

FILOSOFÍA: CRISIS Y PERSPECTIVAS

Álvaro Carvajal Villaplana
(Editor y Compilador)



190

F484f Filosofía : crisis y perspectivas [recurso electrónico] / Álvaro Carvajal Villaplana, editor.
-- primera edición -- San José, Costa Rica : Guayacán, 2024.
E-book : pdf : ilustraciones ; 3,7 Mb

El texto está compