conflictos particulares. *La virgen de los sicarios* permite revisar una parte concreta de estos procesos no desde una perspectiva sociológica o historiográfica, sino desde la particularidad de la literariedad, de la ficcionalización y de sus procesos de verosimilitud que permiten aceptar que los hechos narrados, aunque con nombres y seres del universo ficcional y personal de su autor, relatan historias y procesos sociales de una forma que incluso podría ser más creíble que la que muestra el archivo sociológico, antropológico e histórico de los colombianos. Estos procesos de América llevaron al mundo a admirarse con la literatura del “Boom latinoamericano” y, en especial, con

la obra de Gabriel García Márquez, es esa realidad que sucede a diario en la magia del trópico americano y que los críticos denominaron real maravilloso.

Otro aspecto importante para resaltar de ese sujeto transindividual en *La virgen de los sicarios* es el tema del sincretismo religioso, un fenómeno que se hace latente en la obra de Fernando Vallejo, entendido como una especie de mezcla de creencias y ritos provenientes del cruce de culturas de las que somos el resultado. Ciertamente, corre por las venas de la mayoría de los colombianos (como en la mayoría de los ciudadanos de América) la sangre nativa, la negra y la europea; esto implica que hay también allí un sustrato cultural que se ve reflejado en la sacralidad de nuestros pueblos. El catolicismo popular es heredero de las visiones religiosas del cristianismo, mezcladas con los sustratos del mundo sagrado de los nativos y de los africanos.

En Colombia el sincretismo religioso está muy arraigado en la cultura del pueblo, por esto, muchos católicos del país rinden un culto sagrado a imágenes, les encienden velas, les llevan cuerpos de cera y hacen ritos en conjuros de diversa índole con la firme creencia de que las imágenes les van a hacer un milagro. Además de cargar en sus bolsillos la imagen religiosa cristiana, también pueden llevar un amuleto propio de una cultura animista, que pervive en armonía con el Dios cristiano. Una muestra de ello es el fetichismo y religiosidad popular que se vive cada domingo en una de las basílicas más concurridas de Colombia, la iglesia del barrio 20 de julio en Bogotá. Allí miles de personas provenientes de todas partes del país y del mundo llegan al santuario para realizar diferentes ritos en los cuales se mezcla el sustrato animista de la cultura nativa y africana con el Dios cristiano. En esta iglesia se rinde culto a una advocación de Jesús en su infancia, traída a Colombia por el sacerdote salesiano Juan del Rizo y tomada de el Niño Jesús de Praga, solo que se le

ha cambiado su vestido de príncipe, por una manta rosada. Esta imagen es conocida como el Divino Niño. La mayoría de los feligreses que asisten al santuario realizan novenas, llevan sus imágenes y mezclan su culto con prácticas no católicas. Usualmente los feligreses llevan a su casa la imagen de yeso del Divino Niño, bendecida por un sacerdote para venerarla y establecer procesos transaccionales de favores en cambio de ritos o promesas del feligrés. Este fenómeno se convierte muchas veces en una fe ciega, con particulares formas de apropiación del credo religioso, al adaptarlo a las prácticas cotidianas de los creyentes. Esto es justamente uno de los factores más relevantes del sujeto transindividual, que se ve reflejado en la novela *La virgen de los sicarios* y que caracterizó a este grupo social en la época concreta de la violencia ejercida por el cartel de Medellín.

Referencias

- Alape, A. (1994). *Los sueños y las montañas*. Planeta.
- Álvarez, J. (2013). *Balas por encargo: vida y muerte de los sicarios en Colombia*. Rey Naranjo.
- Altamirano, C., y Sarlo, B. (1980). *Conceptos de sociología literaria*. Centro Editor de América Latina.
- Ángel, A. (2003). *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón*. Universidad de Antioquia.
- Caballero Calderón, E. (1982). *Siervo sin tierra*. Oveja Negra.
- Caballero Calderón, E. (2003). *Manuel Pacho*. Norma.
- Camacho, A. (1991). Cinco tesis sobre narcotráfico y violencia en Colombia. *Revista Foro*, 15, 65-73.
- Cros, E. (2010). Sociología de la literatura. En N. Araujo y T. Delgado (Coords.), *Textos de teorías y crítica literarias: (del formalismo a los estudios postcoloniales)* (pp. 425-440). Anthropos.

- Díaz Ruiz, F. (2007). Fernando Vallejo y la estirpe inagotable del escritor maldito. *Caravelle*, 89, 231-248. https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2007_num_89_1_3169
- Duzán, M. J. (1992). *Crónicas que matan*. Tercer Mundo.
- Fajardo, D. (1985). La violencia 1946-1964: su desarrollo y su impacto. En *Once ensayos sobre la violencia* (pp. 259-296). Cerec.
- Ferreras, J. (1980). *Fundamentos de la sociología de la Literatura*. Cátedra.
- Márquez, G. G. (2018). *Cien años de soledad*. Penguin Random House.
- Guzmán, G., Borda, O. F., y Umaña Luna, E. (2019). *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social* (Vol. 10). Ediciones Tercer Mundo.
- Heredia, J. M. (2015). Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon. *Revista mexicana de sociología*, 77(3), 437-465. <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2015.3.50579>
- Hobsbawm, E. J. (1983). Prólogo. En G. Sánchez y D. Meertens, *Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia*. El Ancora.
- Liévano, I. (1996). *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Presidencia de la República.
- Molina, G. (1982). *Las ideas liberales en Colombia*. Ed. Tercer Mundo.
- Restrepo, L. (1985). Niveles de realidad en la literatura de la violencia colombiana. En *Once ensayos sobre la violencia* (pp. 117-169). Cerec.
- Rueda Rincón, M. J. (2014, 06 de septiembre). *Desplazamiento forzado*. <http://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/CatedraBY/presentaciones/Session-3/Desplazamiento-forzado.pdf>
- Salazar, A. (2018). *No nacimos pa'semilla*. Aguilar.
- Sánchez, G. y Peñaranda, R. (1986). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Cerec.
- Sánchez, G. y Meertens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia*. El Ancora.
- Sapiro, G. (2016). *La sociología de la literatura*. Fondo de Cultura Económica

- Simondon, G. (2009). *La individuación: a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires. La cebra.
- Tirado, A. (1996). Colombia: siglo y medio de bipartidismo. En *Colombia hoy* (pp. 97-189). Presidencia de la República.
- Toro, E. R. (1984). *Camilo, su vida, su proyecto político*. Pregrafic.
- Vallejo, F. (1998) *La virgen de los sicarios*. Editorial Alfaguara.
- Virgil, L. M. (1989). *Camilo camina en Colombia*. Editorial Nuestro Tiempo.

Emociones como juicios de valor en las tramas de los planes de vida de jóvenes universitarios*

[Artículos]

María Elvia Domínguez Blanco **

Fecha de entrega: 26 de agosto de 2020

Fecha de evaluación: 30 de octubre de 2020

Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2020

Citar como:

Domínguez Blanco, M. E. (2021). Emociones como juicios de valor en las tramas de los planes de vida de jóvenes universitarios. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.6099>



Resumen

Esta investigación busca comprender el sustrato emocional en los planes de vida de los jóvenes universitarios, en cuanto a sus juicios de valor sobre una vida digna y buena en situaciones de vulnerabilidad, así como la intencionalidad y los modos de comunicación de estos en la

* Artículo de investigación que presenta resultados originales de la tesis "Emociones morales como tramas narrativas de planes de vida de jóvenes universitarios", dirigida por la profesora Marieta Quintero Mejía (Ph. D.), para obtener el título de doctora en Educación, Colombia. Agradecimientos a las profesoras Liliana Molina y Claudia Patricia Fonnegra, y al profesor Hernán Alonso Jaramillo, de la línea "Emociones, narrativas y política" del doctorado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Además, a Vanessa Zambrano, estudiante auxiliar de la Cátedra "Emociones morales y políticas en la experiencia universitaria (2018-03)", así como a las y los estudiantes que participaron en ella, especialmente a quienes aportaron sus planes de vida para este estudio.

** Docente del Departamento de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia.

experiencia universitaria. A partir de la propuesta investigativa hermenéutica narrativa de Quintero-Mejía (2019), se interpretaron las emociones morales presentes en las tramas de planes de vida de los estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia. El autoexamen reveló los conflictos emocionales sobre las situaciones vulnerables que escaparon al control, y los juicios reconstructivos mostraron cómo el miedo, la culpa, la vergüenza o la humillación afectaron el equilibrio emocional. Además, cada estudiante mostró, los juicios compromisorios para el bien propio (florecimiento personal) y creencias hacia el bien común (justicia).

Palabras clave: emociones, estudiantes universitarios, juicios de valor, tramas narrativas, planes de vida.

Emotions as value judgments in the plots of young university students' life plans.

Abstract

This research seeks to understand the emotional substrate in the life plans of young university students, in terms of their value judgments about a dignified and good life in situations of vulnerability, as well as the intentionality and forms of communication of these in the university experience. Based on the narrative hermeneutic research proposal by Quintero-Mejía (2019), the moral emotions in the life plans plots of students from the Universidad Nacional de Colombia were interpreted. Self-examination revealed emotional conflicts about vulnerable situations that were beyond control, and reconstructive judgments showed how fear, guilt, shame or humiliation affected emotional balance. In addition, each student showed compromising judgments for their own sake (personal flourishing) and beliefs towards the common good (justice).

Keywords: emotions, university students, value judgments, narrative plots, life plans.

The planned life can be viewed as the contemporary counterpart of the ancient theoretical idea of examined life. Both are attempts to articulate the sources of life's meaning. Like the unexamined life, an unplanned life is a wasted life.

DAVID HEYD Y FRANKLIN G. MILLER, "Life plans: do they give meaning to our lives?"

Introducción

Esta investigación busca comprender el lugar de las emociones como juicios de valor en tramas de planes de vida de los jóvenes universitarios de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Con el objeto de mostrar cómo las aspiraciones a una vida buena y digna son elementos vulnerables de la experiencia humana. Con este modo de reflexión ética, se espera contribuir a la formación de una conciencia emocional para el planeamiento de una vida, al entender tanto a la búsqueda de la satisfacción de necesidades, como al bien común. En palabras de Nussbaum (2004), las emociones como pensamientos evaluativos "deben ayudar a comprender la indeterminación, la complejidad y la dificultad para la deliberación humana" (p. 43).

Según esta filósofa, la educación universitaria en torno a la rentabilidad ha producido una falta de autoconciencia en cuanto a los objetivos de una vida buena y digna para sí y para otros. Estos criterios morales deben orientar una vida verdaderamente humana, la cual debe ser examinada para tomar decisiones acerca de lo que "uno quiere y le importa" (Nussbaum, 2014, p. 77). La investigación sobre los planes de vida

estudiantiles puede contribuir a revisar críticamente las metas y los objetivos en los proyectos profesionales.

En los planes de vida, las emociones otorgan relevancia a los compromisos con objetos, personas o situaciones y los convierten en valiosos por sí mismos. Es decir, las emociones conducen a las valoraciones constitutivas de la propia vida en la experiencia estudiantil. Las emociones, como juicios de valor, conciernen a juicios prácticos sobre los valores que entran en conflicto en la experiencia humana, es decir, estos juicios están afectados por eventos del mundo que se hallan por fuera del control de cada persona (bienes externos, relaciones afectivas o laborales). Según Nussbaum (2004) un plan de vida no es completamente racional ni lineal, debido a que las elecciones morales están afectadas por la fragilidad de la experiencia humana. En estas elecciones, las emociones anticipan situaciones placenteras o dañinas. El amor, la compasión y el miedo son las principales emociones que contribuyen o frenan acciones validas en la planeación de una vida.

De acuerdo a lo anterior, esta investigación indagó cómo afectan las emociones las tramas de los planes de vida en la experiencia universitaria de los jóvenes? Esta pregunta condujo a interpretar el sustrato emocional presente en aspiraciones a una vida buena y digna en la fragilidad de la condición estudiantil. Esta exploración adquiere mayor sentido en un ciclo histórico marcado por la inestabilidad y la incertidumbre debido a nuevas desigualdades para las instituciones de educación superior.

La indagación sobre planes de vida se inscribe en el campo de la experiencia universitaria para dar cuenta, según Carli (2012), de las prácticas cotidianas y la reflexión sobre ellas en las diferentes temporalidades. En este marco epistemológico la experiencia estudiantil emergió para superponer temporalidades en movimiento cargadas de

símbolos, signos y afectos. Esta expresión implicó construir un puente entre el lenguaje de lo público y la interioridad de cada estudiante. Por esto, fue preciso apoyarse en el giro biográfico y otorgar un lugar discursivo a la “dimensión literaria del lenguaje y lo autobiográfico, como zona explorada principalmente por el feminismo” (Carli, 2012, p. 31).

A partir de lo anterior, esta investigación propone que la experiencia estudiantil pueda enriquecerse con los aportes de la filosofía práctica, para acercarse a los planes de vida y atender al carácter afectivo —emociones—, sin perder de vista el devenir histórico en el cual discurre la experiencia universitaria. El plan de vida como una trama narrativa revela las emociones en los conflictos morales y contribuye a examinar su vínculo con otras esferas de la experiencia en las trayectorias académicas.

Específicamente, Martha C. Nussbaum (2012), ofrece una perspectiva compleja, pero iluminadora, del razonamiento moral para humanizar los planes de vida estudiantiles. Esta filósofa llevó a cabo un análisis sistemático del bienestar desde el enfoque de las capacidades centrales, en combinación con el análisis de las experiencias morales, donde las emociones hacen parte de la racionalidad pública. A su vez, su proyecto filosófico contiene una explicitación del bien y de la dignidad como fundamentos del bienestar individual y de las políticas públicas.

Nussbaum (2012) ha promovido un tratamiento terapéutico de las emociones a través de la deliberación práctica, siguiendo a las escuelas helénicas. En la terapia del deseo, ella demostró que estas escuelas practicaron diversos modos de la analogía médica, según la cual cada persona puede examinar la correspondencia entre sus deseos y creencias. Ello implicaba incluir las emociones en el planeamiento de una vida cumplida para sacar a la luz tensiones y prevenir contingencias futuras. Esta investigación adoptó la deliberación desiderativa para mostrar el vínculo entre las emociones y las narrativas de un plan de vida, el cual

exige una voz propia que dé unidad a lo heterogéneo de la experiencia estudiantil, en cuanto a deseos, pensamientos, momentos y procesos de cualquier tipo que se pueden, efectivamente, encontrar su estructura temporal en un trama narrativa.

El autoexamen tuvo como propósito terapéutico deliberar sobre consecuencias deseadas y no deseadas en conflictos morales presentes en situaciones de vulnerabilidad. Las autoevaluaciones permitieron desentrañar el confuso material cognitivo de las emociones que vinculó objetos inestables como necesidades, deseos y aspiraciones para dar cuenta de los criterios normativos para una vida digna de ser vivida.

Desde este horizonte hermenéutico, las tramas de planes de vida de los jóvenes universitarios son imitaciones creadoras de actos retrospectivos que captan o develan la responsabilidad moral en sus acciones, con el fin de ganar conciencia de las elecciones en tiempo presente. Por esto, su estructura narrativa configura una puesta en intriga por la disposición y combinación de acontecimientos que la convierten en una historia con comienzo, nudo y resolución. Según Nussbaum (2004), el desenlace representa un final cuando el nudo se desata, porque el personaje reconoce su acción (*anagnórisis*), o se produce un daño para sí o para otras personas (*lance patético*). Y según Ricoeur (2004), la trama narrativa compone los hechos como *poésis* en cuanto a la selección y disposición de los acontecimientos.

Los planes de vida como tramas narrativas fueron sistematizados e interpretados desde la propuesta de investigación hermenéutica narrativa (PIHN), desarrollada por Quintero-Mejía (2019) a partir de la triple mimesis de Ricoeur (2004). Como se afirmó anteriormente, este filósofo propuso comprender la experiencia humana como narración de acciones puestas en una intriga que vincula las emociones con la concordancia-

discordancia de una trama narrativa. La estructura de una trama narrativa puede ser comprendida como mimesis creadora en tres tiempos: preconfiguración (antes), configuración (durante) y reconfiguración (después).

Este artículo presenta los conceptos y resultados de la estructura temporal de tres tramas narrativas en cuatro niveles: el registro de codificación, el textual, el contextual y el meta-textuales. El nivel 1 identificó cada trama narrativa, según las características de cada estudiante. El nivel 2 describió las acciones, en cuanto a fines de vida buena y digna, consecuencias deseadas y no deseadas, temporalidades y espacialidades. El nivel 3 destacó la contribución de las fuerzas narrativas que otorgaron valor moral a las acciones de sujetos de enunciación, como agentes morales competentes. El nivel 4 llevó a cabo la reconfiguración de las tramas narrativas trágicas de planes de vida en cuanto a los conflictos emocionales entre valores vulnerables para el florecimiento humano en la contingencia de la experiencia estudiantil.

Emociones como juicios de valor en planes de vida

Los planes de vida

El plan de vida fue importante para el liberalismo, porque contribuyó a fundamentar la construcción del individuo con libertad y racionalidad. Específicamente, aportó una visión moderna prescriptiva al definir que las elecciones en un plan de vida son sociales y se vinculan a principios de una vida buena. John S. Mill (1801-1873) y John Rawls (1921-2002) consideraron que un plan de vida incluía creencias morales que van más allá de los emprendimientos personales y de los fines de una sociedad. Porque un plan de vida abarca la reflexión ética acerca de aquellas experiencias y de aquellos logros que son considerados verdaderamente

humanos. Para la filosofía práctica contemporánea, estas obligaciones morales se trasladaron al campo de la realización ética, la cual “retornó a las preguntas de las escuelas helénicas acerca de qué vida deberíamos llevar y qué define una vida bien vivida más allá de nuestras preferencias individuales” (Appiah, 2007, p. 20). En esta indagación, según Pinedo y Yáñez (2018), las pasiones contribuían a revelar qué tipo de vida se debía llevar para alcanzar la *eudaimonia* o felicidad (p. 19-20).

A partir del estudio de las tragedias griegas, Martha C. Nussbaum (2004) interrogó cómo afectan el bien humano a aquellos elementos que no dependen del agente moral. Ella los llamó *fortuna*, según Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. También interrogó cómo la fortuna, junto a otros bienes como la amistad, el amor y la actividad política ¿se podrían incluir como componentes racionales de un plan de vida? Esta filósofa consideró que los componentes de la excelencia humana van más allá de los límites cognitivos del ser humano, porque lo bueno tiene una estabilidad relativa y no es inmune a la fortuna; como tampoco a una meta subordinada a lo que se considera valioso. Si bien para esta autora las emociones han sido consideradas elementos ingobernables de la personalidad, estas contribuyen a la deliberación moral porque permiten enlazar objetos perecederos, debido a la pérdida, los conflictos y otras contingencias. No obstante lo anterior, la planeación de una vida sin vínculo con la fortuna y las emociones también estaría empobrecida:

[...] las emociones son elementos constitutivos de una vida buena, porque ligan al agente a eventos no controlados, porque envuelven juicios que le dan valor a lo que está por fuera de nosotros, que no se puede controlar, y que da cuenta del vínculo con lo externo: las emociones nos hacen vulnerables. (Nussbaum, 2004, p. 6)

Nussbaum (2004) criticó la racionalidad en la planeación de una vida buena, al considerar que sus elementos constitutivos vinculan, en primera instancia, el papel de las actividades y relaciones que son vulnerables a la adversidad, los cuales están abiertas al azar, no son instrumentales, sino que se convierten en valores *eudaimónicos* o fines para la excelencia humana. En segundo lugar, la relación entre los anteriores fines puede ser armoniosa o conflictiva. En este caso, se adoptan estrategias para minimizar el conflicto o disminuir la fragilidad entre valores. Si un agente moral otorga un valor intrínseco a más de una actividad, hay riesgo de que genere incompatibilidad en el curso de una acción.

Las emociones como juicios de valor

Para Martha C. Nussbaum (2004), las emociones contribuyen a una evaluación *eudaimonista* que vincula el sentido del yo a los “fines y objetivos, a las cosas que asignamos valor en el marco de una concepción de lo que significa vivir bien, independientemente de lo bien o mal que tales elementos puedan ensamblar” (Nussbaum, 2018, pp. 71-72). Ella señaló algunas características para el estudio de su valor hermenéutico:

Las emociones dan cuenta de objetos, personas o situaciones que, en los planes de vida, permiten interpretar los objetivos o los logros que tienen importancia para las y los jóvenes, quienes consideran que su alcance es bueno o digno para todos los seres humanos (juicios *eudaimonistas*).

Las emociones son acerca de algo, por lo tanto, expresan creencias e intencionalidades (referencia interna). Si las emociones ocurren por o para algo, el carácter hermenéutico está en interpretar en planes de vida, los objetos o las situaciones que producen vulnerabilidad (referencia externa), para ponderar medios para alcanzar fines para una vida bien vivida.

Las emociones como pensamientos evaluativos se comunican en deliberaciones, en cuyas tramas narrativas se encuentra lo que afecta positiva o negativamente los objetivos, y representan el mundo desde la perspectiva de dichos objetivos y proyectos. Siguiendo a Crisipo de Solos (-281 a 208 a. c.), Nussbaum (2012) afirmó que estas apariencias tienen un contenido proposicional que se expresa lingüísticamente, como *juicio de valor*. Es decir, lo que se enuncia como un estado de cosas corresponde a una traducción verbal del episodio emocional (Nussbaum, 2012). Desde esta perspectiva, la emoción se experimenta como un juicio sobre un asentimiento como actos voluntario de lo que se acepta o rechaza con firmeza, y que se integra a la conciencia intencional.

1. Estipulan lo que el agente moral dota de valor o lo contrario. Las emociones son acerca de lo bueno y lo malo, lo meritorio y lo no meritorio, favorable o perjudicial.

2. Asignan al objeto una valoración extrema: elevada o disminuida (movimiento o levantamiento/inclinación del pensamiento): el objeto es sobrevalorado es subvalorado.

3. Descansan “sobre creencias que tienen en común otorgar un alto valor a bienes externos vulnerables: *objetos* que escapan al control de agentes morales, objetos que pueden verse afectados con lo que ocurre en el mundo” (Nussbaum, 2012, p. 460).

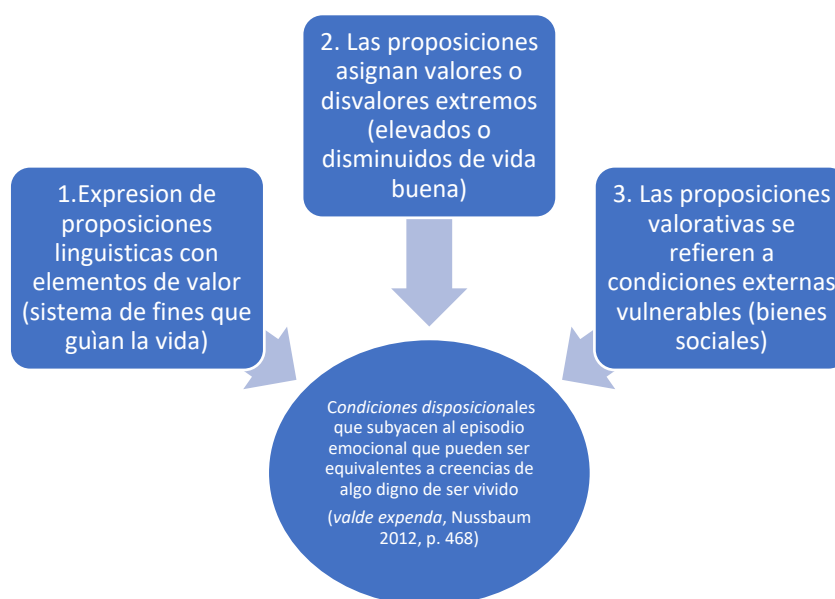
Por ende, las emociones como los juicios de valor son pensamientos evaluativos “que producen efectos psicológicos como la excitación y que Proust llamó levantamiento experiencia de agitación o conmoción” (Nussbaum, 2018, p. 85), como ondulaciones de la experiencia que albergan temporalmente juicios prácticos que se convierten en disposiciones para deliberar sobre algo digno de ser vivido. Es decir, producen sensaciones corporales (Ahmed, 2015) como experiencias de

agitación, conmoción o excitación que Nussbaum (2018) denominó “levantamiento geológicos del pensar” (p. 111).

Las características del contenido proposicional de las emociones como los juicios de valor se sintetizan en la siguiente figura (ver figura 1) (Nussbaum, 2012, pp. 467-469).

Figura 1.

Los juicios de valor como presuposiciones valorativas equivalentes a emociones según Crisipo de Solos.



Fuente: elaboración propia a partir de información en Nussbaum (2012, pp. 467-469).

Las condiciones disposicionales de cada agente moral durante el episodio emocional hacen referencia a las capacidades combinadas. Es decir, las capacidades básicas con las cuales ha sido dotado más las capacidades centrales de una sociedad que aspira a la igualdad. Nussbaum (2002) propuso diez capacidades centrales que corresponden a aspiraciones para una vida digna de ser vivida, las cuales hacen parte de los planes de vida, porque constituyen preocupaciones legítimas a alcanzar en la vida con y

para otros¹. Sobre todo, cuando esta se encuentre por debajo del umbral mínimo de sobrevivencia, lo cual implica que han sido vulnerados los derechos fundamentales.

De acuerdo a lo anterior, para Martha C. Nussbaum (2002) un plan de vida condensa los fines para alcanzar una vida digna y buena: lo que un ser humano es capaz de hacer y ser por sí mismo y para los demás. Es decir, desarrollar capacidades combinadas para el florecimiento personal y el bien común. Para esta autora, toda persona es un fin en sí mismo y, por lo tanto, sus objetivos y sus proyectos deben ser considerados con todo respeto. En consecuencia, las instituciones deben garantizar que estas aspiraciones estén protegidas como derechos fundamentales.

Emociones en la deliberación de planes de vida como tramas narrativas

En un plan de vida las emociones como los pensamientos evaluativos contribuyen a fijar criterios acerca de lo que se considera valioso para una vida cumplida como objetos, eventos o personas. En la deliberación contribuyen a una *techne* orientadora de las elecciones, porque permiten anticipar el futuro a partir de la aprehensión organizada del pasado, para así ganar consciencia de la naturaleza y de la relación entre obligaciones morales (Nussbaum, 2004). A su vez, los planes de vida como las tramas narrativas, siguiendo a Ricoeur (2004), reportan el obrar y el sufrir como síntesis de diversos elementos heterogéneos: acontecimientos, temporalidades, espacialidades y fuerzas narrativas; los cuales están teñidos de emociones cuya carga semántica y pragmática orienta el curso de una vida digna de ser vivida.

¹ Las capacidades humanas centrales son vida, salud corporal, integridad corporal, sentidos, imaginación y pensamiento; emociones, razón práctica, afiliación, otras especies, juego y control sobre el propio entorno.

Los planes de vida se estructuran a partir de una prospección intencional de la acción. Esto implica que deben ser juzgados comparando la situación actual, con lo que ocurrió en el pasado. Esta evaluación pondera tanto los acontecimientos planeados como los inesperados. El criterio de comparación corresponde a una interpretación de lo bueno que incluye tanto los compromisos para la realización del plan, como otras circunstancias favorables o desfavorables. De tal manera que la vida es examinada como relato que contiene los juicios morales que le dan significado a acciones pasadas, presentes y futuras acompañadas de “sentimientos de confusión o excitación” localizadas siempre en un cuerpo (Nussbaum, 2018).

Según Heyd y Miller (2010) la comprensión retrospectiva del significado de una vida se lleva a cabo por medio de una narrativa, la cual orienta el horizonte de sentido a partir de la iluminación del pasado. Para estos autores, el plan de vida posee una estructura semejante a una narrativa de ficción, en la medida en que la historia es contada desde una perspectiva retrospectiva. Los acontecimientos son seleccionados para darle inteligibilidad a la experiencia y la personalidad de quien narra. La evaluación de los hechos tiene un valor moral y estético. Pero, en un plan de vida, esta evaluación guarda cierta independencia de las contingencias, y preserva los juicios de valor de lo que se considera una vida digna de ser vivida.

Para Ricoeur (2004), el tiempo propio de la narración y la historia es el tiempo que el relato genera por medio de la construcción original de la trama. Es el tiempo verdaderamente humano que aparece como competencia para seguir un relato desde el pasado, pasando por el presente, hacia el futuro como “flecha del tiempo” (Ricoeur, 2004, p. 130). Para este filósofo una trama debe interpretarse como una sucesión de hechos en una historia narrada: “la *narración* es la condición

identificadora de la experiencia temporal porque la determina, la articula y la clarifica como tal” (p. 26). La narración permite llegar a la comprensión de los aspectos de la experiencia temporal. Esta temporalidad es un signo de contradicción y de aporía para la reflexión. Así, la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico, el del relato de sus actos. Sin narración no hay identificación subjetiva. También para Ricoeur (2004), el conocimiento de sí corresponde a una vida examinada, contada y revisada por la deliberación.

La trama es la operación mediadora a través de la cual los acontecimientos adquieren la categoría de narración. En primer lugar, configura la historia como una totalidad, en la cual la construcción de la trama extrae la configuración de la sucesión de acontecimientos. En segundo lugar, la trama es una síntesis de lo heterogéneo, porque integra elementos dispares como agentes, fines, medios y circunstancias no esperadas. En tercer lugar, la trama incluye los incidentes que producen compasión y miedo en el espectador. Es decir, compone en una unidad dramática las acciones de personajes nobles y viles, que cometieron acciones validas o dañinas. Estos incidentes ocurren en coordenadas cronológicas y no cronológicas (comienzo, medio y final). Aristóteles en *La poética*, equiparó la trama a la configuración, Ricoeur (2004) a la concordancia-discordancia como operación mediadora que da cuenta de cambios en el obrar y el sufrir en la experiencia humana.

La trama hace verosímiles los incidentes de compasión y miedo vinculados al cambio de fortuna como incidentes discordantes. Esta inclusión en la concordancia de la trama significa incluir lo conmovedor en la inteligibilidad de la misma. Las operaciones que vinculan las emociones a la trama son la peripecia, la anagnórisis y los lances trágicos. La peripecia o intriga es la que permite vincular los acontecimiento a la historia como un todo; la anagnórisis da cuenta de incidentes que colocaron en situación

vulnerable a los protagonistas; y las lances trágicos son los efectos violentos que contribuyeron a una acción dramática reforzada.

La compasión y el miedo ayudan a discernir las consecuencias de lo trágico en la configuración de la trama. Este discernimiento práctico otorga comprensión de las acciones de los protagonistas. Esta reflexión ética da cuenta de los juicios de valor retrospectivos sobre las circunstancias que rodearon las acciones, y las consecuencias no deseadas que forman parte de lo trágico. La composición de la trama muestra el obrar y el padecer, en circunstancias donde las y los protagonistas son agentes y víctimas. Es decir, da cuenta de la cualidad emocional de los incidentes en la vida de las personas.

Nussbaum (2002) analizó el lugar de la fortuna en el pensamiento ético de los poetas trágicos, no en relación con la bondad del carácter como lo propuso Aristóteles, sino del bien humano entendido como *eudaimonia*, como bien supremo para los demás, vinculados a fines y proyectos. Las acciones que se desarrollan a partir de un plan de vida no son solo medios, sino también sus partes constitutivas como fines morales. Esto supone incluirlas como elementos vulnerables, sensibles al cambio en un plan de vida, de seres necesitados de otras personas. Para ella, la amistad, el amor, la actividad política, el apego a los bienes primarios son elementos vulnerables y “exponen a los avatares de la *fortuna* a quienes se fíen en ellos” (Nussbaum, 2004, p. 28).

Finalmente, las emociones como reveladores cognitivos-afectivos contribuyen a tomar decisiones en los conflictos morales personales y colectivos, de modo que la *katharsis* cumpla una función mediadora entre la fragilidad de la experiencia y la racionalidad de los valores para el florecimiento. Asimismo, las emociones como los juicios de valor dan cuenta de las preferencias personales y de las aspiraciones públicas,

orientadas a la búsqueda de la igualdad. En los planes de vida cada estudiante se convierte en narrador(a) compasivo(a) que delibera sobre el carácter bueno y las contingencias que discurren en su experiencia universitaria, lo que contribuye a evitar que sus elecciones trágicas representen daños irreparables para la sociedad y para sí mismo(a).

Metodología

El enfoque hermenéutico permitió desplegar el horizonte vital de los planes de vida de los jóvenes, a partir de la deliberación moral de su experiencia en el devenir universitario. Entendida esta como el modo o los modos en que las personas observan e interpretan el mundo en elecciones prácticas que se designan en el uso del lenguaje. De acuerdo con Ricoeur (2000), el atributo común de la experiencia humana “es el acto de narrar en todas sus formas adoptando un carácter *temporal, marcado y articulado*” (p. 16 [cursiva en el original]). Todo lo que se cuente sucede en el tiempo y, solo desde allí, pueden narrarse las acciones que corresponden a una “historia que ella misma inaugura” (Ricoeur, 2004, p. 4). Por tanto, las acciones no son ni medios ni fines para narrar. Ellas provocan un cambio en la fortuna. Deshacen una intriga en resultados sorprendentes, donde cada joven se reconoce en el desenlace que afectó su vida con y para otras personas. Esto contribuye a orientar la razonabilidad en las expectativas futuras en planes de vida, para calibrar metas personales con necesidades colectivas, según las consecuencias de acciones pasadas.

Sujetos de enunciación

La investigación se llevó a cabo en la asignatura Catedra Emociones Morales y Políticas en la experiencia universitaria en el 2018-03. Fue diseñada con la tutora de investigación con el objeto de desarrollar los fundamentos teóricos y prácticos para ampliar el horizonte hermenéutico

de los proyectos de vida de los estudiantes de pregrado de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

Este estudio fue desarrollado con tres sujetos de enunciación de las facultades de Ciencias Humanas, Ciencias Económicas y Ciencias, respectivamente:

Trama narrativa 1: “¿por qué lucho?”, estudiante masculino del Programa Especial de Admisión y Movilidad Académica (Peama), sede Arauca.

Trama narrativa 2: “encontrando una vida buena”, estudiante femenina de admisión regular.

Trama narrativa 3: “crecí creyendo que no tenía nada que ofrecer a los demás”, estudiante masculino de admisión regular.

Aspectos éticos: el curso fue informado de los objetivos investigativos para el desarrollo de las actividades pedagógicas de imitación creadora. El uso de la información obtuvo consentimiento informado individual.

Estrategia de recolección de información

La técnica cualitativa de recolección de información se denominó técnica imitativa creativa. Esta técnica está orientada a dar cuenta “de tránsitos o momentos en el curso de una vida que presentan contrastes o contradicciones, ambigüedades o inconsistencias en los procesos de planeamiento o auto-construcción vital” (Silver, 2013, p 442). Como ya se dijo, las composiciones verbales escritas dieron cuenta de tres tramas narrativas de conflictos morales prácticos o trágicos en la experiencia estudiantil. Los primeros incluyeron conflictos entre compromisos morales y aspiraciones para una vida buena y digna, donde emociones como la compasión y el temor pueden ser inteligibles. Los segundos contemplaron capacidades vulneradas, las cuales dieron lugar a lances trágicos (Aristóteles, 1948) por falta de compasión en individuos e

instituciones. Con estas tramas narrativas, se esperaba que cada estudiante reconociera el lugar de las emociones en juicios morales que conllevaron a su propio florecimiento (Nussbaum, 2018).

Tabla 1.

Estrategia de recolección de información

Proceso de técnica imitativa creadora para momento escritural	
Escritura poética plan de vida	<p>Escrito que dé cuenta de los siguientes elementos para disponer la trama en su plan individual con el siguiente proceso:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Definir aspiraciones como dardos según la metáfora de la arquería de Aristóteles (1985). 2. Describir conflictos prácticos o trágicos que han impedido alcanzar estas aspiraciones, y cómo se han reorientado como dardos para alcanzar el bien, tanto individual como colectivo. 3. Develar emociones morales y políticas, teniendo en cuenta la intensidad y el grado de concentración imaginativa en el objeto de reflexión para el proyecto profesional (Nussbaum, 2018).

Fuente: elaboración propia.

Los planes de vida como las tramas pudieron ser sistematizados, comprendidos e interpretados a partir de los relatos obtenidos por la guía de autoexamen sobre conflictos morales en plan de vida buena y digna. En la tabla anterior (ver tabla 1) aparece diferenciado el proceso para la técnica imitativa en la guía de deliberación moral.

Sistematización e interpretación de tramas narrativas

Se inicia con la matriz 1 al numerar las líneas del texto y asignar códigos según: # (número de la narrativa); M (sexo femenino), H (sexo masculino); Admisión R (regular) y Admisión E (especial)² y programa curricular (Letra inicial). Posteriormente, se llevaron a cabo quince

² Programa Especial de Admisión y Movilidad Académica (Peama), en las sedes Amazonia, Caribe, Orinoquia, Tumaco y sede la Paz.

matrices con la descripción e interpretación de cada trama narrativa para los niveles (Quintero-Mejía, 2019):

1. Momento II. Nivel textual. Preconfiguración. Se realizó la interpretación de las emociones en los acontecimientos en cuanto a temporalidades (tiempo de la experiencia vivida) y espacialidades (puntos de apoyo) en una trama narrativa. Implica dar cuenta del efecto de adherencia de las emociones a las aspiraciones para comprender cómo se crean los lazos intensos entre objetos y sujetos para el bienestar individual y colectivo.
2. Momento III. Nivel contextual y comunicativo. Configuración. Comprendió el análisis de las fuerzas narrativas y los atributos morales de los sujetos a partir de los tipos de acontecimientos en cada trama narrativa. Estos atributos configuran los fines de la deliberación moral y otorgan a cada sujeto de enunciación las capacidades de hacer, poder-hacer y saber-poder-hacer (Ricoeur, 2004, citado en Quintero-Mejía, 2019).
3. Momento IV. Nivel IV. Reconfiguración. Interpretación del lugar de las emociones presentes en los juicios de valor en diferentes temporalidades de las tramas narrativas, en cuanto a sus mecanismos de intensificación y afectación en la planeación de la vida de jóvenes universitarios.

Resultados

Puede afirmarse, que la deliberación con emociones vinculadas a los juicios de valor tendió un puente hacia la reflexión ética sobre la experiencia universitaria. Siguiendo a Martha C. Nussbaum (2004) el núcleo central de esta reflexión fue el vínculo de la vida buena (subjetiva) con la vida digna (reciprocidad intersubjetiva). Primero, las emociones vincularon bienes relacionales como la familia, la comunidad y la vida al

proyecto de obtener un título profesional como juicios aspiracionales. Con estos juicios prácticos cada estudiante sometió a escrutinio sus condiciones disposicionales como obstáculos u oportunidades para que la vida se preserve como buena, en cuanto a la limitación de las capacidades centrales como ejercicio de libertades fundamentales para acciones valiosas. Los juicios de valor aspiracionales como presuposiciones valorativas estuvieron presentes en el nivel de preconfiguración de la trama como acontecimientos con consecuencias deseadas y no deseadas en la dimensión prospectiva de los planes de vida (modo presente del futuro).

Los juicios reconstructivos hicieron emerger a la superficie textual las partes más íntimas del sí mismo para ser examinadas en el presente del pasado. Específicamente, el pasado subjuntivo reveló la *katharsis* en la deliberación, al mostrar cómo la culpa, la vergüenza o el odio no permitieron alentar valoraciones correctas de la vida buena y digna. Estos juicios corresponden a evaluaciones sobre objetos, situaciones o personas que poseen asociaciones afectivas anteriores. Según Ahmed (2019), como descripciones de cosas que adquirieron valor porque han estado bajo nuestro cuidado y preocupación

El vínculo entre los juicios de valor y las fuerzas narrativas en el nivel contextual de la configuración de la trama. El momento III tuvo como centralidad la interpretación de las tipologías de acciones valiosas, que correspondieron a promesas en las narrativas biográficas. Los juicios compromisorios corresponden a presuposiciones valorativas *eudaimonicas* y *eudemonicas* que dieron credibilidad y confianza al cumplimiento de pactos o acuerdos frente a aspiraciones para preservar la vida buena y digna (Quintero-Mejía, 2019).

Narrativa 1. ¿Por qué lucho?

Carlos Alberto³, estudiante de admisión especial, orienta el florecimiento de su plan de vida a luchar por la dignidad de las víctimas históricas del conflicto armado en el departamento de Arauca. Los atributos morales que esperaba cultivar otorgaron valor a la benevolencia, la igualdad y al bienestar subjetivo. Él aspira a contribuir con acciones restaurativas desde las entidades públicas, entre ellas la sede Arauca de la Universidad Nacional de Colombia.

Temo que distintos factores se interpongan en la meta a la que quiero llegar

El estudiante aspira a obtener el título de psicólogo para “intervenir en procesos restauración de víctimas, pero siguen presentes grupos al margen de la ley” (M, E, P, 21, NB1, 66). La primera parte de esta presuposición muestra un juicio de valor compasivo ante las víctimas del conflicto armado, que requieren acciones de justicia restaurativa porque han sido vulnerados sus derechos fundamentales. La segunda parte expresa el miedo justificado con los juicios de valor que destacan la presencia de grupos al margen como obstáculo para la intervención psicológica. Estos temores invadieron la conciencia intencional del estudiante durante la deliberación moral, haciendo emerger otros juicios prácticos en dos estructuras temporales: pasado del presente y presente del presente.

En pasado del presente, el estudiante expresó temor por “el fallecimiento de un ser querido” (M, E, P, 21, NB1, 38). Esta primera presuposición tiene una elevada valoración en su plan de vida, por ser una amenaza contingente a bienes sociales, que forman parte de sus condiciones disposicionales como sobreviviente del conflicto armado en su comunidad.

³ Nombre ficticio.

En tiempo presente del presente siente miedo por “lo que pueda pasar con la universidad” (M, E, P, 21, NB1, 43). Esta segunda presuposición, tiene como contexto histórico el paro nacional universitario llevado a cabo entre octubre y diciembre de 2018. El estudiante sintió miedo social “debido a la condición socioeconómica de mi familia, no aspiraba a acceder a la educación superior” (M, E, P, 21, NB1, 4). Su única opción ha sido la educación pública, en la medida en que no contaría con recursos suficientes: “en el hipotético y trágico caso de que las políticas frente a la universidad pública cambien abruptamente para mal” (M, E, P, 21, NB1, 45).

La emoción del miedo, en su plan de vida, conduce a otros juicios de valor en tiempo presente del presente (Ricoeur, 2004). El estudiante señala con preocupación que continúa la violencia en su territorio, estigmatizado como “zona roja” (M, E, P, 21, NB1, 25). El narra cómo continúa la emergencia humanitaria debido a la presencia de grupos al margen de la ley, y la inmigración de quienes han cruzado la frontera a través del río Orinoco. Estas presuposiciones valorativas muestran riesgos que podrían impedir su aspiración a contribuir con la justicia restaurativa en su comunidad de origen.

Miedo a hablar al público y a interactuar con otras personas

En su deliberación el estudiante expuso dificultades al inicio de la segunda etapa del programa Peama, las cuales se prolongaron a lo “largo de los dos primeros semestres en Bogotá” (M, E, P, 21, NB1, 56). Desde “el principio” (M, E, P, 21, NB1, 51) se convirtió en toda una proeza, lo “que para algunas personas puede llegar a ser algo común, del día a día” (M, E, P, 21, NB1, 51): interactuar y socializar con otros. Recuerda que su experiencia de movilidad a la sede Bogotá estuvo dominada por la rutina, según él, “nada ocurría en mi vida” (M, E, P, 21, NB1, 55). Y sobre todo, le producía mucha

dificultad establecer vínculos “emocionales con los demás” (M, E, P, 21, NB1, 52). Cuando esta situación alcanzó un límite intolerable, decidió dar un giro en su vida: aprendió a interactuar y abrirse a los demás. Esto lo logró cuando aprendió a valorar a los demás como bienes relacionales, cuando “te sirven de apoyo para no decaer” (M, E, P, 21, NB1, 41).

Las anteriores proposiciones valorativas muestran los juicios retrospectivos que revelaron argumentos terapéuticos que transformaron creencias negativas hacia sí mismo en su proceso de inserción a la vida universitaria. Primero, sintió apego intenso por el aislamiento y la dificultad en la comunicación. Segundo, observó con preocupación que esto le producía sufrimiento y le afectaba su rendimiento académico. Tercero, decidió cambiar las creencias que le impidieron establecer lazos emocionales, por juicios morales de preocupación genuina por los demás. Finalmente, descubre la alegría de poder interactuar con otras personas, sentir beneplácito por sus logros o temor porque se vean amenazados. Estos cambios contribuyeron a mejorar su bienestar subjetivo y el rendimiento académico.

Aprender a interactuar: promesa para “ayudar a las personas que me vieron crecer”

Esta promesa adquiere fuerza narrativa como un juicio de valor compromisorio: ser capaz de vincularse con otras personas con amistad y sentido de justicia. La promesa de interactuar y socializar con otros se convierte en obligación moral para “socorrer a otras personas” (M, E, P, 21, NB1, 67). Si el estudiante desea intervenir con víctimas del conflicto armado, debe cultivar el equilibrio psicológico como *symphonein*. Es decir, alcanzar la armonía personal para cumplir la promesa de ayudar a los demás.

El plan de vida “¿Por qué lucho?” muestra el significado que tiene para un estudiante del departamento de Arauca acceder a la experiencia universitaria, optando por estudiar psicología, y proyectar su horizonte de graduación hacia el bienestar de las víctimas de su comunidad. En su deliberación se muestra el choque entre la compasión y el miedo que se extendió a otras dimensiones de su experiencia estudiantil. Los juicios de valor que acompañaron la deliberación de Carlos Alberto mostraron el compromiso para desarrollar por medio de su profesión capacidades centrales como la afiliación, el control del entorno, y el equilibrio emocional.

Narrativa 2. Encontrando una vida buena

Diana Carolina⁴ tituló su relato *encontrando una vida buena*, porque llevó a cabo un ejercicio terapéutico sobre conflictos morales entre bienes vulnerables para alcanzar sus aspiraciones, lo cual la ha conducido a: “replantear poco a poco que debo hacer para encaminarme en su alcance” (F, R, AE, 23, NB2, 138).

Mi familia es vulnerable y existe miedo entre nosotros

La estudiante tiene como aspiración central contribuir al bienestar de la familia, buscando obtener mejores calificaciones laborales para “salir adelante” (F, R, AE, 23, NB2, 41). El ingreso a la Universidad Nacional de Colombia consolida su plan de vida para alcanzar “un mejor futuro, que ya podía ser más tangible” (F, R, AE, 23, NB2, 48). En este momento, se encuentra trabajando en la Universidad y fuera de ella, para disminuir la carga económica de su padre, lo cual ha redundado en “una mejora en nuestra calidad de vida” (F, R, AE, 23, NB2, 48).

⁴ Nombre ficticio.

Diana Carolina se ve a sí misma como una heroína trágica, que lucha para superar el umbral mínimo de capacidades centrales en hogar porque su madre y hermano padecen cervicalgia⁵. Esta enfermedad ha convertido su familia en vulnerable debido a sus consecuencias crónicas e incapacitantes para ambos. Sin embargo, ella no puede evitar sentir conflicto moral entre el bienestar propio y el de su familia, y espera superar el miedo para proveer virtudes de cuidado a sus seres queridos.

Me siento culpable por no haber estudiado Medicina

El miedo lleva a Diana Carolina a sentir culpa por estudiar administración de empresas. En sus palabras: “la culpa ha afectado mi plan de vida porque estoy en un constante dilema moral de pensar si hice lo correcto, y considero que me faltó valentía para hacer las cosas” (F, R, AE, 23, NB2, 103). Sus reflexiones dan rienda suelta a la *katharsis* en el presente-pasado subjuntivo. Por una parte, señala que, si bien en un principio había escogido estudiar Medicina, cambió de opinión al imaginarse cómo podría ser su vida: “al estar lejos de mi familia, por ejemplo, haciendo un rural” (F, R, AE, 23, NB2, 56), porque creía que podía ocurrir algo trágico cuando ella no se encontrara presente. Por otra, se recrimina por no haber perseverado en su interés por estudiar Medicina, ya que “ofrecía un ambiente más práctico y con mayor conocimiento sobre las enfermedades” (F, R, AE, 23, NB2, 100). Con este conocimiento, ella cree que hubiera podido “contribuir a mejorar la calidad de vida de los dos” (F, R, AE, 23, NB2, 104).

Cuidado y cooperación: promesas para arropar la familia

La estudiante otorga fuerza narrativa al cuidado y la cooperación como promesas que le otorgan equilibrio emocional, para evitar que el miedo se

⁵ *Cervicalgia*, dolor agudo en vértebras cervicales que produce alteración neuromuscular reduciendo la actividad física.

apodere de ella y afecte el bienestar de su hogar. Diana Carolina convierte la cooperación con su familia y el cuidado a su madre y hermano en objetos felices. Para Sara Ahmed (2019), a ciertos objetos “se les atribuye felicidad porque circulan como bienes sociales antes que la suerte los ponga adelante, esto explica que nos pongamos antes que ellos” (p. 71). Según esta autora los objetos felices se convierten en causalidad anticipatoria como promesas para una vida buena.

Además, la promesa de cuidado tiene como juicios de valor presuposiciones valorativas como brindar apoyo emocional, tranquilidad y evitar que el miedo afecte el estado de ánimo de la familia. Por ello, se compromete en la búsqueda de nuevas oportunidades de cuidado en el tiempo de la espera para compensar la afectación de capacidades centrales. La acción de cooperación da cuenta de presuposiciones valorativas justas que disponen a la estudiante a una economía moral: mantener una red de apoyo permanente para disminuir el padecimiento del hermano menor.

Promesa de gratitud: retribuir lo que la universidad me ha permitido y me permitirá ser

La estudiante considera “deber moral” (F, R, AE, 23, NB2, 110) participar en actividades de movilización y protesta en el paro nacional de 2018. Ella otorga fuerza narrativa simbólica a la Universidad Nacional de Colombia como espacio de acciones colectivas de resistencia y conciencia política en el país. La alta valoración de la experiencia universitaria tiene como un juicio de valor la reciprocidad para “poder retribuir lo que la universidad me ha permitido y me permitirá ser” (F, R, AE, 23, NB2, 111). Las acciones de resistencia mediante la participación política y el aplazamiento del periodo académico materializan la promesa de que las luchas estudiantiles contribuirán a resolver la crisis en que se encuentra la educación pública,

para retribuir lo que la universidad pública ha representado para muchos estudiantes de recursos limitados como ella.

Es posible afirmar que el sustrato emocional de la deliberación práctica de Diana Carolina produjo unos juicios de valor en tres temporalidades.

Primero, emergió a la superficie el juicio moral de apego intenso hacia su madre y hermano en el presente-presente como *prospatom*⁶. Segundo, ella retorna al pasado subjuntivo del presente por medio de la culpa para recriminarse por elegir Administración de Empresas y no esforzarse por alcanzar el puntaje para Medicina. Desde este tiempo subjuntivo, el miedo la orienta al presente-futuro de preocupación dolorosa por el diagnóstico de cervicalgia. Las promesas de cooperación y cuidado contribuyen a restaurar el equilibrio emocional de Diana Carolina para proyectar la salud como un objeto feliz (Ahmed, 2019). También, valora la participación política como aprendizaje valioso para la experiencia estudiantil. Este aprendizaje ha contribuido a “una mayor conciencia sobre su rol como estudiante para ser una solución” (F, R, AE, 23, NB2, 135), porque ofrece una perspectiva realista y crítica frente a los problemas de la sociedad colombiana.

Narrativa 3. Crecí creyendo que no tenía nada que ofrecer a los demás

Emilio Armando⁷ es estudiante de la carrera de Farmacia. Su narrativa biográfica es un ejercicio terapéutico doloroso al creer que no era una persona digna de una vida bien vivida. Inicia su deliberación afirmando que a sus 27 años jamás se había interrogado sobre el significado de la *vida buena*⁸ como vida floreciente compartida con otros.

⁶ Concepto de Crisipo de Solos citado en Nussbaum (2012).

⁷ Nombre ficticio

⁸ Énfasis por el estudiante.

Estudiar para progresar económicamente

El estudiante afirma que los juicios aspiracionales de su plan de vida han estado orientados al progreso económico como horizonte de graduación. Su relación con el conocimiento matemático y científico ha sido instrumental, es decir, para él estudiar Farmacia es solo un medio para conseguir mejores condiciones económicas para el sostenimiento de su madre y tres hermanos.

Mi conflicto ha sido poder entender y actuar para cambiar mi forma de ser

El estudiante menciona como situación de vulnerabilidad, su dificultad para entablar relaciones con personas por fuera de su círculo social en el presente-pasado. Según él, “esta situación lo ha marginado de oportunidades en el campo académico que más adelante pueden ser claves en el campo laboral” (M, R, F, 27, NB3, 40). De ahí que, contemple que un cambio en sus relaciones interpersonales contribuirá a mejorar su vida buena para emprender proyectos colectivos en el presente-futuro. Relacionarse con otras personas ha representado un conflicto emocional que enuncia con dos presuposiciones con valores opuestos. Por un parte, se siente culpable debido a la falta de interés por los demás, pero por otra, subestima la interacción con sus pares en la experiencia estudiantil. Esta situación lo ha excluido de oportunidades académicas y laborales.

A partir de las consecuencias no deseadas de este acontecimiento, el estudiante reflexiona sobre las causas de su falta de capacidad afiliativa. Para ello lleva a cabo juicios reconstructivos en dos temporalidades del presente-pasado. Primero, se remonta a la experiencia estudiantil mostrando como su falta de interés en las demás, tenía como origen el maltrato recibido en infancia. Segundo, al recordar este acontecimiento, el estudiante revela argumentos terapéuticos reconstructivos para liberarse

del sufrimiento vivido. Esto contribuye a delinear juicios compromisorios para expandir su círculo social hacia capacidades afiliativas para ganar control de su entorno.

Promesa: cambiar para ser exitoso en cada aspecto de la vida

Los argumentos terapéuticos produjeron cambios en los juicios morales sobre las relaciones interpersonales. Emilio Armando reconoce que sus emociones lo han cambiado: “me siento mucho mejor y la ansiedad ha ido disminuyendo poco a poco” (M, R, F, 27, NB3, 73). La promesa de mejorar las relaciones con los demás, revela que el estudiante persigue un bien social, que si bien es vulnerable, también lo puede conducir a alcanzar la excelencia humana. Este fin se logra cuando las relaciones con los demás se convierten en fines en sí mismos, más allá de las ventajas comparativas que se pueda obtener de ellas. Este giro hacia la vida con otros, consiste “en hablar con compañeros de la carrera no solo de la academia, sino de otras cosas de la vida” (M, R, F, 27, NB3, 76).

En la narrativa 3, las fuerzas narrativas emocionales muestran acciones válidas para mejorar la interacción con otros. Estas fuerzas surgieron de la *katharsis* purificadora de sentimientos dolorosos vividos en la infancia. No obstante, superar el miedo y la ansiedad implica un ordenamiento ascendente de acciones válidas para alcanzar la salud ética. El avance en su capacidad afiliativa, no está exento de dificultades porque debe superar su timidez, debido al miedo inconsciente inculcado con malos tratos, que produjeron vergüenza y rechazo a interactuar con otros.

Discusión y conclusiones

La emoción del miedo fue una condición constitutiva de los juicios aspiracionales en tres tramas de los planes de vida buena y digna, debido a las condiciones disposicionales que representaron una amenaza para la

estabilidad familiar o la movilidad en una comunidad. Porque el miedo surgió como una condición suficiente al mostrar afectaciones en la frontera entre el yo y el otro. Por ejemplo, hablar en público, relacionarse con personas o con lugares desconocidos. En todos los casos, esta emoción representó una amenaza a bienes vulnerables en diferentes temporalidades de la experiencia estudiantil: desde el presente-pasado, al presente-pasado, y a partir de este, al presente-futuro como un *horizonte de graduación*. Veamos a continuación sus movimientos en cada trama narrativa:

En la narrativa 2, la estudiante sintió miedo porque el empeoramiento de la salud de su hermano cambió las aspiraciones de su plan de vida buena y digna. Porque esta enfermedad tenía antecedentes dolorosos en su madre. Esta situación afectó gravemente la dinámica familiar y la llevó a orientar su plan de vida para contribuir a mejorar la salud de su hermano. Al unísono, sintió culpa por no haber podido ingresar a la carrera de Medicina. Para esta estudiante el ingreso a una facultad de salud le hubiese permitido contar con conocimientos científicos para tratar a tiempo los síntomas de su hermano. Los anteriores juicios de valor fueron una condición necesaria para la emoción del miedo, porque crearon una intensa conciencia intencional de los objetos vulnerables que provienen de condiciones externas que lo permiten o lo impiden.

En la narrativa 1, la emoción del miedo estuvo vinculada a condiciones externas por la presencia histórica de actores armados ilegales en la comunidad de origen del estudiante en el departamento de Arauca. Al respecto, Sara Ahmed develó que las políticas del miedo en los territorios expanden la movilidad de unas personas, en detrimento de otras *otras*⁹

⁹ Para esta autora el estigma y la exclusión convierten a las personas vulnerables en *otras otras*, por doble efecto metonímico: ser deshumanizadas y despojadas de derechos.

deshumanizadas y despojadas de derechos fundamentales. Este estudiante, junto con su familia, sobrevivió en medio de peligros potenciales, utilizó la evasión o la huida para preservar la vida. Según Ahmed (2015), el miedo instala la subjetividad en el orden de lo reprimido al intensificar la ansiedad y los pensamientos negativos hacia situaciones desconocidas. Esta pegajosidad del miedo lleva a sentir desconfianza de las personas desconocidas y crea distancias psicológicas hacia ellas. Por ello, cuando inició su segunda etapa del programa Peama en la sede Bogotá, sintió temor de hablar en público y evitó el contacto con otras personas.

En la narrativa 3, el miedo fue el resultado de complejas reflexiones sobre consecuencias no deseadas en el plan de vida. El temor a sentirse rechazado impidió al estudiante ampliar su círculo social en la experiencia universitaria. La deliberación lo llevó a remover creencias erróneas sobre sí mismo, inculcadas a través de la humillación y la vergüenza en su socialización primaria. En este caso, como en la narrativa 2, los juicios reconstructivos sobre el miedo condujeron a actitudes pasivas y creencias erróneas sobre la vida con otros. Es decir, no permitieron “tranquilas aprehensiones y estipulaciones de la razón” (Nussbaum, 2012, p. 456).

Al mismo tiempo, la compasión como emoción moral otorgó profundidad, estabilidad y afiliación a las aspiraciones de vida buena y digna, las cuales, si bien partieron del bienestar familiar, se proyectaron a bienes externos para la movilidad social. Este empeño se convirtió en un fin en sí mismo con atributos como la benevolencia, la reciprocidad y el respeto. La benevolencia, como sentimiento que lo acompañan para hacer bien a los demás. La reciprocidad con la familia, buscando mejorar los ingresos económicos y servir de apoyo emocional. Y el respeto, en cuanto a la independencia en la toma de decisiones para realizar acciones valiosas en la vida con y para otros.

La figura materna fue una fuente de reciprocidad intersubjetiva para los tres estudiantes, al contribuir con generosidad al soporte económico y afectivo para el desarrollo de capacidades combinadas. No obstante, la figura paterna fue objeto de sentimientos opuestos en la vida familiar. En la narrativa 2, la estudiante reconoce el rol amoroso y generoso de su padre en el espacio doméstico, lo cual sirvió de emulación profesional para ella. En la narrativa 3, el padre produjo daño moral debido al maltrato y el egoísmo. La decepción, el odio y el desprecio al padre produjeron daños en el bienestar personal y afectaron el rendimiento académico. Y en la narrativa 1, no se mencionó la figura paterna.

De acuerdo a lo anterior, la interpretación del carácter intencional de las emociones en planes de vida permitió mostrar cómo el miedo y la compasión orientaron aspiraciones hacia objetos vulnerables en temporalidades y espacialidades en el devenir de tres jóvenes universitarios. Estas emociones contribuyeron a reflexiones complejas que vincularon creencias sobre las condiciones externas e internas para el florecimiento humano en la experiencia estudiantil.

Además, estos estudiantes llevaron a cabo un ejercicio virtuoso al mostrar los juicios compromisorios para el bien propio (florecimiento personal) y creencias hacia el bien común (justicia). Para Nussbaum (2012) el compromiso es una manifestación de sabiduría práctica, porque permite acciones válidas y corrige creencias para acercarse a la verdad.

Especialmente, las promesas tuvieron un valor *eudemónico*, es decir, atribuyeron “felicidad”, porque según Ahmed (2019) “circularon como bienes sociales incluso antes que la suerte los ponga adelante, esto explica que nos pongamos antes que ellos en primer lugar” (Ahmed, 2019, p. 71).

Las narrativas¹ “*¿Por qué lucho?*” y 2 “*Encontrando una vida buena*” revelaron los juicios compromisorios que vincularon el florecimiento

personal con el bien común. En el primer caso, la promesa de intervenir en procesos de restauración de víctimas tuvo como condición interna necesaria aprender a interactuar y socializar con otras personas. Esta condición selló el pacto moral con la condición externa de socorrer a quienes fueron afectados por el conflicto armado. En el segundo caso, se enunciaron pactos de cuidado y cooperación como garantía para preservar la vida digna en su familia. Por una parte, mantener la cooperación económica con su padre, para disminuir el sufrimiento por la enfermedad de su madre y hermano, y, por otra, el cuidado para brindar un soporte emocional positivo en estas situaciones trágicas.

En la narrativa 3 “*Crecí creyendo que no tenía nada que ofrecer a los demás*”, el estudiante adoptó como compromiso mejorar sus relaciones, más allá de los beneficios inmediatos que pueda obtener de ellas. Este pacto como condición interna para obtener bienestar psicológico, lo condujo a un tránsito vital doble: por una parte, del utilitarismo al florecimiento humano, y por otra, superar el auto rechazo para poder ofrecerle algo bueno a los demás. En las tres tramas narrativas, las promesas contribuyeron a revisar las creencias que hicieron girar el miedo a perder objetos vulnerables, y ordenar compromisos para preservar la vida buena y digna. El equilibrio emocional fue una condición interna necesaria para el logro de sus fines, al otorgar sus sentimientos de confianza y satisfacción para convertir en humanamente posibles sus planes de vida.

Por último, es importante destacar que estos jóvenes otorgaron una fuerza narrativa simbólica a la Universidad Nacional de Colombia porque les ofreció la oportunidad de acceder a la educación superior.

Específicamente, en las narrativas 2 y 3, se expresaron exigencias de mayor justicia social para la educación superior pública y un respaldo de

los paros estudiantiles por un mayor presupuesto para alcanzar mayor equidad futuros jóvenes,

Los hallazgos expuestos en este artículo justifican vincular las emociones al razonamiento práctico sobre los planes de vida a partir de los aportes de Martha C. Nussbaum (2004). Sus desarrollos en el liberalismo filosófico proporcionan argumentaciones contundentes para cuestionar la orientación instrumental de los proyectos de vida de jóvenes, lo cual significa según Cabrera (2015) “saber cómo organizar los estudios universitarios para que aquello que hoy es destino, se transforme en opción” (p. 249). Así esta investigación demuestra cómo cada estudiante examinó el carácter moral de objetivos y proyectos en los ámbitos familiar y comunitario. Para lo cual, es necesario el autoexamen de las capacidades para aprovechar mejor las oportunidades. Para esta indagación ética se proponen las emociones como reveladores de criterios morales para una vida digna de ser vivida. Por último, la Catedra Emociones Morales y Políticas ofrece un espacio pedagógico de identificación empática, que posibilita un escrutinio público de conflictos prácticos y trágicos para proyectar la vida con y para otros desde la experiencia universitaria.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Autónoma de México.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la Felicidad*. Caja negra editora.
- Appiah, K. A. (2007). *La ética de la identidad*. Katz.
- Aristóteles. (1948). *El arte poética* (J. Goya y Munian, trad.). Edición Austral.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, trad.). Gredos.

- Cabrera, J. (2015). Carta abierta a los jóvenes estudiantes de filosofía frente a una decisión sería. ¿Qué prefieres ser, un gran comentador o un pequeño filósofo? *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(112), 343-353.
<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/2404/2354>
- Carli, S. (2012). *La experiencia universitaria en la universidad pública. El estudiante universitario*. Siglo XXI editores.
- Heyd, D. y Miller, F. G. (2010). Life plans: do they give meaning to our lives? *The monist*, 93(1), 17-37. <https://www.jstor.org/stable/41419195>
- Mill, J. S. (2008). Sobre la libertad. Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Herder.
- Nussbaum, M. C. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La balsa de la medusa.
- Nussbaum, M. C. (2012). *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*. Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2014). *Sin fines de lucro. Porque la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Nussbaum, M. C. (2018). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Magnum.
- Pinedo, I. A. y Yáñez, J. (2018). Las emociones: una breve historia en su marco filosófico y cultural en la Antigüedad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 13-45. <https://doi.org/10.15332/25005375.5049>
- Quintero-Mejía, M. (2019). *Usos de las narrativas, epistemologías y metodologías. Aportes para la investigación*. Centro Editorial Universidad Distrital “Francisco José de Caldas”.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I. La configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI editores.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia* (2 ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Silver, J. (2013). Narrative Psychology. En C. Willig (Ed.), *Introducing qualitative research in psychology* (3 ed.; pp. 421-458). Open University Press.

Hacia un paradigma de la sostenibilidad para la bioética de V. R. Potter: entre el desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la racionalidad ambiental*

[Artículos]

María Daniela Parra Bernal**

Fecha de entrega: 03 de noviembre de 2020

Fecha de evaluación: 15 de noviembre de 2020

Fecha de aprobación: 20 de diciembre de 2020

Citar como:

Parra Bernal, M. D. (2021). Hacia un paradigma de la sostenibilidad para la bioética de V. R. Potter: entre el desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la racionalidad ambiental. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124).
<https://doi.org/10.15332/25005375.6604>



Resumen

El artículo sostiene una relación fundacional entre la visión bioética potteriana con el cometido de la sostenibilidad. Teniendo en cuenta que V. R. Potter no desarrolló conceptualmente cómo y desde qué enfoque

* Este artículo representa un avance de la investigación doctoral: Una complejización del concepto de sostenibilidad para interpretar y actualizar la visión de la bioética de Van Rensselaer Potter. Programa de doctorado en Bioética de la Universidad Militar Nueva Granada.

** Candidata a doctora en Bioética por la Universidad Militar Nueva Granada. Línea bioética global y complejidad. BioethicsGroup. Correo electrónico: maradanielaparrabernal@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0914-4433>

tendría que entenderse la sostenibilidad de la humanidad, se hace necesario mostrar tal desarrollo conceptual. Así, la visión bioética potteriana podría ser repensada y actualizada para enfrentar el desafío de la humanidad en la época actual.

En este orden de ideas, se propone analizar descriptivamente los enfoques teóricos y las ampliaciones conceptuales del concepto de sostenibilidad para reconocer en qué sentido contribuyen a la construcción de una supervivencia aceptable para la humanidad, en términos de la bioética global. Para esto, se presenta el eje teórico del desarrollo sostenible, del cual se resalta su componente sistémico e intergeneracional, sin dejar de exponer las críticas a su estructura de crecimiento económico y la incompatibilidad de esto con la visión bioética potteriana. Seguidamente, se expone la propuesta alternativa del ecodesarrollo y de la racionalidad ambiental, como elementos importantes para ampliar el paradigma de la sostenibilidad. Finalmente, se concluye con una integración de los elementos de ambos ejes teóricos como un punto de partida para pensar en la sostenibilidad de una visión bioética.

Palabras clave: sostenibilidad, bioética, desarrollo sostenible, ecodesarrollo, racionalidad ambiental.

Towards a sustainability paradigm for V.R. Potter's bioethics: between sustainable development, eco-development and environmental rationality

Abstract

The article asserts a foundational relationship between the Potterian bioethical vision and the role of sustainability. Considering that V.R. Potter did not develop conceptually how and from what approach the sustainability of humanity should be understood, it becomes necessary to

show such conceptual development. Thus, Potter's bioethical vision could be rethought and updated to face the challenge of humanity nowadays.

In this order of ideas, it is proposed to analyze descriptively the theoretical approaches and the conceptual extensions of the concept of sustainability to recognize in what sense they contribute in the construction of an acceptable survival for humanity, in terms of global bioethics. To this end, the theoretical theme of sustainable development is presented, highlighting its systemic and intergenerational component, while criticizing its economic growth structure and its incompatibility with the Potterian bioethical vision. Afterwards, the alternative proposal of eco-development and environmental rationality is presented, as important elements to broaden the sustainability paradigm. Finally, it concludes with an integration of elements of both theoretical themes as a starting point for thinking about sustainability from a bioethical perspective.

Keywords: sustainability, bioethics, sustainable development, eco-development, environmental rationality.

Introducción

La visión de Van Rensselaer Potter para justificar el nacimiento de la bioética comienza con una reflexión sobre la dirección de los progresos o adelantos en el conocimiento científico-técnico. Esta intuición la delinea en 1962, al ser invitado por la Universidad de Dakota del Sur para hablar sobre el estado del avance del conocimiento en el campo de la medicina (Osorio, 2005). En esta ocasión, V.R. Potter cuestionó el acelerado progreso materialista que acontecía al interior de la ciencia y la tecnología (Wilches, 2011), y expresó lo que posteriormente sería la misión de la bioética; a saber: un intento por responder a las preguntas que encaraba la humanidad: *¿qué tipo de futuro tenemos por delante? y ¿tenemos alguna opción?* (Potter, 1962, 1970, 1971, 1988).

V.R. Potter reconoció que, ya para su época, la ciencia había logrado una instancia enteramente independiente del resto de conocimientos, lo cual le permitía avanzar indefinidamente según el ideal del progreso materialista (Potter, 1962; 1971, pp. 42-53).

En este sentido, argumentó que la ciencia sería conocimiento, pero no sabiduría. Sabiduría sería un tipo especial de conocimiento que serviría para que la humanidad se hiciera decente y aceptablemente viable, lo que implicaría una visión de largo alcance para la racionalidad científico-técnica.

Para esto, propuso la bioética como una nueva sabiduría capaz de reconciliar las dos culturas que, hasta ese momento, parecían irreconciliables, a saber: el campo del conocimiento científico-técnico y el campo de los valores (Potter, 1971, pp. 1-2). Con esta integración, V.R. Potter vería en la bioética la sabiduría de largo plazo para alcanzar la supervivencia de la humanidad.

Si bien las primeras intuiciones de V.R. Potter tuvieron como imagen un puente hacia el futuro de la humanidad, metáfora que empezó a desarrollar con su libro de 1971: *Bioethics: Bridge to the Future*, su propuesta adquirió distintas aproximaciones a medida que esta nueva sabiduría se abría campo. Esto debido a que la bioética se acuñó principalmente en el campo de las ciencias de la salud como una ética médica (Whitehouse, 2003).

Para V.R. Potter, al tener como *telos* la supervivencia a largo plazo de la especie humana, la bioética no solo requería el desarrollo de una nueva sabiduría que ampliara el campo de acción y reflexión científica, sino que implicaba pensar de manera distinta las relaciones de los hombres entre los hombres, y la relación de estos con la biosfera, al someter a crítica la

racionalidad económica imperante a la base del progreso del conocimiento (Delgado, 2008; Osorio, 2010, 2013).

Estamos comprometidos con la idea de una sociedad industrializada y urbanizada porque necesitamos la producción del hierro, la industria, y la producción de la agricultura, las cuales soportarían la búsqueda que proporcionaría la adaptabilidad que hace posible la supervivencia en un mundo cambiante. Pero, a menos que parte de este esfuerzo sea puesto en la búsqueda de la sabiduría, aquello no tendría ningún propósito útil. (Potter, 1971, p. 52 [traducción propia])

Esta nueva sabiduría sería un tipo especial de conocimiento que no solo integraría los conocimientos fragmentados del saber científico, sino que, al integrarlos desde la perspectiva de la sostenibilidad, propendería por una humanidad que se hiciera sabiamente viable (Ten Have, 2012). Esta idea es lo que recoge Potter cuando usa la metáfora de la bioética como una ciencia de la supervivencia, la cual se aúna a una concepción crítica del ideal de progreso que acompaña la racionalidad científico-técnica (Moreno y Osorio, 2017). A partir de aquí, se puede argüir que la visión bioética potteriana se enmarca dentro del problema de la sostenibilidad de la vida de la humanidad.

La semilla de la concepción de la posibilidad de futuro que tiene V.R. Potter se siembra en una tierra distinta al ideal del progreso materialista, en el cual más es mejor, pues su fertilidad depende de una nueva orientación, abierta y dialógica, de las estructuras del conocimiento para configurar una sabiduría que haga viable la supervivencia de la humanidad (Moreno, 2005). Potter sintetiza este punto con las siguientes palabras: “La ciencia es conocimiento, pero no es sabiduría. Sabiduría es el conocimiento de cómo usar la ciencia y cómo integrarla con otros tipos de conocimiento” (1971, p. 49. [Traducción propia]).

Por ende, la apuesta no se hace exclusivamente por la ciencia en sí misma, o por la producción por sí sola, sino en la búsqueda de una amplia sabiduría que incluiría, por ejemplo, el reconocimiento de las necesidades espirituales del hombre con la misma importancia de sus necesidades físicas. Una sabiduría que empodera a cada uno de los miembros de la sociedad; de manera que, del mismo modo, las sociedades se fortalezcan hacia un futuro viable y aceptable. Una sabiduría que “nos permita usar nuestra tremenda capacidad de producción para producir las cosas que nos hacen más sabios, en lugar de aquellas cosas que nos hacen más débiles” (Potter, 1971, p. 53 [Traducción propia]).

Con esto, se sostiene una relación fundacional entre la visión bioética potteriana y el cometido de la sostenibilidad (Acosta, 2002, 2006; Dwyer, 2009; Doris, 2014; Ten Have y Gordijn, 2014; Muzur y Rinčić, 2015; Muzur *et al.*, 2016). Pero, Potter no desarrolla conceptualmente cómo y desde qué enfoque tendría que entenderse la sostenibilidad aceptable y viable para la humanidad. Por lo tanto, para el cometido de la bioética global, es necesario mostrar tal desarrollo conceptual. Así, la visión bioética potteriana podría ser repensada y actualizada para enfrentar el desafío de la humanidad en la época actual.

Tras esta idea, el presente artículo se propone analizar descriptivamente los enfoques teóricos y las ampliaciones conceptuales del concepto de sostenibilidad para reconocer en qué sentido contribuye en la construcción de una supervivencia aceptable para la humanidad, en términos de la bioética global. Para esto, se presenta el eje teórico del desarrollo sostenible, del cual se resalta su componente sistémico e intergeneracional sin dejar de exponer las críticas a su estructura de crecimiento económico y la incompatibilidad de esto con la visión bioética potteriana. Seguidamente, se expone la propuesta alternativa del ecodesarrollo y de la racionalidad ambiental como elementos importantes para ampliar el

paradigma de la sostenibilidad. Finalmente, se concluye con una integración de los elementos de ambos ejes teóricos, como un punto de partida para pensar en la sostenibilidad desde una visión bioética.

Hacia un paradigma bioético de la sostenibilidad

La interpretación hegemónica al uso pertenece a la perspectiva del desarrollo socioeconómico del siglo XX, que promulga el progreso “sostenible” en relación al consumo y al crecimiento de la economía (Parrilla, 2003; Bermejo, 2014; Iranzo, 2015; Cabrales y Márquez, 2016). En consecuencia, el significado dominante de la sostenibilidad ha sido el de desarrollo sostenible.

No obstante, el mismo V.R. Potter analiza la insuficiencia del eje teórico del desarrollo sostenible para el cometido de la bioética. En un artículo escrito en coautoría con su hija Lisa Potter (1995), V.R. Potter sostiene que el concepto de desarrollo sostenible trae consigo las significaciones que se alejan del cometido de una supervivencia aceptable para la humanidad. Por un lado, la significación de sostenible es ampliamente entendida como aquello que es económicamente sostenible en el tiempo. De otro lado, el concepto de desarrollo implica necesariamente el crecimiento y, sobre todo, el crecimiento económico. Ambos, desarrollo y sostenible hacen un concepto enteramente antropocéntrico: la especie humana es el foco sin ningún balance claro entre la situación actual y la posibilidad de un futuro aceptablemente viable.

Desde este enfoque no se controlan realmente los problemas de sobrepoblación y la progresiva extinción de las especies, dada la depredación económica imperante, así como tampoco se propende por una transformación estructural de la cultura dominante de occidente, la cual es la gran responsable de la supervivencia global miserable e irresponsable de

la humanidad (Potter y Potter, 1995). Por esto, se vuelve pertinente analizar una posible vía para la ampliación del concepto de sostenibilidad, que lo acerque a la visión potteriana de la supervivencia aceptable para la humanidad.

Sostenibilidad como desarrollo sostenible

El concepto de sostenibilidad se ha establecido hegemonícamente en el ámbito académico, social, cultural, político y económico en relación al concepto de desarrollo sostenible, el cual se estableció en 1987 con el conocido *Informe Brundtland* (Bermejo, 2014; Büyüközkan y Karabulut, 2018; Dresner, 2008; Grober, 2007; Keier, 2006; Linares, 2012; López *et al.*, 2005; Saura y Hernández, 2008).

De otro lado, la historia medioambiental ubica el origen del concepto sostenibilidad en el concepto *Nachhaltigkeit* del alemán Hans Carlowitz (Hölzl, 2010), “quien desarrolló en 1713 una teoría sobre la utilización óptima de los bosques, que fueron la fuente de energía para la protoindustria de hierro y plata” (Marquardt, 2006, p. 174). Como resaltan Sánchez (2017) y Caradonna (2014), esta idea de sostenibilidad emergente en la silvicultura, no tuvo lugar solo en Europa occidental, sino también en Japón, algunas otras partes de Asia y en el Caribe, como también en las Indias occidentales y orientales. De este modo, la práctica de la explotación sostenible de los bosques no era más que un indicio de una incipiente conciencia sobre el valor de vivir dentro de los límites biofísicos y la necesidad de contrarrestar el consumo excesivo de recursos.

Además, el siglo XVIII es importante para comprender el concepto de sostenibilidad, porque está intrínsecamente ligado a la creación y reacción de la economía capitalista clásica, pues fue durante este siglo que apareció el paradigma del crecimiento como una idea novedosa para convertirse en

uno de los principios centrales del nuevo pensamiento económico. Los teóricos de esta nueva corriente, Adam Smith (1776) y Anne-Robert Jaques Turgot (1766), acordaron que la acumulación del capital era el motor principal del crecimiento y que, junto a la expansión económica, la calidad de vida de la población se vería incrementada. Fue así como el siglo XVIII preparó el escenario para un conflicto duradero sobre los costos sociales, económicos y medioambientales del crecimiento económico.

El crecimiento económico adquirió un impulso inusitado abasteciendo de bienes y servicios a una población creciente, que incrementaba a la par sus niveles de consumo. Estos logros parciales, no solo generaron un alto grado de optimismo en la sociedad occidental, sino que facilitaron la difusión universal de los valores éticos del capitalismo: 1) la lógica individual de maximizar beneficios como propósito único de la vida, 2) la cultura del consumo y el dogma negligente, y 3) el arriesgado crecimiento económico perpetuo sin restricciones naturales, el cual se hace posible gracias a los avances del progreso tecnológico. (Pérez, 2012, p. 143)

Como bien recogen Caradonna (2014) y Hölzl (2010), las críticas suscitadas al nuevo ideal de crecimiento económico, junto a las reflexiones sobre la sostenibilidad del modelo instrumental de manejo, apropiación y comercialización de los recursos naturales, prepararon el escenario para una comprensión más completa del impacto de las acciones de los hombres sobre el medio ambiente. Lo que hicieron personas como Carlowitz y sus contemporáneos consistió en una reacción temprana y constructiva a un conjunto de problemas causado por la expansión de la racionalidad instrumental, el crecimiento poblacional y el consumo excesivo de los recursos.

Desde aquí, y prestando también atención a la concepción ecológica del concepto, la apuesta por la sostenibilidad consistiría en mirar las consecuencias ambientales y postular críticamente las estructuras

económicas institucionalizadas para crear una sociedad capaz de permanecer indefinidamente dentro de los límites medioambientales. Por esto, hay que entender el concepto de sostenibilidad precedió la emergencia y consolidación del concepto de desarrollo sostenible; de modo que la sostenibilidad no siempre ha estado ligada al desarrollo y al crecimiento económico.

La construcción teórica del desarrollo sostenible se abre camino cuando los profesores Donella y Dennis Meadows, expertos del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT), junto a Jorge Randers y William W. Behrens, redactaron *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad* (1972), en el cual argumentaron en contra de la teoría del crecimiento ilimitado imperante hasta ese momento. A partir de simulaciones hasta el 2100 de las proyecciones de crecimiento existentes de la economía y la población, pronosticaron “severos problemas de contaminación, pérdida de tierras cultivables y escasez de recursos energéticos entre otros, enjuiciando críticamente el crecimiento económico como objetivo global de la humanidad” (Gómez, 2014, p. 97). Concluyeron que así, la humanidad rompía el equilibrio ecológico y que, de seguir por el mismo camino, se llegaría a un límite antes de cien años.

Posteriormente, la elaboración del *Informe Brundtland*, publicado en 1987 con el título *Nuestro futuro común*, concluyó que no se podía seguir con el crecimiento económico tradicional y que había que buscar un nuevo estilo de desarrollo al que se llamó desarrollo sostenible (Méndez y Sáez, 2007). De esta manera, por medio de este concepto, el término sostenibilidad fue, al menos formalmente, ampliamente aceptado en la esfera pública (Bermejo, 2014). La definición reza de la siguiente manera:

Está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, es decir, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias. El concepto de desarrollo sostenible implica límites no límites absolutos sino limitaciones que imponen a los recursos del medio ambiente el estado actual de la tecnología y de la organización social, y la capacidad de la biosfera para absorber los efectos de las actividades humanas. Pero tanto la tecnología como la organización social y la capacidad de la biosfera pueden ser ordenadas y mejoradas de manera que abran el camino a una nueva era de crecimiento económico. (CMMAD, 1987)

De acuerdo con esta definición, la sociedad habría de ser capaz de satisfacer sus necesidades en el presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas. Con esto, se hizo énfasis en la vertiente ambiental de la reflexión sobre la sostenibilidad, al corresponder, de manera general, a consumir recursos no-renovables y renovables por debajo de su tasa de substitución; verter residuos siempre en cantidades y composición asimilables por parte de los sistemas naturales; mantener la biodiversidad; y garantizar la equidad redistributiva de las plusvalías.

Como argumentan López *et al.* (2005), el concepto de desarrollo sostenible así establecido no implica la no utilización de recursos, sino un uso coherente de los mismos: “Esta coherencia consiste en compatibilizar el progreso económico con las necesidades sociales y medioambientales que configuran el bienestar de los ciudadanos” (López *et al.* 2005, p. 11). En este sentido, el ideal mismo del desarrollo y el crecimiento económico no se ve realmente fracturado, sino pretende ser matizado con el término de sostenibilidad que, en esencia, alude a una relación distinta de los hombres con el resto de seres vivos y no vivos dentro de los límites ecosistémicos.

Robinson (2004) arguye que del *Informe Brundtland* emerge un aspecto radical que hace explícito el vínculo inherente entre las cuestiones medioambientales y las cuestiones de desarrollo económico:

El informe argumentaba que estos dos conjuntos de problemas están entrelazados al punto que la sostenibilidad ecológica no se puede lograr si el problema de la pobreza no se aborda con éxito alrededor del mundo. Esencialmente el *Informe Brundtland* arguyó sobre la integración del vasto y complejo tema del medio ambiente junto al tema igualmente vasto y complejo del desarrollo humano y la pobreza, y sugirió que ambos tenían que ser resueltos simultáneamente y en un modo de refuerzo mutuo. (Robinson, 2004, p. 372 [Traducción propia])

Así las cosas, con el *Informe Brundtland* se integran el movimiento medio-ambiental con la economía neoclásica, “apuntando a concebir el crecimiento económico como un componente central del desarrollo humano” (Gudynas, 2003 p. 55). Por ende, uno de sus aspectos más sobresalientes es el de “ligar el desarrollo sostenible a la inclusión de las futuras generaciones en el cálculo de los costos (ambientales y sociales) del desarrollo económico del presente” (Morán, s. f., p. 184).

Esta propuesta conlleva una dicotomía que ha sido el punto de partida de las críticas hacia el enfoque del desarrollo sostenible: si, por una parte, el subdesarrollo económico y tecnológico es una amenaza para el medio ambiente y para el bienestar humano, entonces, se requiere más desarrollo. Si, por otra parte, el desarrollo excesivo es una amenaza igual, entonces, sostener el mismo tipo de desarrollo no es una respuesta congruente (Robinson, 2004). Por consiguiente, la apuesta del desarrollo sostenible propendería por la conciliación de dos metas irreconciliables:

Una meta es intensificar el crecimiento (para satisfacer, al menos parcialmente, las necesidades de los pobres del mundo); la otra es evitar

la degradación ambiental. Lo negativo de esto es, [...] que, para lograr dichas metas, la teoría del desarrollo “predominante” implícita en el Reporte Brundtland es la del crecimiento indefinido. (Morán, s. f., p.189)

Por tanto, desde esta perspectiva crítica, el concepto de desarrollo sostenible se referiría a un desarrollo económico sostenido en el tiempo, el cual “significa continuar acumulando, creciendo, proyectándose, pero con dirección al caos, tal como es la proyección del crecimiento económico, que se preocupa en lo cuantitativo y no en lo cualitativo” (López *et al.*, 2005).

A pesar de esta intrínseca contradicción, este enfoque catapultó la comprensión del problema de la sostenibilidad desde una concepción sistémica y multidimensional, pues definió que los problemas ambientales estaban relacionados directamente con problemas sociales y económicos. Así pues, se estableció la premisa de que el medio ambiente no existía como una esfera separada de las acciones humanas. Por esto, este enfoque merece el crédito por establecer la interdependencia de tres pilares, el económico, el ecológico y el social, como el modelo básico para una sociedad sostenible.

No obstante, desde el componente teórico del desarrollo sostenible, la nueva relación con la naturaleza se sigue proponiendo en términos de producción y consumo: producir dentro de las regulaciones que garanticen la materia prima para seguir haciendo lo mismo, promover la conservación de la fuente de recursos utilizados para la satisfacción del consumo; así como posibilitar el aumento de la actividad económica como un presupuesto para el mejoramiento en la calidad de vida (Parrilla, 2013, p. 38).

Ovalle (2015) sostiene que en el concepto de desarrollo sostenible “tan sólo se hace énfasis en las variables económicas, y con menor fuerza, las variables sociales y ambientales en la gestión de los problemas

ambientales” (p. 117), sin dejar de ser antropocéntrico e inequitativo. Desde esta crítica, sostiene que el desarrollo sostenible tiene la necesidad de un cambio de paradigma. El enfoque netamente antropocéntrico del concepto tiene bastantes complicaciones, sobre todo porque las bases del paradigma económico siguen en pie, desde un enfoque cuantitativo de la calidad, y corren el riesgo de entender el crecimiento económico ininterrumpido como garantía del bienestar general.

A pesar de esto, es de resaltar que el concepto de desarrollo sostenible trae consigo una visión a largo plazo que se entronca con la idea de supervivencia potteriana, pues se establece desde un enfoque intergeneracional sobre el futuro común de la humanidad. Pero, con lo que ha sido dicho, se demuestra que esta visión amplía no viene dada por el eje del desarrollo. Este término resulta problemático, pues implica el desarrollo científico-económico. No obstante, podría llegar a verse matizado desde unos componentes teóricos que puedan articularlo con el concepto de progreso y supervivencia de Potter (Potter, 1962).

Sostenibilidad desde enfoques alternativos

Según lo dicho hasta ahora, el concepto de sostenibilidad, desde la década del setenta, tiene a la base la problemática de la vinculación entre economía y ecología. A esto recae la propuesta alternativa del ecodesarrollo, pretendida como una ampliación de la dimensión económica del concepto de desarrollo hacia la dimensión ecología de las preocupaciones medioambientales.

Lo clave en este planteamiento alternativo es su nueva forma de pensar el desarrollo, que tendría base en “los ‘modelos’ o ‘estilos’ de desarrollo alternativos, autodeterminados y autocentrados, los cuales están pensados y contruidos desde la óptica de los dominados y desplazados en el orden

mundial [...] que atendieran las situaciones de pobreza, marginación social, cultural y política” (Pierri, 2005, p. 47). En este sentido, la reivindicación del crecimiento para el desarrollo se haría en términos comunitarios y tercermundistas.

El enfoque construido y divulgado por el economista Ignacy Sachs (1974) es considerado, para muchos teóricos, como el referente conceptual del ecodesarrollo. En el artículo “Ambientes y estilos de desarrollo” (1974), Sachs propone una idea de desarrollo que, al tener una relación intrínseca con el medio ambiente, acepta la construcción abierta y diversa de lo que serían las cuestiones medioambientales adaptadas a las realidades ecosistémicas de cada región (1974, p. 363). En este sentido, su propuesta apela a un estilo de desarrollo particularmente adaptado a las regiones rurales del tercer mundo.

Como resalta el pensador latinoamericano Enrique Leff (1975, pp. 84-92), la propuesta del ecodesarrollo se enfoca en la emergencia de modelos alternativos que tendrían lugar a partir de las condiciones medioambientales y culturales de los países latinoamericanos y del tercer mundo. Aquellos de acuerdo con sus realidades físicas, que condicionan la naturaleza y los recursos, así como con sus realidades socioculturales e históricas, ya que de esta forma podrían tener mejores rendimientos energéticos y productivos y asegurar un desarrollo a largo plazo.

Así pues, la propuesta del ecodesarrollo se entronca en su fundamento con la idea de no frenar el desarrollo y la utilización de los recursos, sino de reorientarlo en una perspectiva ecológica y sana ambientalmente (Estenssoro, 2015, p. 89). En consecuencia, el ecodesarrollo implica una perspectiva multidimensional e integrativa, pero, a diferencia de la idea de crecimiento económico apalancada por el crecimiento y el avance científico-técnico en la base del desarrollo sostenible, se trataría de una

concepción que, como señala Pierri (2005), se matiza como un estilo de desarrollo que “busca prioritariamente la satisfacción de las necesidades básicas y la promoción de la autonomía de las poblaciones envueltas en el proceso” (p. 49):

Postulaba colocar el avance científico-técnico al servicio de la protección de los ecosistemas [...]. Esto significaba que había que reorientar la técnica y la ciencia en apoyo al ecodesarrollo en vez de ponerlas al servicio de una lógica de acumulación capitalista creciente, que no sólo alienaba al propio ser humano, sino que, también, destruía la naturaleza y envenenaba el ambiente. (Estenssoro, 2015, p. 89)

Para el economista mexicano Enrique Leff (2008), la crisis ambiental que suscita la reflexión sobre la sostenibilidad no es otra cosa que la crisis de un proceso histórico fundado por una racionalidad mecanicista e instrumental, la cual ha construido al mundo a través de teorías que, más que reflejar una realidad fáctica, modelan al mundo, lo construyen a su imagen y semejanza (p. 32). Y la economía es la culminación de esta ficción de la ciencia moderna.

En este orden de ideas, para el físico Fritjof Capra (1985), la visión del mundo y el sistema de valores que está a la base de nuestra cultura económica fueron establecidos durante los siglos XVI y XVII, a partir de la transformación de la imagen de la realidad como un todo orgánico hacia la metáfora del mundo como máquina. Esta concepción mecanicista es el resultado de varios cambios revolucionarios en el campo de la física y de la astronomía, que encontraron su consumación en Descartes y Newton, después de un recorrido que empezaría con Nicolás Copérnico, Johannes Kepler y Galileo Galilei, y que pasaría por las justificaciones de Francis Bacon. Con esta, la ciencia dio la autorización para las dinámicas de

dominio y explotación de la naturaleza que son características de la cultura occidental (Capra, 1985).

La ideología del progreso que promovía el conocimiento objetivando lo real, justificando la realidad, dominando la naturaleza, impulsando el avance de la ciencia y la tecnología, (fue la que) abrió las compuertas a un proceso de crecimiento económico que se suponía infinito. (Leff, 2008, p. 28)

El argumento clave es que la racionalidad económica ha sido el paradigma más resistente para la transformación del paradigma mecanicista y, por ende, por más discursos que se hagan sobre el desarrollo sostenible, no se han fracturado sus estructuras clásicas para internalizar en sus estructuras teóricas y en sus instrumentos de gestión las condiciones de sostenibilidad ecológica y ambiental (Leff, 2006, 2008). “Las propuestas más avanzadas sólo vislumbran una cierta flexibilidad del mercado para incorporar políticas compensatorias de desarrollo social y protección ambiental que eviten el avance de la pobreza extrema y la catástrofe ecológica” (Leff, 2008, p. 32).

Por ende, Leff (1983, 2004, 2006, 2008) justifica la necesidad actual de una deconstrucción de la racionalidad económica, para dar paso a la construcción de sociedades sustentables a partir de sus formas diversificadas de significación de la naturaleza. Para ello, propone la racionalidad ambiental (2004).

Según este economista, el neoliberalismo imperante ha convertido las pretensiones del desarrollo sostenible en asuntos de puro mercado, pues ha asumido la propuesta ambiental y social del desarrollo económico según dinámicas de asignación de precios de mercado, valores y derechos de propiedad de la naturaleza. Leff (2008) agrega: “y promete que el mercado se encargará no sólo de regular a la economía y de activar un

proceso de crecimiento sostenido, sino también de equilibrar a la ecología y dar equidad a la sociedad” (p. 34). Pero, las condiciones ecológicas de la sostenibilidad y los procesos de desarrollo de las sociedades son procesos difícilmente convertibles a valores de mercado.

Más allá de la inconmensurabilidad entre valores de mercado y valores morales, entre racionalidad económica y racionalidad ecológica, la racionalidad ambiental rompe con el valor unitario de la crematística del valor de mercado al abrirse hacia una política de la diferencia, entendida como una pluralidad de racionalidades e identidades, desde las cuales se reconoce y valoriza a la naturaleza desde códigos culturales diversos. En este sentido, la racionalidad ambiental deconstruye el círculo de la insustentabilidad económica cerrado, unitario y universal del mercado y reabre los cursos y discursos civilizatorios en una relación infinita entre cultura y naturaleza. (Leff, 2008, p. 33)

Esta racionalidad ambiental, caracterizada por ser siempre abierta y en construcción desde la política de la diversidad, emerge como lo absolutamente otro de las ciencias cerradas en sus objetos de conocimiento. Se erige como una alternativa a la racionalidad científica, técnica y económica la cual sigue siendo muy moderna en el sentido en que emerge y se establece en ruptura con otros tipos de configuración y conocimiento del mundo distintos al instrumental.

La racionalidad ambiental incorpora en las relaciones de otredad al “otro cultural”, a la variedad de formas de comprensión y significación del mundo que abren la vía de construcción de un futuro sostenible a partir de las formas de ser y de saber de los pueblos. (Leff, 2004, p. 76)

Si el gran reto ante la crisis ambiental no es la economización de la vida en sus dimensiones ecológicas y sociales, el paradigma de la sostenibilidad evoca un campo de ruptura con el paradigma de la racionalidad científica, técnica y económica. Por tanto, la sostenibilidad sería el pensar y el

construir otra economía. Y esta apuesta, para Leff (2004), va más allá que el intento de una ecologización de la economía, porque, si bien incluye una visión sistémica para articular la economía con otras dimensiones, no cuestiona el núcleo central de la racionalidad económica. Lo que busca es aminorar y atemperar los impactos negativos de la economía, en lugar de desestructurar sus fundamentos epistemológicos y ontológicos.

Esta concepción sistémica de la economía podría extenderse hacia un sentido más fuerte para una construcción interdisciplinar de su objeto de conocimiento. Una conjugación que se daría en los términos de “la incorporación de los saberes desconocidos y subyugados, de los procesos olvidados de las externalidades económicas, que se han convertido en las condiciones de sustentabilidad del proceso económico y que constituyen el campo de la complejidad ambiental” (Leff, 2008, p. 37). Por tanto, la propuesta de la sostenibilidad desde el enfoque de la racionalidad ambiental consiste en refundar la racionalidad económica desde las bases ecológicas y culturales.

La nueva economía debe basarse en una rearticulación entre cultura y naturaleza, es decir, de la capacidad creativa del ser humano, de la productividad cultural asociada a la productividad ecológica del planeta y de cada uno de sus ecosistemas. Sobre esas bases será posible desarticular una globalización uniforme, homogénea, guiada por la ley hegemónica del mercado, para construir otro proceso civilizatorio, fundado en una diversidad de economías locales articuladas —que bien pueden intercambiar excedentes económicos—, arraigadas en los principios, valores y sentidos de una racionalidad ambiental. (Leff, 2008, p. 42)

De esta manera podría empezar a diseñarse una sociedad poscrecimiento y una economía en equilibrio con las condiciones de sustentabilidad del planeta. Empero de la racionalidad ambiental, no solo emerge un nuevo

modo de producción, sino una nueva forma de ser en el mundo: nuevos procesos de significación de la naturaleza y nuevos sentidos existenciales en la construcción de un futuro sustentable (Leff, 2008, p. 80).

Conclusiones: un paradigma de sostenibilidad bioético

Tras este breve recorrido por algunos de los referentes teóricos sobre el concepto de sostenibilidad, se recogen los principales aportes de cada uno para construir de manera aproximativa y abierta el concepto de sostenibilidad que podría entroncar con la pretensión de la bioética global de una supervivencia aceptable para toda la humanidad.

Si bien el mismo Potter hace una crítica al concepto de desarrollo sostenible de su época, se recoge su enfoque intergeneracional que amplía el espectro de lo que sería nuestro futuro viable como humanidad. De igual forma, es importante el aporte de la concepción sistémica sobre lo que consistiría un desarrollo sostenible, pues demuestra que las problemáticas de la sostenibilidad de la vida humana en el planeta son una cuestión que debe ser abordada desde varias dimensiones interdependientes y relacionales. No obstante, si bien los problemas de las crisis medioambientales suscitan la integración de lo ecológico, lo económico y lo social, para Potter la sabiduría de largo alcance que potenciaría el uso ambiental de la sostenibilidad abarcaría otras dimensiones del ser humano, tales como las espirituales, políticas y culturales, entre otras.

Por parte del enfoque del ecodesarrollo, se reconoce como un aporte teórico el énfasis en promover la mejora de la calidad de vida en los países del tercer mundo, los cuales se encuentran en un estado de supervivencia miserable debido a los intereses particulares de los países en condiciones económicas avanzadas. De igual forma, se entronca con las pretensiones potterianas de direccionar el conocimiento científico-técnico hacia la

garantía de la sostenibilidad aceptable. Ya que, a diferencia de lo que se cree como el cometido de la bioética, Potter no pretendía el freno y la regulación moralizante del avance científico-técnico, sino que buscaba una visión de largo alcance para la viabilidad de los humanos al interior de los ecosistemas. En este sentido, la propuesta teórica de Sachs se acerca a las pretensiones de la bioética potteriana, que implementa una concepción más amplia del saber científico-técnico desde una visión sistémica del desarrollo.

Por último, la apuesta revolucionaria de Enrique Leff (1975-2008) puede ampliar la visión bioética potteriana al presentarse en el terreno fuerte de la transdisciplinariedad. Así busca la transformación estructural de la racionalidad instrumental, científica y económica de cara al problema del futuro de la humanidad en el planeta tierra. En este sentido, ambas beben de la misma fuente para levantarse como propuestas alternativas y abiertas, que apelan al diálogo de saberes y a la diversidad cultural.

Por lo dicho, la bioética, entendida en clave potteriana, es la sabiduría que puede garantizar una supervivencia aceptable de toda la humanidad, para la generación presente y las generaciones futuras. También da la cara a las crisis ecológicas, sociales y económicas resultado de la hegemonía de la racionalidad moderna, la cual alcanza su máxima expresión en la racionalidad económica de la producción y el crecimiento ilimitado. En este cometido, la bioética se vuelca a la ampliación del horizonte ético tradicional y de la epistemología imperante en los modos de configuración del mundo de las sociedades occidentales.

La sostenibilidad, en articulación con la bioética potteriana, sería un nuevo paradigma en el cual confluirían el conocimiento ecológico, los saberes de los pueblos, la diversidad moral y cultural, y la comunidad biótica y

abiótica; todos hacia la construcción, siempre abierta, de un futuro aceptable para nuestra especie.

Referencias

- Acosta, J. (2006). Bioética Global sustentable como tendencia en América Latina y el Caribe. *Revista latinoamericana de bioética*, 6(11), 88-117.
<https://doi.org/10.18359/rlbi.1148>
- Acosta, J. (2002). La bioética de Potter a Potter. En J. Acosta (Ed), *Bioética para la sustentabilidad* (pp.13-23). Publicaciones Acuario.
- Bermejo, R. (2014). *Del desarrollo sostenible según Brundtland a la sostenibilidad como biomimesis*. Hegoa.
- Büyükközkán, G. y Karabulut, Y. (2018). Sustainability performance evaluation: Literature review and future directions. *Journal of Environmental Management*, 217, 253-267. <https://isiarticles.com/bundles/Article/pre/pdf/82039.pdf>
- Cabral, O. y Márquez, F. (2016). El buen vivir y el no consumo como modelos de desarrollo desde la perspectiva de la bioética global. *Revista latinoamericana de bioética*, 17(1), 168-183. <http://www.scielo.org.co/pdf/rlb/v17n1/v17n1a09.pdf>
- Capra, F. (1985). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Integral.
- Caradonna, J. (2014). *Sustainability. A history*. Oxford University Press.
- Caradonna, J. (2018). *Routledge Handbook of the History of Sustainability*. Routledge.
- Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo -CMMAD. (1987). *Nuestro Futuro Común*. Alianza.
- Delgado, C. (2008). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. Universidad del Bosque.
- Doris, M. (2014). *Land-grant ideology, the wisconsin idea, and the foundations of Van Rensselaer Potter's bioethics* [Tesis doctoral]. Boston University.
- Dresner, S. (2008). *The principles of sustainability*. Sterling, VA.
- Dwyer, J. (2009). How to Connect Bioethics and Environmental Ethics: Health, Sustainability, and Justice. *Bioethics*, 23(9), 497-502.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2009.01759.x>

- Estenssoro, F. (2015). El ecodesarrollo como concepto precursor del desarrollo sustentable y su influencia en américa latina. *Universum*, 30(1), 81-99.
https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So718-23762015000100006
- Gómez, C. (2014). El desarrollo sostenible: conceptos básicos, alcance y criterios para su evaluación. En B. Gareta (Cord.), *Cambio climático y desarrollo sostenible. Bases conceptuales para la educación en Cuba*, (pp. 90-111). Editorial Educación Cubana.
- Grober, U. (2007). *Deep Roots. A conceptual history of "sustainable development" (Nachhaltigkeit)*. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.
- Gudynas, E. (2003). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Ediciones Abya-Ayala.
- Hözl, R. (2010). Historicizing Sustainability: German Scientific Forestry in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, Science as Culture. *Science as Culture*, 19(41), 431-460. <https://doi.org/10.1080/09505431.2010.519866>
- Iranzo, J. (2015). Crisis económica, decrecimiento y rituales de interacción: Un camino a la sostenibilidad. *Papeles del CEIC*, 123(1).
<https://ojs.ehu.eus/index.php/papelesCEIC/article/view/13010>
- Keier, M. (2006). *The future of sustainability*. Springer.
- Leff, E. (1975). Hacia un proyecto de ecodesarrollo. *Comercio Exterior*, 15(1), 84-92.
<http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/704/8/RCE12.pdf>
- Leff, E. (1983) *Diez años después de Estocolmo: desarrollo, medio ambiente y supervivencia*. Cifca.
- Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental. De la articulación de las ciencias al diálogo de saberes*. Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2008). *Discursos sustentables*. Siglo XXI Editores.
- Linares, P. (2012). *El concepto marco de sostenibilidad: variables de un futuro sostenible*. <https://www.iit.comillas.edu/docs/IIT-13-229A.pdf>
- López, C., López-Hernández, E. y Anconca, I. (2005). Desarrollo sustentable o sostenible: una definición conceptual. *Horizonte sanitario*, 4(2).
<https://www.redalyc.org/pdf/4578/457845044002.pdf>

- Marquardt, B. (2006). Historia de la sostenibilidad. Un concepto medioambiental en la historia de Europa Central (1000-2006). *Historia Crítica*, 32, 172-197.
<http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n32/n32a08.pdf>
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens, W. (1972). *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la Humanidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Méndez, A. y Sáez, A. (2007). *Desarrollo sostenible y economía: una mirada hacia el futuro*.
http://campus.usal.es/~ehe/anisi/MA/Laura/trabajos/Desarrollo_sostenible_y_economia.pdf
- Morán, H. (s. f.). Presupuestos filosóficos del desarrollo sustentable. *UNMSM Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, 5(17), 183-200.
<https://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualdata/publicaciones/economia/17/a12.pdf>
- Moreno, J.C. (2005). El significado y el desafío de la complejidad para la bioética. *Revista Latinoamericana De Bioética*, 8, 1-19.
<https://www.redalyc.org/pdf/1270/127020937001.pdf>
- Moreno, J. C. y Osorio, S. (2017). El punto de partida del análisis bioético de la ciencia y la tecnología: críticas al determinismo. *Revista Latinoamericana De Bioética*, 17(33-2), 76-91.
<https://revistas.unimilitar.edu.co/index.php/rlbi/article/view/2142>
- Muzur, A. y Rinčić, I. (2015). Two kinds of globality: a comparison of Fritz Jahr and Van Rensselaer Potter's bioethics. *Global Bioethics*, 6(1), 23-27.
<https://doi.org/10.1080/11287462.2015.1007616>
- Muzur, A., Rinčić, I. y Sodeke, S. (2016). The Real Wisconsin Idea: The Seven Pillars of Van Rensselaer Potter's Bioethics. *J. Agric Environ Ethics*, 29, 587-596.
<https://link.springer.com/article/10.1007/s10806-016-9621-z>
- Osorio, S. (2005). Van Rensselaer Potter: una visión revolucionaria para la bioética. *Revista latinoamericana de bioética*, 8, 1-24.
- Osorio, S. (2010). La convivialidad. El desafío humano en la era planetaria. En S. Osorio (Ed.), *Pensar desde la educación superior. Una reflexión transdisciplinar* (pp.15-40). UMNG.

- Osorio, S. (2013). Bioética global y pensamiento complejo: dos apuestas para enfrentar los desafíos humanos en la era planetaria. En C. E. Maldonado, *Ciencias de la complejidad desarrollo tecnológico y bioética ¿Para qué sirve la bioética global?*, (pp. 71-96). Universidad Militar Nueva Granada.
- Ovalle, C. (2015). Reflexión bioética como perspectiva crítica del desarrollo sostenible. *Rev. Redbioética*, 1(11), 115-124. <https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/Ovalle.pdf>
- Parrilla, A. (2013). *Ética y desarrollo sostenible: retos del desarrollo humano en el siglo XXI* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Pérez, M. (2012). Conceptualización sobre el desarrollo sostenible: operacionalización del concepto para Colombia. *Punto de vista*, 3(5), 139-158. <https://doi.org/10.15765/pdv.v3i5.137>
- Pierri, N. (2005). Historia del concepto de desarrollo sustentable. En G. Foladori y N. Pierri (Coords.), *¿Sustentabilidad? Desacuerdo sobre el desarrollo sustentable*, (pp. 27-82). Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Potter, V. R. (1962). Bridge to the Future: The Concept of Human Progress. *Land Economics: A Quarterly Journal of Planning, Housing, and Public Utilities*, 38(1), 1-8. <https://doi.org/10.2307/3144718>
- Potter, V. R. (1970). Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, 14(1), 127-53. <https://doi.org/10.1353/pbm.1970.0015>
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice-Hall.
- Potter, V. R. (1988). *Global Bioethics: Building on the Leopold legacy*. Michigan State University Press.
- Potter, V. R. y Potter, L. (1995). Global Bioethics: Converting Sustainable Development to Global Survival. *Medicine and Global Survival*, 2(3), 185-91. <https://doi.org/10.1080/11287462.2001.10800809>
- Robinson, J. (2004). Squaring the circle? Some thoughts on the idea of sustainable development. *Ecological Economics*, 48, 369-384. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2003.10.017>
- Sachs, I. (1974). Ambiente y estilo de desarrollo. *Comercio Exterior*, 24(4), 360-368.

- Sachs, I. (1981). Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos. *Agricultura y Sociedad*, 18, 9-32.
- Sánchez, M. (2017). El paradigma de la sostenibilidad: Gobernanza global y el modelo europeo de “desarrollo sostenible”. *Relaciones Internacionales*, 34, 9-29.
<https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2017.34.001>
- Saura P. y Hernández M. (2008). La evolución del concepto de sostenibilidad y su incidencia en la educación ambiental. *Teoría de la Educación*, 20, 179-204.
<https://doi.org/10.14201/989>
- Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Printed for W. Strahan and T. Cadell.
- Ten Have, H. (2012). Potter's Notion of Bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 22(1), 59-82. <https://doi.org/10.1353/ken.2012.0003>
- Ten Have, H. y Gordijn, B. (2014). Global Bioethics. En H. A. M. J. ten Have y B. Gordijn (Eds.), *Handbook of Global Bioethics* (pp. 1-19). Springer.
- Turgot, A. J. (1766). *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*.
- Whitehouse, P. (2003). The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter. *The American Journal of Bioethics*, 3(4), 26-31.
<https://doi.org/10.1162/152651603322614751>
- Wilches, A. (2011). La propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después. *Opción*, 27(66), 70-84.
<https://www.redalyc.org/pdf/310/31022314005.pdf>

Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía, 1919-1929.

Wolfram Eilenberger*

[Reseñas]

*José Luis López Latorre***

Fecha de entrega: 10 de enero de 2021

Fecha de evaluación: 15 de enero de 2021

Fecha de aprobación: 20 de enero de 2021



Wolfram Eilenberger nos narra, con un entusiasmo fuera de lo normal en el ámbito de la filosofía, la vida de cuatro pensadores (Benjamin, Cassirer, Heidegger y Wittgenstein), los cuales son, para él, magos, en clara alusión a la obra de Thomas Mann *La montaña mágica*. Más que su trabajo intelectual, nos cuenta cómo fueron sus vivencias, es decir, sus vidas y los acontecimientos que sufrieron en esa década tan especial para el desarrollo político y cultural del siglo XX.

El acontecimiento que mueve la narración de este libro es el famoso encuentro en Davos de 1929, cuyo tema es la famosa pregunta kantiana: ¿qué es el hombre? Como veremos estos cuatro magos, además de ser grandes pensadores, eran muy humanos, ya que sus vidas estaban dirigidas por el *eros* y por el pensamiento.

* Wolfram Eilenberger. (2019). *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía, 1919-1929*. Editorial Taurus.

** Institución Universitaria Unilatina. Correo: jose.lopez@unilatina.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3649-1783>

Nuestro libro tiene una estructura circular, ya que comienza y termina en 1929. Empieza con la llegada de nuestro prisionero de guerra y maestro de escuela Wittgenstein a Cambridge, para realizar la sustentación de la tesis más peculiar de la historia; cuyo tribunal eran Bertrand Russell y G. E. Moore. Para ese entonces, Wittgenstein era un cuarentón sin título académico y sustentaba su primera obra. El gran problema del *Tractatus* y, que Wittgenstein lo sabía, era que posiblemente él era el único ser humano que lo entendía y por eso, después de la defensa de su tesis, Wittgenstein les dijo a Russell y a Moore: “no se preocupen, sé que jamás lo entenderán” (pág. 17). Le aprobaron, claro. ¿Qué otra cosa podían hacer?

En ese mismo año que Wittgenstein llegaba a Inglaterra, Heidegger era invitado a los cursos universitarios de Davos, dos años después de la publicación de *Ser y tiempo*. Cassirer ya estaba en Davos y se sentía la mayor eminencia de ese curso, ya que era el líder de la principal corriente académica de la filosofía alemana: el neokantianismo. La disputa en Davos entre Cassirer y Heidegger es sobre la pregunta: ¿qué es el hombre? Para Cassirer: el hombre es un animal symbolicum; para Heidegger: en las situaciones límites sabemos qué es el hombre. Benjamin estaba en Berlín, había sido expulsado por su amante (Asia Lacis) del nido de amor y tuvo que regresar a la casa de sus padres y vivir con ellos, su mujer e hijo. Benjamin trabajaba como crítico independiente y su situación económica siempre fue precaria.

Tiempo de magos narra la vida del hombre Wittgenstein, del hombre Cassirer, del hombre Benjamin y del hombre Heidegger, como diría Unamuno, en esa década.

El hombre Wittgenstein dejó su fortuna a sus hermanos y sentía que el único ser humano que podía entender su obra era Russell; luego conoció al amor de su vida y como profesor de escuela sufrió un acontecimiento por

el que abandonó la docencia. Después fue el arquitecto de la casa de su hermana, conoció al fundador del Círculo de Viena y pronunció su única conferencia académica.

El hombre Cassirer escribía en el tranvía mientras se dirigía a la Universidad de Berlín. Se mudó de Berlín a Hamburgo, allí descubrió el lugar de sus sueños: la biblioteca Warburg. Invitó a Heidegger a Hamburgo. le ofrecieron un puesto en Frankfurt que rechazó y acaba en Davos con su resfriado y la famosa disputa con Heidegger.

El hombre Benjamin se fue de la casa paterna con su mujer a Zúrich, después viajó a Capri, y luego a Nápoles, donde se encontraba Adorno. Cuando su amante sufrió una crisis se fue a vivir con ella a Moscú y ahí vivió un triángulo amoroso peculiar, pero antes había abandonado a su mujer e hijo. Su buen amigo Scholem siempre lo quiso ayudar durante esta década. En 1929 se reunió con Horkheimer y Adorno en Frankfurt. Sin ninguna duda, en esta década el que más viajó de los cuatro fue el hombre Benjamin, por sus dudas de *eros* y de pensamiento.

El hombre Heidegger fue alumno y asistente de Husserl. Abandonó su fe católica y se casó con la protestante Elfride. Gracias a los ahorros de su esposa construyeron una cabaña en el Selva Negra. Conoció a su alumna y amante Arendt. Publicó su gran obra *Ser y tiempo*. Tuvo una segunda amante llamada Elisabeth Blochmann, por lo cual fue, de nuestros cuatro hombres, el que más relación tuvo con el *eros*. La década del hombre Heidegger termina con su triunfo en Davos y la publicación del libro: *Kant y el problema de la metafísica*.

Este es un libro ameno de leer, en el cual Wolfram Eilenberger se centra más en la vida y las circunstancias de nuestros cuatro magos que en su pensamiento, por lo cual no es necesario tener muchos conocimientos de filosofía; sin embargo, puede servir de introducción a la filosofía del siglo

XX. Creo que es un libro muy interesante de leer, para poder comparar los años veinte del pasado siglo con nuestra actualidad, aunque desgraciadamente las comparaciones sean odiosas y salgamos perdiendo. En el libro se narra las vivencias de nuestros magos y nos damos cuenta que sus vidas no fueron tan idílicas de como podíamos pensar. Me ha llamado la atención que sea uno mayor y tres jóvenes, tres alemanes y un austriaco, un germano y tres judíos. La vida más tranquila en esa década fue la de Cassirer, porque ya tenía su carrera académica casi realizada, mientras que los otros tres, al ser más jóvenes, vemos claramente todo lo que tuvieron que hacer para ascender académicamente, unos con más suerte que otros. Para acabar, vemos la importancia del pensamiento de los tres más jóvenes en el desarrollo de la filosofía durante el siglo XX: Wittgenstein para la filosofía analítica, Heidegger para el existencialismo y la hermenéutica, y Benjamin para la teoría crítica de Fráncfort. Así Davos fue un cambio de paradigma para el desarrollo de la esfera del pensamiento en los siguientes cincuenta años del siglo XX.

Frankenstein del neoliberalismo: libertad autoritaria en las “democracias” del siglo XXI*

[Traducciones]

*Wendy Brown, autora***

*Juan David Almeyda Sarmiento, traductor****



Quiero devolverle a Francia su
libertad. Quiero sacarla de la cárcel.

MARINE LE PEN, abril de 2017

Me uní al UKIP porque creo que es
el único partido que realmente
valora la libertad y la aspiración.
UKIP es más que independencia de
la UE. Se trata de la independencia
de un Estado niñera
intervencionista y orwelliano; se
trata de la independencia del
individuo. Es el único partido que
cree en la responsabilidad personal

* Artículo publicado originalmente en el volumen 1, número 1 (2017), páginas 60-79 de la revista *Critical Times*. Un agradecimiento especial a la revista *Critical Times* por otorgar el permiso debido para la publicación de la traducción. Algunos cambios en cuanto a temas de forma han sido realizados en comparación con la versión original en inglés por motivos de adecuación de la traducción a los formatos correspondientes de la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*.

** Universidad de California, Berkeley

*** Universidad Industrial de Santander. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6463-6388>

y la igualdad de oportunidades, no
en las consecuencias. Es el único
partido que confía en la gente, no en
los políticos y en la clase
burocrática¹.

ALEXANDRA SWANN, *The
Guardian*²

Le presenté a mi hija, estudiante de
derecho de veintitrés años, [...] los
videos de Milo [Yiannopoulos], y me
dice que él la hace sentir aliviada,
naturalmente. Y para mí, él es como
una camisa holgada de flores en un
ambiente completamente a cuadros.

NOMBRE OCULTO,
correspondencia privada con la
autora

Una población predominantemente blanca, sin educación y creyente en un cristianismo evangélico, animada por el descontento, la rabia, las heridas o las tres, llevó a Donald Trump al poder³. Sí, también obtuvo el apoyo de algunos blancos educados, minorías raciales, ultrarricos, ultrasionistas, y el *alt-right*. Pero su base electoral sigue siendo los votantes estadounidenses blancos sin título universitario, muchos de los cuales reconocieron abiertamente que no estaba calificado para ser presidente⁴.

¹ Nota del traductor: para las citas de esta traducción se utilizaron, salvo una excepción, ediciones al español ya existentes de las obras, aquellas citas que no cuentan con una edición en español fueron traducidas desde su idioma original.

² Ver Swann (2012).

³ El 88 % de los votantes de Trump eran blancos en una nación donde los blancos constituyen el 62 % de la población. Él fue apoyado por más de la mitad de las votantes blancas; dos tercios de los votantes varones blancos; y casi dos tercios de los votantes blancos mayores de cincuenta años (ver Tyson y Maniam, 2016).

⁴ Trump se ganó el apoyo de dos tercios de los votantes blancos que no tenían un título universitario (Silver, 2016). En algún lugar, entre una quinta y una cuarta parte

Trump movilizó no solo el resentimiento de clase, sino también el rencor de los blancos, especialmente el de los hombres blancos, por la pérdida de un lugar de honor (social, económico, cultural y político) en el contexto de cuatro décadas de neoliberalismo y globalización.

De hecho, el neoliberalismo y el posfordismo, anterior a este, han sido mucho más devastadores para la clase trabajadora afroamericana. En 1970, más de dos tercios de los trabajadores negros urbanos tenían trabajos manuales; para 1987, esto se había reducido al 28 % (Shatz, 2017). Además del aumento del desempleo y el subempleo, los barrios negros pobres y de clase trabajadora se vieron gravemente afectados por la desfinanciación neoliberal de las escuelas públicas, los servicios y las prestaciones sociales, y las sentencias draconianas por delitos no violentos. Juntos, estos elementos resultaron en una economía explosiva de drogas y pandillas, una tasa catastrófica de encarcelamiento de negros y un abismo creciente entre las posibilidades para una pequeña clase media negra y el abandono social, económico y político del resto de los Estados Unidos de descendencia africana (Galligan, 2017). Pero esta devastación es producto de unas promesas incumplidas, no del rencor retrógrado por la supremacía o los derechos perdidos, ni de imagos políticos y sociales aplastados del yo, la raza y la nación.

Claramente, la reacción de los blancos contra el destronamiento socioeconómico de la política económica neoliberal, e incluso lo que Marine Le Pen denominó “globalización salvaje”, es rampante en todo el euroatlántico. Aquí los habitantes blancos de clase media y trabajadora se enfrentan a un acceso cada vez menor a los ingresos decentes de vivienda,

de los votantes de Trump, entrevistados en un sondeo a boca de urna, dijeron que no creían que Trump estuviera calificado para la presidencia, lo que sugiere que la propagación de sus frustraciones, su ira, su prejuicio y su odio general fue decisiva en su victoria (ver Roberts 2016).

escuelas, pensiones y futuros, por lo cual se han levantado en una rebelión política contra los usurpadores imaginarios y también contra los cosmopolitas y las élites que consideran responsables de abrir las puertas de sus naciones y tirarlas. Esto es lo que sabemos. Pero ¿cuál es la forma política de esta ira y su movilización? Los viejos términos comúnmente utilizados para describirlo —populismo, autoritarismo y fascismo— capturan inadecuadamente la extraña mezcla entre belicosidad, desinhibición y una combinación antidemocrática de licencia y apoyo al Estado en las formaciones políticas y sociales actuales. Tampoco lo identifican los elementos específicos de la razón neoliberal —un alcance radicalmente extendido de lo privado, la desconfianza de lo político y la negación de lo social, que juntos normalizan la desigualdad y destripan la democracia—, los cuales dan forma y legitiman estas airadas pasiones políticas de derecha blanca. Estos términos mencionados no captan el nihilismo profundo que convierte los valores en juguetes, la verdad en intrascendente y el futuro en una cuestión de indiferencia o, peor aún, en un objeto inconsciente de destrucción.

En lo que sigue, exploraré esta coyuntura desde un solo ángulo: ¿qué genera hoy las dimensiones antipolíticas, pero libertarias, y autoritarias de la reacción popular de la derecha? ¿Qué nuevas iteraciones y expresiones de libertad se han producido a partir de la coyuntura de la razón neoliberal, el agraviado poder masculino blanco, el nacionalismo y el nihilismo incondicional? ¿Cómo se ha convertido la libertad en la tarjeta de presentación y la energía de una formación tan manifiestamente no emancipadora, la cual es caracterizada, de hecho, rutinariamente como el presagio de una “democracia iliberal” en sus ataques a la igualdad de derechos, las libertades civiles, el constitucionalismo y las normas básicas de tolerancia e inclusión, y en sus afirmaciones de nacionalismo blanco, estatismo fuerte y líderes autoritarios? ¿Cómo y por qué la libertad se

fusiona, en nuestro tiempo, con el antiliberalismo, el autoritarismo, la exclusión social legitimada y la violencia social? ¿Cómo esta fusión ha desarrollado una atractiva y modesta legitimidad en las naciones democráticas que antes eran liberales? Este ensayo no proporciona la genealogía que respondería a estas preguntas de manera integral, pero ofrece una primera incursión. Sigue varios afluentes históricos y se basa en el improbable trío teórico de Friedrich Hayek, Friedrich Nietzsche y Herbert Marcuse: Hayek para una explicación de la racionalidad política de nuestro tiempo, Nietzsche y Marcuse para las descripciones de los rencorosos, desinhibidos, antisociales, y la agresión nihilista que explota en el interior de la sociedad.

Las lógicas y efectos de la razón neoliberal

El neoliberalismo se entiende comúnmente como un conjunto de políticas económicas que promueven acciones, flujos y acumulaciones de capital sin restricciones mediante los aranceles e impuestos bajos, la desregulación de industrias, la privatización de los bienes y servicios anteriormente públicos, el despojo de los Estados de bienestar y la ruptura del trabajo organizado. Foucault y otros también nos han enseñado a comprender el neoliberalismo como una racionalidad gobernante que genera tipos distintivos de sujetos, formas de conducta y órdenes de significado y valor social⁵. A diferencia de la ideología —distorsión o mistificación de la realidad— la racionalidad neoliberal es productiva, constructora de mundo: economiza todos los ámbitos y esfuerzos humanos, a la vez que reemplaza un modelo de sociedad basado en el contrato social productor de justicia por una sociedad concebida y organizada como mercados y con Estados orientados por los requerimientos del mercado. A medida que la

⁵ Según las conferencias de Foucault (2018), he ofrecido un resumen de esta racionalidad en *Undoing Demos* (2015).

racionalidad neoliberal se convierte en nuestro omnipresente sentido común, sus principios no solo nos gobiernan a través del Estado, sino que invaden los lugares de trabajo, las escuelas, los hospitales, los gimnasios, los viajes aéreos, la vigilancia y todo tipo de deseos y decisiones humanas. La educación superior, por ejemplo, no solo está reconfigurada por la racionalidad neoliberal como una inversión del capital humano en la mejora de su propio valor futuro, sino que esta transformación hace literalmente ininteligible la idea y la práctica de la educación como un bien público democrático. Todo en las universidades se ve afectado por los niveles de matrícula y las prioridades presupuestarias, pero, también los planes de estudios, las prácticas de enseñanza y de investigación, los criterios de contratación y admisión y las preocupaciones y la conducta administrativas. Las coordenadas de naciones democráticas aparentemente liberales se reformatean de manera similar. Por ejemplo, poco después de su elección en 2017, el primer ministro francés, Emmanuel Macron, declaró su determinación de hacer de Francia una nación que “piensa y se mueve como una *start-up*” (Charlton, 2017). Al otro lado del océano, Jared Kushner, líder de la Oficina de Innovación Estadounidense de la Casa Blanca y encargado de “arreglar el gobierno con ideas de negocios”, proclamó: “El gobierno debería funcionar como una gran empresa estadounidense. Nuestra esperanza es que podamos lograr éxitos y eficiencias para nuestros clientes, que son los ciudadanos” (Parker y Phillip, 2017).

¿Cuál es la formulación específica de libertad que lleva la razón neoliberal? Esto varía un poco entre diferentes pensadores e instancias del neoliberalismo, pero se pueden hacer algunas generalizaciones. De manera más obvia, a medida que la libertad se somete a los significados del mercado, se la despoja de las valencias políticas que la unen a la soberanía popular y, por tanto, a la democracia. De este modo, la libertad se

equipara, totalmente, con la búsqueda de fines privados, no está debidamente regulada y se ejerce en gran medida para mejorar el valor, el posicionamiento competitivo o la participación en el mercado de una persona o empresa. Su único significado político es negativo y florecer donde la política y especialmente el Gobierno están ausentes. De esta manera, a medida que la razón neoliberal reconfigura el significado, los sujetos y los objetos de la libertad, también empaña a la izquierda con la oposición a la libertad *tout court*, no solo en la economía. Un breve giro hacia los neoliberales fundadores nos permitirá captar este movimiento con mayor precisión.

El pensamiento neoliberal nació a la sombra del fascismo europeo y del totalitarismo soviético. Independientemente de sus diferencias epistemológicas y ontológicas significativas, los pensadores de las escuelas Ordoliberal, Friburgo y Chicago, que fundaron la Sociedad Mont Pelerin, compartían la convicción de que estas formaciones oscuras estaban en un continuo con la planificación social generalizada y las economías políticas administradas por el Estado de su tiempo. Los estados de bienestar keynesianos, la socialdemocracia y la propiedad pública aparecen en el “camino de la servidumbre”. Estos últimos representan los peligros de elevar la noción de las naciones sociales, concebidas, por un lado, en términos de una sociedad en lugar de individuos, y, por el otro, de interferir con el orden espontáneo de la interdependencia y la provisión de las necesidades, generada al dar a la libertad individual el mayor espacio posible.

¿Por qué el ataque a la sociedad y lo social? Para los neoliberales, como dijo Margaret Thatcher, la sociedad no existe. La estrella polar intelectual de Thatcher, Friedrich Hayek (2006; 2010), condenó lo social como un término a la vez mítico, incoherente y peligroso, que también

antropomorfiza falsamente y se inspira en el animismo⁶. Lo que hace que la creencia en el reino de lo social sea tan nefasta para Hayek es que conduce inevitablemente a intentos de ubicar la justicia y el orden predeterminadamente en él. Esto, a su vez, implica socavar el orden dinámico entregado por la combinación de mercados y moral, ninguno de los cuales emana de la razón o la intención; más bien, ambos evolucionan espontáneamente (Hayek, 2006; 2010). Además, dado que la justicia se refiere a una conducta que se ajusta a las reglas universales, es un nombre inapropiado cuando se aplica a la condición o estado de un pueblo, como en el término “justicia social”. La justicia social, entonces, está equivocada, ataca la libertad en espíritu y, de hecho, ataca la moralidad tradicional, ya que inevitablemente intenta reemplazarla con la idea de bien de un grupo. Aparte de su papel en la implementación de políticas sociales equivocadas, ¿por qué los neoliberales también se oponen a lo político? Para Milton Friedman (2002), la doble amenaza de la política a la libertad reside en su concentración inherente de poder, que los mercados dispersan, y su instrumento fundamental de coerción, ya sea por mandato o por dictado, mientras que los mercados presentan opciones. Aunque él reconoce que alguna medida de poder político es indispensable para sociedades estables y seguras e incluso para la existencia y salud de los mercados (derecho de propiedad y de contratos, política monetaria, etc.), considera que todo acto político, norma o mandato disminuye la libertad individual. Incluso la democracia directa, siempre que no alcanza la unanimidad, compromete la

⁶ Nota del traductor: para las citas y referencias a la obra de Hayek se utilizaron las traducciones al español ya existentes de sus obras *La arrogancia fatal* (2010) y *Derecho, legislación y libertad* (2006). Sobre *The Constitution of Liberty*, a pesar de existir una edición en español disponible, la traducción de ciertos términos no es lo suficientemente fidedigna con ciertos conceptos usados por Brown en las citas, ejemplo de esto son el concepto de propiedad, omnisciencia y consciente. Por lo anterior, se prefirió dejar la versión original en inglés, pero con los fragmentos correspondientes traducidos.

libertad al imponer la voluntad de la mayoría a la minoría. Los mercados, en cambio, siempre permiten que prevalezcan las preferencias individuales, lo que equivale a obtener siempre lo que se vota en lugar de tener que someterse a mayorías. Friedman (1970) escribe:

El principio político que subyace al mecanismo del mercado es la unanimidad. En un mercado libre ideal que descansa sobre la propiedad privada, ningún individuo puede coaccionar a otro, toda cooperación es voluntaria, todas las partes de dicha cooperación se benefician o no necesitan participar. No hay valores, no hay responsabilidades “sociales” en ningún sentido que no sean los valores y responsabilidades compartidos de las personas. La sociedad es un conjunto de individuos y de los diversos grupos que forman voluntariamente. El principio político que subyace al mecanismo político es la conformidad. El individuo debe servir a un interés social más general, ya sea que lo determine una iglesia, un dictador o una mayoría. El individuo puede tener un voto y decir lo que se debe hacer, pero si es rechazado, debe conformarse.
(p. 126)

Friedrich Hayek también consideraba que la vida política comprometía la libertad individual, el orden y el progreso espontáneos que genera cuando se es disciplinada (por lo tanto, responsable) por la competencia. Esto es más que un resumen para un gobierno limitado. Más bien, para Hayek, la política, como tal, y la democracia, en particular, limitan la libertad ya que concentran el poder, restringen la acción individual, alteran el orden espontáneo y distorsionan los incentivos naturales, las distribuciones y, por lo tanto, la salud de los mercados. En *Law, Legislation and Liberty*, Hayek comienza con este epigrama de Walter Lippmann: “En una sociedad libre, el Estado no administra los asuntos de los hombres. Administra justicia entre los hombres que dirigen sus propios asuntos” (Lippmann, 1937, p. 267).

Sin embargo, incluso esta forma de plantear el asunto, en la medida en que se centra en el Estado y la economía, subestima la textura y el lugar de la libertad neoliberal, en la cual tanto la desregulación como la privatización se convierten en amplios principios moral-filosóficos que se extienden más allá de la economía. A medida que estos principios se afianzan, las restricciones a la libertad en nombre de la civilidad, la igualdad, la inclusión o los bienes públicos y, sobre todo, en el nombre de lo que Hayek (2006, p. 267) denomina “la peligrosa superstición” de la justicia social, están en un continuo con el fascismo y el totalitarismo. Para entender esto, debemos considerar más de cerca la estipulación de libertad de Hayek.

Para Hayek, la libertad prevalece donde no hay coerción humana intencional; está restringida únicamente por reglas, dictados o amenazas que se hacen cumplir. Ser libre o la libertad⁷, términos que él usa indistintamente, no son más que la “independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero”; y que “se refiere únicamente a una relación de hombres con otros hombres, y la única infracción es la coerción por parte de los hombres” (Hayek, 1960, pp. 59-60). Hayek rechaza explícitamente cualquier otro significado de libertad y es especialmente hostil a los significados que coquetean con la capacidad o el poder de actuar — “libertad para” — o que equiparan la libertad con la soberanía popular (Hayek, 1960). Él considera que estos usos no solo son incorrectos, sino peligrosos en la medida en que conducen a un sentido ampliado del derecho y, por lo tanto, al control estatal en forma de distribución de recursos y planificación social. La libertad concebida como agencia, capacidad o soberanía produce intervenciones que limitan la verdadera

⁷ Nota del traductor: en el original se hacen referencia a *freedom* y *liberty*. Para facilitar en el entendimiento de esta compleja distinción apelamos a un entendimiento de la primera como un estado del individuo, mientras que la segunda es una condición jurídica que garantiza dicho estado.

libertad y destruyen el orden espontáneo que genera. Dicho claramente, la libertad perseguida o practicada al margen de su sentido de mercado liberal (esto incluiría todos los proyectos de emancipación de la izquierda) se invierte inevitablemente en lo contrario de la libertad.

¿Por qué, según Hayek, surge un orden espontáneo de interdependencia y desarrollo civilizatorio solo en ausencia de intervención política? ¿Por qué esta hostilidad hacia los expertos, los planificadores e incluso los ordenamientos jurídicos complejos? La respuesta descansa en la teoría de la ignorancia social inherente de Hayek, su insistencia en que no existe ni puede haber un conocimiento maestro de la sociedad, ni por parte de los individuos ni de los grupos: “La defensa de la libertad individual se basa principalmente en el reconocimiento de la inevitable ignorancia de todos nosotros con respecto a muchos de los factores de los que depende el logro de nuestros fines y bienestar [...]. Si hubiera hombres omniscientes [...] habría pocas razones para la libertad” (Hayek, 1960, pp. 80-81). Para Hayek, el conocimiento sobre el que se han construido las civilizaciones está demasiado diseminado y profundamente sedimentado como para que alguien o cualquier grupo lo pueda reunir y procesar en cualquier lugar. Por lo tanto, un Estado que se entrega a la política o planificación social cometerá errores simultáneamente, restringirá la libertad, obstaculizará la innovación y el orden que generan los mercados y reducirá la disciplina y, por ende, la responsabilidad. Por lo tanto, la planificación o el control estatal son intrínsecamente opresivos, están plagados de errores y son socialmente desvitalizantes⁸. La libertad, por el contrario, genera una especie de diseño inteligente y secular cuando es disciplinada por la competencia que responsabiliza el uso de la libertad.

⁸ Ver el capítulo dos de Hayek (1960), que tiene por título “El poder creador de la civilización libre”, específicamente, pp. 75-90.

El principio fundamental puede resultarle familiar a Adam Smith, pero Hayek lo ha modificado significativamente y ha ampliado su ámbito. Como señala Foucault (2008), la modificación reemplaza el intercambio por la competencia como motor del orden y el desarrollo espontáneos y, por lo tanto, requiere que la competencia se instale en todos los dominios y se inculque en todos los sujetos. La expansión postula la libertad de mercado como un principio normativo y ontológico integral: toda sociedad es como un mercado y está mejor organizada como mercado, y toda libertad (personal, política, social, cívica) tiene una forma de mercado. Esta expansión es lo que convierte una teoría económica en cosmológica: el mismo tipo de libertad debería prevalecer en todas partes y es capaz de producir los mismos efectos positivos en todas partes. La libertad genera responsabilidad, la responsabilidad genera disciplina y la disciplina genera innovaciones sociales, eficiencias y orden.

La dimensión normativa de la teoría de Hayek anima el proyecto constructivista neoliberal para hacer de sus principios los que gobiernan ubicuamente⁹. Pero ¿cómo se afianza este proyecto normativo? Es decir, ¿cómo se expande la libertad a todos los dominios de la existencia? y, a la inversa, ¿cómo se limita y reduce el alcance y el poder de la política? La respuesta familiar es que esto sucede privatizando los bienes públicos y responsabilizando a los sujetos —la misión explícita del thatcherismo y el reaganismo en los años ochenta y noventa, y de todo el gobierno neoliberal desde entonces¹⁰—. Sin embargo, por importante que sea, la privatización

⁹ Es constructivista en el sentido de que los neoliberales entienden la economización y mercantilización de nuevas esferas no como algo que ocurra naturalmente, sino como un proyecto que involucra leyes, incentivos y nuevas formas de gobernanza.

¹⁰ Un ejemplo excelente es la “Ley de Reconciliación de Responsabilidad Personal y Oportunidades Laborales” (LRRPOP) de 1996 del presidente Bill Clinton, que tenía como objetivo “reemplazar la responsabilidad pública por el bienestar de las mujeres pobres con un sistema estatal de responsabilidad familiar privada”. Para una excelente discusión, consulte Cooper (2016). En esta referencia, ella nos recuerda que la Ley hizo de la paternidad biológica, sin importar cuán distante de cualquier relación social

económica solo funciona en un extremo del problema que los neoliberales pretendían resolver, ya que elimina las restricciones a la libertad al eliminar la propiedad estatal y responsabilizar a los sujetos y las familias mediante el desmantelamiento de las disposiciones públicas. Más crucial para nuestros propósitos es la preocupación de Hayek por expandir el alcance y el reclamo de lo que él llama “la esfera personal protegida” para reducir el alcance de los reclamos políticos y desmantelar lo social (1960, p. 207). Aquí, fomentar el autocuidado individual no es el objetivo principal. Más bien, este proyecto de libertad implica designar cada vez más actividades como privadas, por lo tanto, apropiadamente desreguladas y debidamente protegidas de las normas democráticas. En palabras de Hayek, “el reconocimiento de la propiedad” es “el primer paso para delimitar la esfera privada que nos protege contra la coerción”, pero “no debemos pensar que esta esfera consiste exclusivamente, o incluso principalmente, en cosas materiales” (Hayek, 1960, p. 207). Más bien, esta esfera nos brinda “protección contra la interferencia con nuestras acciones”; bloquea la coerción, especialmente por parte de ese gran poder coercitivo, el Estado, pero también mediante normas democráticas ampliamente difundidas como la igualdad, la inclusión, el acceso e incluso la civilidad. Esto es más que un proyecto de privatización de lo público; tanto la zona como los objetos de lo privado se expanden para disputar el dominio y el poder de los enemigos de la libertad: el poder político y la creencia en lo social.

En los Estados Unidos, a medida que la racionalidad neoliberal se ha ampliado y profundizado, este principio abstracto de asegurar la libertad personal contra la presunta coercitividad de la vida política (incluido, entre otros, el Estado) se ha desarrollado de manera concreta tanto en la

o legal real con la madre o el hijo, una responsabilidad financiera de por vida para el “padre” para eximir al Estado de esta responsabilidad.

legislación como en el discurso popular. Está ampliamente movilizado por el derecho a desafiar las normas de igualdad, tolerancia e inclusión en nombre de la libertad y la elección. Este principio ha sido desplegado por la mayoría de la Corte Suprema para aumentar el poder de las corporaciones y estas puedan monopolizar y manipular partes cada vez mayores de la vida política; así les permite disfrutar de una protección cada vez mayor de la regulación y los mandatos políticos, y convierte la plutonomía neoliberal en una forma novedosa y despolitizada de plutocracia. Esta dinámica ha tomado forma en la jurisprudencia estadounidense a medida que los derechos civiles individuales (por ejemplo, el discurso irrestricto o la conciencia religiosa) se extienden a las corporaciones y a medida que la justicia se privatiza en forma de sustitución de procedimientos judiciales públicos y apelables por un arbitraje vinculante, confidencial y manipulado para los poderosos¹¹.

¹¹ El proyecto de empoderar a lo privado contra la democracia a través del discurso de la libertad es claramente evidente en la jurisprudencia de la Primera Enmienda en los Estados Unidos. En 2015, John C. Coates, profesor de Derecho Empresarial de Harvard, publicó un estudio que demostraba empíricamente lo que era obvio para cualquier ciudadano lector de periódicos: "las corporaciones han desplazado cada vez más [y con una velocidad creciente] a las personas como beneficiarios directos de la Primera Enmienda derechos" (p. 223). Otros estudiosos del derecho han ofrecido relatos convergentes con diferentes acentos políticos. En un artículo reciente en *The New Republic*, Tim Wu (2013) escribe, "una vez que fue el santo patrón de los manifestantes y los marginados, [La primera enmienda] se ha convertido en el favorito de los libertarios económicos y los abogados corporativos que han reconocido su poder para inmunizar a la empresa privada de las restricciones legales". Burt Neuborne (2013) sostiene que la tendencia surgió en los años setenta y ochenta porque "una sólida protección de la libertad de expresión encajaba perfectamente en el enfoque escéptico y desregulador de la derecha hacia el gobierno en general, y [...] alentó la transmisión vigorosa por parte de poderosos oradores de la colección de ideas recién energizada de la derecha". Además de empoderar a las corporaciones para dominar el proceso electoral, como lo hizo la infame decisión de *Citizens United*, la extensión de los derechos de libertad de expresión a las corporaciones ha sido especialmente útil para los sectores más despreciados de las grandes empresas: los productos farmacéuticos, el tabaco, el carbón, la carne industrial y las industrias de las aerolíneas han hecho un uso extensivo de los desafíos de la libertad de expresión a las restricciones publicitarias. También ha otorgado libertad religiosa a empresas grandes y pequeñas que desean rechazar el matrimonio homosexual o retener la cobertura del seguro de los empleados por métodos anticonceptivos que creen que no son cristianos. La administración Trump también se ha movido rápidamente para ampliar el derecho

Esta forma particular de privatización, sin embargo, hace más que desafiar los principios y prácticas de igualdad y antidiscriminación al expandir los derechos individuales de las personas y extenderlos a las corporaciones. La expansión de la “esfera personal y protegida” es también un medio de introducir valores, ordenanzas y reclamos familiares en espacios públicos organizados hasta ahora por leyes y normas democráticas. De esta manera, lo social y lo público no solo son economizados, sino familiarizados por el neoliberalismo: juntos desafían los principios de igualdad, secularismo, pluralismo e inclusión en el corazón de la sociedad democrática moderna, y les permite ser reemplazados por lo que Hayek denominó los “valores morales tradicionales” de la “esfera personal protegida”¹². Hay que considerar, en este sentido, la campaña, que ya tiene tres décadas, para reemplazar el financiamiento público de la educación por sistemas de vales individuales que permitan a las familias elegir escuelas para sus hijos que concuerden estrechamente con sus valores morales y escapar de escuelas que no lo hagan. O considerar los fallos judiciales que permiten a las empresas escapar de los mandatos federales de igualdad sobre la base de “creencias” religiosas, ya que retienen la cobertura del seguro médico de los empleados para formas de anticoncepción consideradas abortivas o rechazan el matrimonio de las personas LGBT. O considerar la identificación cada vez más abierta de las naciones occidentales con el cristianismo en el discurso político tanto centrista como conservador, y el compromiso de una esfera pública secular que implica esta identificación.

de las empresas a evadir las disposiciones contra la discriminación y la igualdad de protección en nombre de la libre expresión religiosa, y ampliar los derechos de las instituciones religiosas (iglesias) para actuar políticamente mientras mantienen su estado de organización religiosa sin fines de lucro. La rúbrica es la libertad, la artimaña son las corporaciones representadas como personas y el proyecto está haciendo retroceder restricciones y mandatos de todo tipo.

¹² La “justicia social”, escribió Hayek: “conducirá a la destrucción de aquel ambiente que es indispensable para el desarrollo de los valores morales tradicionales, es decir de la libertad personal” (2006, p. 268).

En resumen, expandir la “esfera personal protegida” y restringir el alcance de la democracia en nombre de la libertad desarrolla un nuevo *ethos* de la nación, uno que reemplaza un imaginario nacional democrático público, pluralista y secular por uno privado, homogéneo y familiar¹³. El primero presenta compromisos con una apertura modesta, el Estado de derecho y el pluralismo cultural y religioso. El segundo, especialmente en su forma tradicional, es excluyente, amurallado, homogéneo, unificado y jerárquico. Incluso puede ser autoritario.

La privatización económica neoliberal es profundamente subversiva de la democracia; genera desigualdad, exclusión, propiedad privada de los bienes comunes, plutocracia y un imaginario democrático profundamente oscurecido¹⁴. El segundo orden de privatización que hemos estado considerando, sin embargo, subvierte la democracia con valores morales o “familiares” antidemocráticos en lugar de valores de capital antidemocráticos (Cooper, 2016). Se libra una guerra familiar en lugar de una guerra de mercado basada en principios e instituciones democráticas. Este orden de privatización coloca la exclusión, el patriarcalismo, la tradición, el nepotismo y el cristianismo como desafíos legítimos a la inclusión, la autonomía, la igualdad de derechos, los límites a los conflictos de intereses, el secularismo y el principio mismo de igualdad¹⁵. Además, si bien ambos tipos de privatización están animados por una preocupación por la libertad, el segundo es especialmente importante para generar la formación política de una libertad autoritaria hoy. A medida que la “esfera personal y protegida” se empodera frente a lo social y se expande para

¹³ Hay algo de ironía en esto como la secuela del “Estado niñera” aborrecido por los neoliberales.

¹⁴ Esto es tema de mi *Undoing the demos* (2015).

¹⁵ A veces, por supuesto, estos se combinan: el LRRPOP de 1996 es un ejemplo.

envolver a la nación misma, asegurarla y protegerla requiere un estatismo cada vez más robusto en forma de ley, vigilancia y defensa.

Aquí, debemos evitar quedarnos cegados por el lenguaje de los derechos. Los derechos vinculados a las personas son la formación táctica con la que los compromisos democráticos con la igualdad, la civilidad y la inclusión — “justicia social” — son desafiados por la razón neoliberal ejemplificada como jurisprudencia y política pública o esgrimida por activistas de extrema derecha bajo la bandera de “libertad de expresión”. Sin embargo, las fuerzas detrás de ellos, que protagonizan las incursiones en el espacio público y rechazan lo político y lo democrático, son los valores y las demandas del mercado, por un lado, y el familiarismo cristiano heteropatriarcal, por el otro. En cada caso, los derechos se reasignan estratégicamente a otra cosa —corporaciones, propiedad, capital, familias, iglesias, blancura— desde su apego previsto a los individuos. La privatización económica y familiar de lo público, combinada con la denigración neoliberal de lo social, construyen el ataque de la derecha a la “justicia social” como tiránica o fascista. La reparación de las injusticias históricas, incluso los derechos civiles básicos de las minorías raciales y sexuales, las mujeres y otros grupos subordinados son interpretados por el neoliberalismo como dictados artificiales e ilegítimos que se basan en el “espejismo de lo social” y constituyen tanto ataques a la libertad personal como interferencia en el orden espontáneo de los mercados y la moral (Hayek, 2006, pp. 267-268). La acusación no es solo que estos proyectos sirvan a fines igualitarios en lugar de libertarios, un pecado capital en cualquier libro de jugadas neoliberal. No se trata solo de que impongan una visión política de “la buena sociedad” —ingeniería o planificación sociales— donde solo debe haber libertad, competencia y privatismo. No se trata solo de intervenciones políticas —regulatorias o redistributivas— en las que los mercados deben organizar el logro y la recompensa. No es solo

que dichos proyectos supriman las energías creativas de los individuos libres y el orden espontáneo que producen esas energías. Y no es solo que estos mismos contravengan la moral tradicional y limiten el derecho de las familias y las iglesias a influir, si no controlar, la vida cívica y el discurso de los barrios, pueblos y naciones. Más bien, estos errores están esculpidos en una figura del anticristo político según una formulación hayekiana de la libertad que valoriza y expande lo privado para reducir el alcance de lo político y desafiar la existencia misma de lo social¹⁶. Extender el ámbito de lo privado y extender la fuerza desintegradora de la desregulación a todas partes permite que una práctica novedosa de la libertad materialice literalmente la afirmación de que “no existe la sociedad”, ya que ataca los valores y las prácticas que sustentan los vínculos, la inclusión social, la cooperación social, la provisión social y, por supuesto, la igualdad social.

En este punto, es fácil ver cómo a veces los discursos y las conductas brutalmente sexistas, transfóbicas, xenófobas y racistas han estallado como expresiones de libertad, al desafiar los dictados de la “corrección política”. Cuando se amplía la esfera personal protegida, cuando la oposición a la restricción y la regulación se convierte en un principio fundamental y universal, cuando lo social se degrada y lo político se demoniza, el animus individual y los poderes históricos del dominio masculino blanco se desatan y legitiman. Nadie le debe nada a nadie ni tiene derecho a restringir nada en nadie; la igualdad, como Hayek (1960) declaró sin rodeos, no es más que el lenguaje de la envidia. Mientras tanto, la oposición de izquierda al sentimiento supremacista se presenta como

¹⁶ Hayek consideró la justicia social como un “fraude semántico”, una “superstición peligrosa”, como “aquella pesadilla que hoy convierte a ciertos sentimientos elevados en instrumento para la destrucción de todos los valores de una civilización libre” (2006, p. 184) y, lo que es más revelador, genera “la destrucción de aquel ambiente que es indispensable para el desarrollo de los valores morales tradicionales, es decir de la libertad personal” (Hayek, 2006, p. 268).

una política tiránica enraizada en el mito totalitario de lo social y que se basa en los poderes coercitivos de lo político. El efecto es replantear profundamente y no simplemente reavivar las guerras culturales, que alcanzaron su punto máximo a fines del siglo XX¹⁷.

Quiero ser muy clara aquí. No estoy afirmando que Hayek u otros neoliberales imaginaran o defendieran los ataques sorprendentemente desinhibidos contra los inmigrantes, musulmanes, negros, judíos, *queers* y mujeres por parte de una derecha radical envalentonada y en crecimiento actualmente. Más bien, el punto es que estos desarrollos son en parte efectos de la razón neoliberal: su expansión del dominio y reclamo de lo privado para personas y corporaciones por igual, y su rechazo de la justicia política y social (en oposición al mercado). Si, como argumenta Andrew Lister, la “crítica de la justicia social o distributiva de Hayek tiene un objetivo muy estrecho [la intervención económica del Estado en los resultados del mercado]”¹⁸, su alcance se amplió al convertirse en parte de la racionalidad política de nuestro tiempo. Además, el desplazamiento de lo social y el ataque a lo político junto con el amplio descrédito de las normas democráticas alimentaron y legitimaron las energías que emanaban de un conjunto completamente diferente de efectos neoliberales concretos, a saber, la soberanía y la seguridad en declive de los hombres, los blancos, el cristianismo y los Estados nacionales. Estas energías de poder agraviado se expresan de diversas formas (al actuar con rabia rencorosa, pero también votando silenciosamente por candidatos de

¹⁷ La izquierda no es inmune a este desplazamiento de público con valores e inquietudes personales que se manifiesta en inquietudes con espacios seguros y desencadena advertencias.

¹⁸ Nota del traductor: aunque la autora no coloca la información de esta cita, hace referencia a Lister (2013): “Por lo tanto, la afirmación de Hayek de que la justicia social es incompatible con el orden espontáneo de una sociedad de mercado tiene un objetivo muy limitado: el deseo de asegurar la distribución de acuerdo con el principio del mérito o mérito individual” (p. 415).

extrema derecha) y apuntan a una variedad de objetos (políticos, élites liberales, inmigrantes, musulmanes, judíos, *queers*, negros). Pero estos no tendrían una forma política legítima en un orden liberal o socialdemócrata, por lo que se mantuvieron al margen de la política hasta los últimos años. El asalto de la razón neoliberal al igualitarismo, la provisión social, la justicia social, la política y la democracia, junto con su extensión de la “esfera personal protegida”, les ha dado esa forma legítima. Se trata, pues, de lo que Stuart Hall llamaría una coyuntura o lo que Foucault llamaría una formación genealógica contingente.

Examinaremos detenidamente estas nuevas energías en un momento. No obstante, estamos ahora en condiciones de comprender una de las características más desconcertantes del panorama actual, a saber, ¿cómo la derecha puede ser el partido de la libertad y el nacionalismo, la libertad y el proteccionismo, y la libertad personal maximizada y los valores sociales tradicionales? Cuando las dimensiones gemelas de la privatización, que hemos estado considerando, capturan discursivamente a la nación misma, esta deja de figurar principalmente como una democracia, y lo hace como una empresa competitiva que necesita hacer buenos negocios y atraer inversionistas, por un lado, y como una casa inadecuadamente asegurada, asediada por forasteros mal intencionados o no pertenecientes, por el otro. El nacionalismo de derecha contemporáneo oscila entre los dos.

Consideremos los continuos rebuznos de Trump sobre la historia reciente de Estados Unidos, sus malos acuerdos internacionales, desde el comercio hasta la OTAN y los acuerdos climáticos, pero también su descripción de los Estados Unidos como un país atacado por sus fronteras inseguras, y su promesa de campaña de construir un muro con una “grande y hermosa puerta” a través de la cual los entrantes legales del sur pueden visitar o unirse a “nuestra familia” (Johnson, 2015). O consideremos la campaña

“Francia para los franceses” de Marine Le Pen, que combinó los lenguajes económicos y familiares para representar a la nación: “Somos los dueños de nuestro país”, declaró en un mitin en el este de Francia, y “debemos tener las llaves para abrir la casa llamada Francia, abrirla hasta la mitad, [o] cerrar la puerta”. A lo que la multitud gritó: “Es nuestra casa” (Collins, 2017, p. 26). O, como explicó un partidario, “Ella no está en contra de los inmigrantes, solo asegura justicia [...] Es como cuando el refrigerador está lleno y podemos dar comida a nuestros vecinos, pero cuando el refrigerador está vacío damos la comida a nuestros hijos. El frigorífico de Francia está vacío”¹⁹. La justicia se reformatea como la hospitalidad valorada de un hogar privado.

Cuando la nación misma se economiza y familiariza de esta manera, los principios democráticos de universalidad, igualdad y apertura se desechan, y la nación se vuelve legítimamente antiliberal hacia aquellos designados como internos aversivos y externos invasores. El estatismo, el control policial y el poder autoritario también se ramifican, ya que los muros, la vigilancia y la securitización de todo tipo están autorizados por la necesidad de asegurar esta vasta extensión de libertad personal y desregulada. La seguridad no es lo que garantiza o limita la libertad; más bien, las paredes, las puertas, los sistemas de seguridad y las señales de prohibición de entrada se convierten en significantes de la libertad, ya que demarcan lo privado de lo público, lo protegido de lo abierto, lo familiar de lo extraño, lo poseído de lo común. El procedimiento democrático y la legitimidad también se ven desplazados por los valores de la familia y el mercado: no la negociación, la deliberación o incluso el Estado de derecho, sino que el *diktat* es la base de la autoridad del hogar, y la fuerza es la

¹⁹ Un autoproclamado “moderado” partidario de Le Pen, el alcalde de una pequeña ciudad, preguntó sobre “los jóvenes inmigrantes bien vestidos” en su ciudad, “¿qué están haciendo *chez moi*?” (Collins, 2017, p. 24).

forma en que se defiende legítimamente contra los invasores de fuera. Asegurar una vasta extensión de lo privado y de la libertad desregulada inaugura, así, nuevos espacios y valorizaciones de la vigilancia, la autoridad y la titulación, cuya necesidad se intensifica por las energías sociales desinhibidas que consideraremos en breve²⁰. *Et voilà*: ¡el autoritarismo del siglo XXI en nombre de la libertad!

Las energías de la libertad y el nacionalismo de derecha

Hasta este punto, hemos considerado una lógica de gobernar la razón, pero no las energías afectivas que dan forma y contenido a las formaciones y expresiones políticas de la derecha contemporáneas. La razón neoliberal por sí misma, incluyendo su despliegue en la ley y la política y su interpelación de los sujetos, no genera movimientos nacionalistas empeñados en blanquear naciones, aislar a inmigrantes y refugiados, o difamar a feministas, *queers*, liberales, izquierdistas, intelectuales e incluso los periodistas. Dicha razón tampoco incita a la rabia rencorosa y otras pasiones antisociales, ni abre la tapa sobre lo peor de la “naturaleza humana”, la masculinidad o la blancura²¹. Aquí lo importante no son los grandes cambios ocasionados por la razón neoliberal, sino los efectos de la política económica neoliberal en contextos histórico-sociales específicos, especialmente, aquellos efectos que obstaculizan la existencia de la clase media blanca y trabajadora en las regiones rurales y suburbanas de las naciones euroatlánticas.

Repitamos brevemente lo familiar. Tanto las energías políticas de derecha como de izquierda de hoy son respuestas, en parte, al desmantelamiento

²⁰ Nuevamente, este desarrollo mueve la libertad más allá del alcance y el juego imaginado por los intelectuales neoliberales.

²¹ Incluso la extraordinariamente cuidadosa y sutil Jacqueline Rose (2016) parece coquetear con la idea de que estos desagradables impulsos están ahí, en lo profundo de la psique, esperando ser activados o liberados.

neoliberal de los ingresos habitables, la seguridad laboral, las pensiones y la educación, los servicios y otros bienes sociales financiados con fondos públicos. Estos efectos se ven agravados por las políticas comerciales neoliberales, impositivas y arancelarias que socavan la soberanía del Estado-nación y producen una carrera global a la baja en salarios e ingresos públicos. De manera incipiente, hasta que las plataformas del partido nacionalista de derecha lo eligieron, muchos blancos de clase media trabajadora destronados en Europa y Estados Unidos sintieron una conexión entre el declive de la soberanía del Estado-nación, su propio bienestar económico en declive, y el declive de la supremacía de la masculinidad blanca. Y tienen razón: la era del seguro proveedor masculino blanco y la soberanía del Estado-nación en el Norte ha terminado y fue deshecha por los trabajos de fábricas sindicalizados y deslocalizados, las viviendas asequibles que desaparecen y los movimientos globales, sin precedentes, de mano de obra y capital. Esta condición no se puede revertir, pero se puede instrumentalizar políticamente. Aquí, la figura hiperbolizada del inmigrante es especialmente potente, ya que el terrorista se fusiona con el ladrón de empleos, el criminal y el simulador del vecindario, y donde, a la inversa, las falsas promesas de restablecimiento de la potencia económica se mezclan con las falsas promesas de restablecimiento de la supremacía racial y de género. Las fronteras porosas del vecindario y la nación, el estatus socioeconómico erosionado y las nuevas formas de inseguridad se entrelazan en una lógica causal racializada y una compensación económica. Como decía el lema del Brexit, “volveremos a controlar nuestro país”. O los franceses de nuevo, “es nuestra casa”.

Sin embargo, es un error ver a los hombres blancos de clase media trabajadora como singularmente heridos por la política neoliberal y singularmente desatendidos por los políticos neoliberales. Este reproche

común a la campaña de Hillary Clinton, por parte de los principales expertos liberales —que se centró demasiado en la política de identidad y le dio poca importancia a los trabajadores blancos—, demuestra hasta qué punto el desplazamiento sufrido por los blancos y, especialmente, los hombres blancos, no es experimentado como un declive económico, sino como un derecho perdido del supremacismo reproducido política, social y económicamente. Y, por lo tanto, por qué los políticos de derecha y plutocráticos pueden salirse con la suya sin hacer nada sustancial para sus electores, siempre que unjan verbalmente sus heridas con retórica antiinmigrante, antinegra y antiglobalización, y siempre que realineen la figura y la voz de la nación con la figura y la voz del nativismo. Una vez más, ya sea que se dirijan a multiculturalistas, élites políticas, académicos liberales, refugiados, feministas o activistas de *Black Lives Matter*, la rabia de la derecha contra la “corrección política” y la “justicia social” se ve alimentada por el destronamiento de los blancos, especialmente los hombres blancos, de todas las clases²². Por sí solas, ni las expansiones neoliberales de lo privado ni las devastaciones neoliberales de la seguridad económica y política generan las feroces energías del nacionalismo racista y el grito de libertad a través del cual nace —este tercer ingrediente es necesario—. Los estallidos contemporáneos de misoginia, racismo, islamofobia y vigilantismo antiinmigrante de la derecha no estuvieron simplemente “ahí” todo el tiempo, la sórdida parte inferior de la civilización fue repentinamente liberada en la libidosfera sociopolítica,

²² El mantra, de nuevo, es la libertad; libertad para hacer y decir lo que uno quiere, tomar lo que puede y conservar lo que gana, libertad del requisito percibido de controlar el privilegio de uno y compartir la riqueza socioeconómica. Ese derecho fue y es, por supuesto, encarnado por el propio Donald Trump, no solo en sus bañeras doradas y su fanfarronería sobre el acaparamiento de coños, su evasión fiscal “inteligente”, sino en su indignación después de asumir el cargo de no poder gobernar por decreto, sus ataques a la prensa, la imposición de su prohibición musulmana o de otras maneras, como al viciar los pesos y contrapesos que son los restos de la democracia liberal.

autorizada y movilizada por políticos oportunistas y dada a una fácil plataforma por medio de las redes sociales. Más bien, estos arrebatos llevan al resentimiento y la rabia específicos del poder agraviado.

El filósofo del poder agraviado, por supuesto, es Nietzsche²³. Está, para empezar, su relato de cómo el sufrimiento, especialmente el sufrimiento de la humillación cuando se encamina a través del resentimiento, se convierte en una condena moralizante del objeto al que considera responsable. En su formulación de lo que llamó moralidad esclava, Nietzsche se centró en la piadosa autovaloración de los mansos y débiles, y la denuncia de estos a los fuertes y poderosos. Sin embargo, reconoció que la moral de los esclavos también era practicada por odiadores grandilocuentes, antisemitas y racistas, y así diagnosticó la arrogancia y los golpes de esos tipos como parte del orden de los “sentimientos reactivos y resentidos”²⁴. Mafia, intimidación, belicosidad: Nietzsche criticó estas energías dolorosas y resentidas como opuestas a las energías autosuperadoras, orgullosas y creadoras del mundo de los poderosos y creativos, las cuales él afirmó.

Ciertamente, el resentimiento es una energía vital del populismo de derecha: el rencor, el odio, la victimización apenas disimulada y otros efectos de reacción son el latido afectivo del *trolling* en Internet, los tuits y los discursos en los mítines de la derecha, y una característica sorprendente del comportamiento del propio Trump. Para el filósofo Hans Sluga (2017), sin embargo, la contribución más importante de Nietzsche a la teorización de la coyuntura actual es su tratamiento del nihilismo²⁵. A

²³ Nota del traductor: para las citas y referencias de Nietzsche se utilizaron dos traducciones ya existentes de *La genealogía de la moral* (2003) y de *La voluntad de poder* (2006).

²⁴ Para ver la idea completa, ver Nietzsche (2003, p. 116). “La lucha contra los judíos siempre ha sido síntoma de los peores personajes, los más envidiosos y más cobardes. Quien participa en él ahora debe tener mucho de la disposición de la mafia” (Nietzsche, citado en Santaniello, 1997, p. 22).

²⁵ Hans Sluga me llamó la atención sobre esto en “Donald Trump”, un artículo presentado en el Simposio de Teoría Crítica de la Universidad de California, Berkeley,

menudo mal caracterizado como nihilista, porque tuvo en cuenta la naturaleza contingente de los valores y la Verdad, Nietzsche es más apreciado como un filósofo de la era del nihilismo, que él sabía que se estaba desarrollando en los siglos posteriores al derribo de Dios por la ciencia y la razón y rompieran los cimientos de toda verdad moral y ética. Como nos recuerda Sluga (2017), para Nietzsche la era del nihilismo no significa la eliminación de los valores, sino un mundo en el que “los valores supremos pierden validez” a medida que se desprenden de sus cimientos (Nietzsche, 2006, p. 35). Los valores judeocristianos occidentales, incluidos los que aseguran la democracia liberal, pierden profundidad a medida que pierden sus fundamentos; en consecuencia, no se desvanecen, sino que se vuelven fungibles y triviales, fáciles de intercambiar, aumentar, instrumentalizar, superficializar. Estos efectos degradan aún más el valor de los valores, y profundizan inevitablemente el nihilismo de las culturas y sus sujetos.

Hoy en día existe una evidencia omnipresente de este fenómeno. Es común en la instrumentalización de los valores para el beneficio comercial y político —*branding*— y en la falta general de resentimiento por esta instrumentalización. Se manifiesta en una mayoría de la Corte Suprema de los Estados Unidos, que pretende ser “originalista” mientras estira la Constitución para sancionar todo, desde la tortura hasta la personalidad corporativa²⁶. Es evidente en una encuesta de votantes estadounidenses, realizada en octubre de 2011 y repetida cinco años después: en 2011, durante la presidencia de Obama, solo el 30 % de los protestantes evangélicos blancos creían que un funcionario electo que comete un acto

sobre las elecciones en la primavera de 2017. El artículo es parte de su trabajo más amplio que se encuentra en progreso y que trata sobre el nihilismo.

²⁶ Ver Jackson (2008). Esta última es una disertación presentada en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de California, Berkeley, en diciembre de 2012. La disertación revisada se publicará en 2019 como *Law without Future*.

inmoral en su vida personal aún puede comportarse éticamente en la vida pública y profesional; esta cifra se elevó al 72 % en octubre de 2016, cuando Trump era candidato (Blow, 2017). De manera similar, en 2011, el 64 % de los evangélicos blancos consideraba muy importante que un candidato presidencial tuviera fuertes creencias religiosas, una cifra que se redujo al 49 % durante la campaña de Trump. Estos cambios fueron seguramente menos el efecto de una profunda reflexión ética que el cambio de mareas políticas. Así es como va el nihilismo: no la muerte de los valores, sino su transformación proteica, junto con su disponibilidad para proyectos de marca y propósitos de cobertura que manifiestamente no concuerdan con ellos.

Además de los valores, tanto la verdad como la razón pierden sus amarres en una época nihilista (Nietzsche, 2006, p. 36). La verdad, aún enarbolada, deja de requerir evidencia o incluso razonamiento; las constantes acusaciones de “noticias falsas” son efectivas, y las poblaciones altamente sectorizadas reciben relatos de eventos dirigidos a sus convicciones establecidas. Sin embargo, las convicciones mismas están cada vez más alejadas de la fe y son inmunes a la argumentación; apenas ocultan su emanación del resentimiento, impulso o indignación. Ejemplificada por los tabloides británicos que fomentan el apoyo al Brexit, la expresión más notoria del nihilismo es la indiferencia manifiesta de Trump hacia la verdad, la coherencia o las convicciones políticas o morales afirmativas (en contraposición a las basadas en agravios). El hecho de que los partidarios de Trump y la mayoría de los medios de comunicación de derecha compartan, en gran medida, esta indiferencia subraya el carácter nihilista de la época.

Para Sluga (2017), el trumpismo encarna otro rasgo del nihilismo como lo describe Nietzsche, uno crucial para las cualidades antisociales de la libertad en la actualidad. Esta es la desublimación de la voluntad de poder

(Sluga, 2017). Tanto Freud como Nietzsche entienden los valores y el mundo construido como sublimaciones de los instintos o pulsiones (Freud) y la voluntad de poder (Nietzsche). Ambos entendían que el salvaje animal humano era más libre, en cierto modo más feliz, en ausencia de tal sublimación, pero también en riesgo de su autodestrucción y la de los demás. Sobre todo, ambos entendían la civilización misma como producto de la sublimación. Con la devaluación de los valores por parte del nihilismo, Sluga argumenta que “hay un retroceso y un colapso de la voluntad de poder en su propia forma elemental [...]. Incluso la religión y la apelación a los valores religiosos se convierten en instrumentos cínicos para el uso desenfrenado del poder” (Sluga, 2017, p. 17).

En este colapso hay más en juego que el ejercicio del poder desenfrenado por la ética o la humildad. Más bien, escribe Sluga (2017), “lo que pasa por el camino en esta voluntad de poder desenfrenada es cualquier preocupación por los demás ... en particular el pacto entre generaciones en el que todo nuestro orden social ha descansado hasta ahora” (p. 17). De este modo, Sluga nos ayuda a comprender un aspecto de la libertad de la derecha desvinculada de la conciencia, no solo porque está delineada por el egoísmo neoliberal y las críticas de lo social, sino por la propia depresión nihilista radical de la conciencia²⁷. Combinada con el menosprecio y el agotamiento de lo social, la libertad se convierte en hacer o decir lo que a uno le gusta sin tener en cuenta sus efectos, libertad para ser genuinamente sin preocuparse por los predicamentos, vulnerabilidades o destinos de otros humanos, otras especies o el planeta. Es libertad, como

²⁷ En otro lugar he argumentado que el neoliberalismo en sí mismo expresa el nihilismo en su abandono explícito de la conciencia humana y la deliberación como medio para ordenar la conducta individual y la vida colectiva, y como base de valores y valores (Brown, 2015, pp. 201-222). Agregaría que el neoliberalismo probablemente no podría afianzarse hasta que se alcance una etapa avanzada de nihilismo, pero que también incita a ese nihilismo en su capitalización del valor.

dice Nietzsche, para “forjar la voluntad de uno” por el puro placer de hacerlo. Y cuando esta voluntad está herida y es rencorosa por la castración social o la humillación, ese convierte, como la formula Elizabeth Anker, en “libertad fea”²⁸. Al mismo tiempo, Nietzsche nos recordaría la “cualidad festiva” de esta libertad: deleitarse con los placeres de la provocación y amontonamiento, de humillar a los demás o hacerlos sufrir (“como se ha sufrido”), de bailar en las hogueras de lo que uno está quemando (Nietzsche, 2003, p. 107). Este júbilo se manifestó en algunos brexiters, es omnipresente en blogs y *trolls* de derecha, y se puede ver en el placer de retorcer a los liberales cuando son derrotados por fallos y políticas que desatan el poder puro del capital, los combustibles fósiles, el derecho a portar armas y más.

Sin embargo, la festiva libertad durante la quema de la civilización o el futuro del planeta no son lo peor del asunto. Más bien, en este giro consecuente, la libertad abandona toda afinidad con la autodeterminación política que se encuentra en Rousseau, Tocqueville o Marx; se aparta del imperativo categórico de Kant; está desvinculada del cultivo de la individualidad y el avance de la civilización de Mill; incluso deja atrás la vinculación de la libertad de Bentham al cálculo de la maximización de la utilidad. En cambio, la desintegración nihilista de los valores éticos combinada con el asalto del neoliberalismo a lo social y el desencadenamiento del derecho y el poder de lo personal generan una libertad furiosa, apasionada y destructiva —sintomática de la miseria ética incluso cuando a veces se viste de rectitud conservadora—. Esta libertad se expresa paradójicamente como nihilismo y contra el nihilismo, atacando y destruyendo mientras culpa a sus objetos de burla por la ruina de los valores y el orden tradicionales. Es libertad desenfrenada e inculta,

²⁸ Nota del traductor: esto es un manuscrito hasta el momento inédito.

libertad para poner un palo en el ojo de las normas aceptadas, libertad del cuidado del mañana, alegre en sus provocaciones y animada por reacciones agraviadas y vengativas contra aquellos a quienes considera responsables de su sufrimiento o desplazamiento. Es la libertad de “lo haré porque puedo y puedo porque no soy nada, no creo en nada y el mundo se ha convertido en nada”²⁹. Esta es la libertad que ha dejado el nihilismo, en ciernes durante siglos y encarnada en la propia razón neoliberal, que no postula ningún valor aparte del generado por los precios y los mercados especulativos.

Desublimación represiva y depresión de conciencia

No más de un siglo después de que Nietzsche escribiera, Herbert Marcuse (1993) consideró la desublimación desde un ángulo diferente para teorizar la liberación no liberadora de energías instintivas en el capitalismo de la posguerra. Lo que Marcuse famosamente llamó “desublimación represiva” ocurre dentro de un orden de dominación capitalista, de explotación y de “falsas necesidades” a medida que la tecnología reduce las demandas de la necesidad y en que el deseo se incorpora universalmente en una cultura del consumo, que disfruta la creciente clase media³⁰. Este orden presenta mucho placer, incluido el obtenido por restricciones radicalmente reducidas sobre la sexualidad (un trabajo menos agotador requiere menos sublimación), pero no emancipación. Las energías instintivas en lugar de oponerse directamente a los mandatos de la sociedad y la economía, y por lo tanto requerir una fuerte represión y sublimación, ahora son cooptadas

²⁹ Hay innumerables variaciones en el relato de este votante de Trump sobre su apoyo a él: “No parece que haya ninguna diferencia en qué partido entre allí. Lo que sea que digan que harán cuando lleguen allí, en realidad no pueden hacerlo [...]. Solo quiero que él [Trump] moleste a todos, y lo ha hecho” (Rosenfield, 2017).

³⁰ Y, debemos agregar, cuando la proletarianización se traslade al Sur, beneficiará al Norte con bienes baratos y abundantes que van desde alimentos y ropa hasta automóviles y electrónicos.

por y para la producción y el *marketing* capitalistas. Como el placer y, especialmente, la sexualidad se incorporan en todas partes a la cultura capitalista, el principio de placer y el principio de realidad escapan a su antiguo antagonismo (Marcuse, 1993, p. 76)³¹. El placer, en lugar de ser un desafío insurreccional al trabajo penoso y explotador, se convierte en una herramienta del capital y genera sumisión³². Lejos de ser peligroso u opuesto, el placer pasa a formar parte de la maquinaria al no estar secuestrado en la estética o la fantasía utópica.

Esto es familiar. El siguiente giro de Marcuse, en el desarrollo de las implicaciones de la desublimación represiva, tiene que ver más directamente con nuestro problema. Según Marcuse, la desublimación no liberadora facilita la “conciencia feliz”, el término usado por Hegel para resolver el conflicto entre el deseo y los requisitos sociales al alinear la conciencia con el régimen. Marcuse se basa en Freud y Marx para radicalizar la formulación de Hegel: en las culturas ordinarias de dominación, Marcuse argumenta, la “conciencia infeliz” es el efecto de la condena superyóica de la conciencia, de los impulsos del “mal” tanto en el yo como en la sociedad (Marcuse, 1993, p. 106). Por tanto, la conciencia es a la vez un elemento del arsenal del superyó para la contención interna y una fuente de juicio moral sobre la sociedad. Como la desublimación represiva ofrece un respiro de esta estricta censura y da lugar a una “conciencia feliz” (un yo menos dividido porque es uno menos reprimido concienzudamente), la conciencia es la primera víctima. Es importante destacar que la conciencia se relaja no solo en relación con la propia conducta del sujeto, sino en relación con los errores y los males sociales,

³¹ Nota del traductor: para las citas y referencias de esta obra de Marcuse se utilizó una versión en español de *El hombre unidimensional* (1993).

³² Agregar que: “al privársele de las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida. El placer, adaptado de este modo, genera sumisión” (Marcuse, 1993, p. 105).

que ya no se registran como tales. En otras palabras, menos represión en este contexto conduce a un superyó menos exigente, lo que significa menos conciencia, lo que, en una sociedad individualista y no emancipada, significa una menor preocupación ética-política en todos los ámbitos. En palabras de Marcuse (1993), “La pérdida de conciencia debido a las libertades satisfactorias otorgadas por una sociedad no libre genera una *conciencia feliz* que facilita la aceptación de las fechorías de esta sociedad. [Esta pérdida de conciencia] es la señal de una disminución de la autonomía y la comprensión” (p. 106).

Que la desublimación disminuya la fuerza de la conciencia tiene sentido intuitivo, pero ¿por qué Marcuse asocia esto con la disminución de la autonomía y la comprensión intelectual del sujeto? Su punto complejo aquí difiere del argumento de Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* sobre la reducción de la conciencia cuando el sujeto efectivamente la transfiere a un líder o autoridad idealizados. Para Marcuse (1993), la autonomía declina cuando la comprensión también lo hace (esta idea pertenece al cognitivista, no al racionalista, que hay en él), y esto sucede cuando no es necesaria para la supervivencia y cuando el sujeto no emancipado está impregnado de placeres y estímulos mercantiles capitalistas. Dicho al revés, la represión instintiva requiere trabajo, incluido el trabajo del intelecto³³. Por tanto, a medida que la desublimación del capitalismo tardío relaja las demandas contra los instintos, pero no libera al sujeto para la autodirección, las demandas de intelección se relajan sustancialmente³⁴. Libre, estúpido, manipulable,

³³ Incluso cuando se les dice un fuerte “no” o se sublima sus energías en formas socialmente aceptables, está respaldado y organizado por la moralidad social y la teología prevalecientes y tiene lugar en un nivel mayormente inconsciente.

³⁴ Marcuse describe una “atrofia de los órganos mentales para captar las contradicciones y las alternativas” y afirma de manera famosa: “Lo real es racional ... y el sistema establecido entrega los bienes” (Marcuse, 1993, p. 109).

absorbido por sí mismo, no adicto a estímulos y gratificaciones triviales, el sujeto de la desublimación represiva en la sociedad capitalista avanzada no solo está libidinalmente libre, liberado para disfrutar más placer, sino que está liberado de expectativas más generales de conciencia y comprensión social. Esta liberación se ve amplificada por el asalto neoliberal a lo social y la depresión de conciencia fomentada por el nihilismo.

La desublimación represiva, argumenta Marcuse (1993), es “uña y carne de la sociedad en la que los hechos ocurren, pero no es su negación en ningún lado” (p. 107). Parece libertad mientras apuntala el *statu quo* y se somete a él. Sus expresiones, dice Marcuse, pueden ser lo suficientemente atrevidas o vulgares, incluso para parecer inconformistas o disidentes; puede ser “salvaje y obsceno, viril y atrevido, bastante inmoral” (Marcuse, 1993, p. 107). Sin embargo, esta audacia y desinhibición (nuevamente, manifestada en *tweets*, blogs, *trolling* y actuaciones de *alt-right*) sintomatiza o repite en lugar de contrarrestar el orden de violencia y prejuicios, así como sus valores ordinarios (Marcuse, 1993). En opinión de Marcuse, la desublimación represiva empareja “libertad y opresión”, transgresión y sumisión de una manera distintiva, como es evidente en las expresiones salvajes, furiosas e incluso ilegales de patriotismo y nacionalismo que surgen con frecuencia de la extrema derecha en la actualidad (Marcuse, 1993).

La desublimación represiva también desata nuevos niveles y quizás incluso nuevas formas de violencia al abrir el grifo de ese otro pozo del instinto humano, el Tánatos. La desublimación del Eros es compatible, argumenta Marcuse, “con el crecimiento de formas de agresividad tanto no sublimadas como sublimadas” (Marcuse, 1993, p. 108)³⁵. ¿Por qué?

³⁵ Marcuse se aparta aquí de Freud, quien, al menos en sus últimos años, habría entendido la agresión como debilitada por una mayor salida de las energías libidinales.

Debido a que la desublimación represiva no libera al Eros por la libertad *tout court*, sino que implica una compresión o concentración de energía erótica en el lugar de la sexualidad —esto es parte de lo que hace que la desublimación sea “controlada” o “represiva” —. El Eros desublimado puede, por tanto, agitar, mezclarse e incluso intensificar la agresión. Así, Marcuse explica la creciente acomodación o aquiescencia a la violencia social y política: “un grado de normalización en que los individuos se estén acostumbrando al riesgo de su propia disolución y desintegración” (Marcuse, 1993, p. 108). Su propia referencia fue a la acumulación de armas nucleares durante la Guerra Fría, pero el punto se adapta fácilmente para acomodarse al cambio climático que pone fin al mundo y otras amenazas existenciales. Lo más importante para nuestros propósitos es que su perspicacia es sugerente para comprender la cantidad e intensidad de la agresión que se derrama desde la derecha, especialmente la extrema derecha, en medio de su frenética afirmación de la libertad individual.

Finalmente, está la explicación de Marcuse del papel del mercado en la intensificación del nihilismo teorizado por Nietzsche. Mucho antes de la revolución neoliberal, Marcuse argumenta que el mercado se ha convertido tanto en principio de realidad como en verdad moral:

La gente es conducida a encontrar en el aparato productivo [el mercado] el agente efectivo del pensamiento y la acción a los que sus pensamientos y acciones personales pueden y deben ser sometidos [...] [E]n esta transferencia el aparato asume también el papel de un agente moral. La conciencia es absuelta por la reificación, por la necesidad general de las cosas. En esta necesidad general, no hay lugar para la culpa. (Marcuse, 1993, p. 109)

Para Marcuse, sin embargo, la desublimación represiva implica lo que él llama una “compresión” o concentración de energía erótica.

Agotado ya por la desublimación que produce una conciencia feliz, los débiles restos de la conciencia se apoderan de la razón y las exigencias del mercado. Lo real es tanto racional como moral. A la vez principio de realidad, imperativo y orden moral, el capitalismo se convierte en necesidad, autoridad y verdad en uno; inunda cada esfera y es inmune a las críticas a pesar de sus manifiestas devastaciones, incoherencias e inestabilidades. No hay otra alternativa.

Conclusión

Reunamos estos hilos en una comprensión preliminar de la libertad autoritaria antidemocrática y antisocial que está tomando forma hoy. Comenzamos con el ataque de la razón neoliberal a lo social y lo político. El neoliberalismo acusa a lo social como una ficción a través de la cual se persigue la igualdad a expensas del orden espontáneo generado por los mercados y la moral. Acusa a lo político de pretender saber y hacer uso de la coacción donde, de hecho, prevalece la ignorancia y debe reinar la libertad. Un Estado despolitizado y antiregulatorio que también brinda apoyo para reclamos mejorados de la esfera personal se presenta como el antídoto para estos peligros. Sin embargo, el efecto de este antídoto es desdemocratizar la cultura política y desacreditar las normas y prácticas de inclusión, pluralismo, tolerancia e igualdad en todos los ámbitos. La defensa de estas normas y prácticas es considerada por la razón neoliberal como un esfuerzo equivocado que desdeña la libertad, reemplaza la moral con mandatos políticos y alista la ingeniería social que construye el totalitarismo. De ahí el etiquetado de “guerreros de la justicia social” como “fascistas” por la extrema derecha.

Además, a medida que la expansión de los mercados y de la moral desplaza los discursos en favor de la sociedad y de la democracia, la nación misma pasa a ser entendida como una posesión en vez de como una constitución

por la ciudadanía democrática. Esta propiedad tiene una doble cara —la de un negocio que tiene como único objetivo hacer negocios inteligentes y evitar obsequios, y la de una casa que necesita titulización en un mundo peligroso—. Juntos legitiman el antiliberalismo interno y externo, el nacionalismo nativista, incluso el autoritarismo. La libertad se convierte en un arma contra los necesitados o históricamente excluidos y, paradójicamente, solicita el crecimiento del poder estatal en forma de proteccionismo paterno, tanto económico como securitario.

Mucho de esto es la prole inadvertida, más que intencionada, de los intelectuales neoliberales, que soñaban con naciones compuestas por individuos libres ligeramente restringidos por el Estado de derecho, guiados por las reglas de conducta morales y de mercado y disciplinados por la competencia. Pero, así como el defecto fatal del marxismo fue su descuido de las duraderas complejidades del poder político (descartado como derivado o superestructural por Marx), el sueño neoliberal se ha invertido en su propia pesadilla: una cultura política de autoritarismo apoyada por masas enojadas que trafican mitos. Al igual que con el marxismo, esto se debe, por una parte, a que los neoliberales ignoraron los poderes y las energías históricamente específicos en el ámbito social, cuya existencia negaban. En otra parte, se debe a sus inadecuadas teorías del poder político y, especialmente, estatal, los cuales tomarían forma a raíz de las restricciones democráticas desmanteladas sobre el Estado y en la toma de control de la vida política por los titanes corporativos y las finanzas. También se debe en parte a la incapacidad de los neoliberales de comprender cómo las pasiones políticas antidemocráticas, antisociales y destructivas podrían ser alimentadas por los propios principios del neoliberalismo y no serían frenadas por un tejido moral cada vez más debilitado por el nihilismo.

De Nietzsche extrajimos una apreciación de cómo esta nueva iteración de la libertad se ve influida por la humillación, el rencor y los complejos efectos del nihilismo. Agraviada por los desplazamientos socioeconómicos del neoliberalismo y la globalización, la criatura reactiva de una época nihilista, con su voluntad de poder desublimada, se ve impulsada a agresiones, sin preocuparse por la verdad, la sociedad o el futuro. Las energías nihilistas intensifican el espíritu de desintegración social en la agresión del neoliberalismo hacia el contrato social, ya que estas energías dan licencia a los sentimientos, deseos y prejuicios que emanan del desarraigo y el desplazamiento de los derechos históricos de raza y género. “Make America Great Again” y “France for the French” apenas se molestan en codificarse como algo más que masculinistas, últimos jadeos o focos de supremacistas blancos. El desprendimiento de valores en una época nihilista, sin embargo, no está sujeto a rigurosos estándares teológicos o filosóficos.

La descripción de Marcuse de la desublimación represiva en el “capitalismo avanzado” añade otro aspecto a la formación. A diferencia del sujeto conservador, orientado a la autoridad, guiado por la conciencia y estrechamente identificado con la rectitud de la Iglesia y el Estado, el sujeto reaccionario de la desublimación represiva es en gran medida indiferente a la ética o la justicia. Maleable y manipulable, desprovisto de autonomía, autocontrol moral y comprensión social, este sujeto es placentero, agresivo y perversamente apegado a la destructividad y dominación de su medio. Radicalmente desinhibido, pero sin intelección ni brújula moral para sí mismo o hacia los demás, la experiencia de este sujeto —con los lazos y obligaciones sociales debilitados o rotos, subjetivamente sentidos— es afirmada por la propia cultura neoliberal. Su desinhibición está perfilada como una agresión por esa cultura, por sus

heridas y su fuente imaginada, y por las desublimaciones incitadas o invitadas por el nihilismo.

He aquí la criatura reactiva y agraviada formada por la razón neoliberal y sus efectos, que abraza la libertad sin contrato social, la autoridad sin legitimidad democrática y la venganza sin valores ni futuro. Lejos de ser el calculador, emprendedor, moral y disciplinado ser humano imaginado por Hayek y sus parientes intelectuales, este sujeto está enojado y es amoral e impetuoso, espoleado por la humillación inconfesada y la sed de venganza. La intensidad de esta energía es tremenda por sí misma, y también fácilmente explotada por plutócratas, políticos de derecha y magnates de los medios sensacionalistas que la azotan y la mantienen estúpida. No necesita ser abordado por una política que produzca su mejora concreta, porque busca principalmente un ungüento psíquico desde sus heridas. Por esta misma razón, no puede apaciguarse fácilmente —está alimentado principalmente por el rencor y la desesperación nihilista inconfesada—. No se puede apelar a él con la razón, los hechos o un argumento sostenido, porque no quiere saber y no está motivado por la coherencia o la profundidad de sus valores o por la creencia en la verdad. Su conciencia es débil mientras que su propio sentido de victimización y persecución es alto. No puede ser cortejado por un futuro alternativo viable, donde no ve un lugar para sí mismo, ninguna perspectiva para restaurar su supremacía perdida. La libertad que defiende ha ganado credibilidad a medida que las necesidades, los impulsos y los valores de lo privado se han convertido en formas legítimas de vida y expresión públicas. Al no tener nada que perder, su nihilismo no niega simplemente, sino que es festivo e incluso apocalíptico, dispuesto a llevar a Gran Bretaña a un precipicio, negar el cambio climático, apoyar poderes manifiestamente antidemocráticos o poner a un inestable ignorante en la posición más poderosa del mundo, porque él no tiene nada más. Probablemente no se pueda alcanzar o

transformar, pero tampoco tiene un final. Sin embargo, ¿qué hacer con eso? Y también ¿podríamos necesitar examinar las formas en que estas lógicas y energías organizan los aspectos de las respuestas de la izquierda a los predicamentos contemporáneos?

Referencias³⁶

Anker, E. (s. f.). *Ugly Freedoms* [Manuscrito en proceso].

Blow, C. (2017, 29 de mayo). Donald Trump: the gateway degenerate. *New York Times*.

<https://www.nytimes.com/2017/05/29/opinion/donald-trump-greg-gianforte.html>

Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.

Charlton, A. (2017, 16 de junio). Macron launches "French Tech Visa" program to woo tech industry, build "startup nation". *Business Insider*.

<https://www.businessinsider.com/macron-launches-french-tech-visa-program-to-woo-tech-industry-build-startup-nation-2017-6>

Coates, J. (2015). Corporate speech and the first amendment: history, data, and implications. *Constitutional Commentary*, 30(2), 223-275.

<https://hdl.handle.net/11299/183130>

Collins, L. (2017, 8 de mayo). Can the center hold? Notes from a free-for-all election. Letter from France. *New Yorker*.

Cooper, M. (2016). *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. Zone.

Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*. (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, trad.). Picador.

Friedman, M. (1970, 13 de septiembre). The social responsibility of business is to increase profits. *New York Times Magazine*, pp. 122-126

Friedman, M. (2002). *Capitalism and freedom*. University of Chicago Press.

³⁶ Nota del traductor: algunas referencias en el artículo original que fueron mencionadas, mas no citadas, son incluidas en esta traducción.

- Galligan, H. (2017, 18 de mayo). It's the black working class —not white— that was hit hardest by industrial collapse. *Timeline*. <https://timeline.com/its-the-black-working-class-not-white-that-was-hit-hardest-by-industrial-collapse-1a6eea50f9fo>
- Hayek, F. (1960). *The constitution of liberty*. University of Chicago Press.
- Hayek, F. (2006). *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política* (L. Reing, trad.). Unión Editorial.
- Hayek, F. (2010). *La arrogancia fatal. Los errores del socialismo*. (L. Reig, trad.). Unión Editorial.
- Jackson, J. (2008). *Anti-constitutionalism: frontiers sans frontiers* [Tesis de doctorado] University of California, Berkeley.
- Johnson, K. (29 de octubre de 2015). Trump's "big, beautiful door" is a big, beautiful step in the right direction. *Time*. <http://time.com/4092571/republican-debate-immigration/>
- Lippmann, W. (1937). *An inquiry into the principles of a good society*. Little, Brown and Co.
- Lester, A. (2013) The "mirage" of the social justice: Hayek against (and for) Rawls. *Critical Review*, 25(3-4), 409-444.
<https://doi.org/10.1080/08913811.2013.853859>
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional* (A. Elorza, trad.). Planeta-De Agostini.
- Neuborne, B. (2015). *Madison's music: on reading the first amendment*. The New Press.
- Nietzsche, F. (2003). *Genealogía de la moral* (J. López, trad.). Edaf.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder* (A. Froufe, trad.). Edaf.
- Parker, A. y Rucker, P. (2017, 26 de marzo). Trump taps Kushner to lead SWAT team to fix government with business ideas. *Washington Post*.
https://www.washingtonpost.com/politics/trump-taps-kushner-to-lead-a-swat-team-to-fix-government-with-business-ideas/2017/03/26/9714a8b6-1254-11e7-ada0-1489b735b3a3_story.html
- Roberts, L. (2016, 17 de noviembre). Why did so many white women vote for Donald Trump? *Fortune*.

- Rose, J. (2016, 15 de noviembre). Donald Trump's victory is a disaster for modern masculinity. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/15/trump-disaster-modern-masculinity-sexual-nostalgian-oppressive-men-women>
- Rosenfeld, S. (2017, 23 de julio). Trump's support falling among swing-State voters who elected him, recent polls find. *Salon*.
https://www.salon.com/test2/2017/07/23/trumps-support-falling-among-swing-state-voters-who-elected-him-recent-polls-find_partner/?source=newsletter
- Santaniello, W. (1997). A post-holocaust re-examination of Nietzsche and the jews. En J. Golomb (Ed.), *Nietzsche and jewish culture* (pp. 21-54). Routledge.
- Shatz, A. (2017, 4 de mayo). Out of sight, out of mind. *London Review of Books*.
<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v39/no9/adam-shatz/out-of-sight-out-of-mind>
- Silver, N. (2016, 22 de noviembre). Education, not Income, predicted who would vote for Trump. *FiveThirtyEight*. <https://fivethirtyeight.com/features/education-not-income-predicted-who-would-vote-for-trump/>
- Sluga, H. (2017). *Donald Trump: between populist rhetoric and plutocratic rule* [ponencia]. Critical Theory Symposium on the Aftermath of the Election of Donald Trump. Universidad de California, Berkeley.
- Swann, A. (2012). Leaving the Tories for Ukip was about freedom and aspiration. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/06/leaving-tories-ukip-alexandra-swann>
- Tyson, A. y Maniam, S. (2016, 6 de noviembre). Behind Trump's victory: divisions by race, gender, education. *Fact Tank*. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/behind-trumps-victory-divisions-by-race-gender-education/>
- Wu, T. (2013, 2 de junio). The right to evade regulation. *The New Republic*.
<https://newrepublic.com/article/113294/how-corporations-hijacked-first-amendment-evade-regulation>

CUADERNOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Editorial

JUAN CARLOS MORENO ORTIZ

Artículos

Historia de las ideas filosóficas: un método del filosofar latinoamericano

NICOLÁS TAMAYO

Descolonizar no es lo mismo que desmodernizar: un diálogo crítico
entre S. Castro-Gómez y E. Dussel

DIEGO FERNANDO CAMELO PERDOMO

Faría, la educación colombiana y nortesantandereana

CAMPO ELÍAS FLÓREZ PABÓN

Arendt: totalitarismo e ideología

JACINTO H. CALDERÓN GONSÁLEZ

El coraje de la verdad en el último Michael Foucault: su “otro modo”
y su “otra vida” (1981-1984)

SANTIAGO BORDA-MALO ECHEVERRI

El Hegelianismo y Kierkegaard

GABRIEL LEIVA RUBIO

Lo familiar y lo femenino en la narrativa de Samanta Schweblin

NINFA CÁRDENAS, JORGE IVÁN PARRA LONDOÑO

La virgen de los sicarios: conciencia colectiva y sujeto no consciente

VLADIMIR SÁNCHEZ RIAÑO, LUCERO TONKINSON

Emociones como juicios de valor en las tramas de los planes de vida
de los jóvenes universitarios

MARÍA ELVIA DOMÍNGUEZ BLANCO

Hacia un paradigma de la sostenibilidad para la bioética de V.R. Potter: entre
el desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la racionalidad ambiental

MARÍA DANIELA PARRA BERNAL

Traducciones

Frankenstein del neoliberalismo: libertad autoritaria en las “democracias”
del siglo XXI

WENDY BROWN (AUTORA),

JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO (TRADUCTOR)

Reseñas

Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía, 1919-1929. Wolfram Eilenberger

JOSÉ LUIS LÓPEZ LATORRE



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

cuadernosdefilosofausta@usantotomas.edu.co
DOI: 10.15332/250005375

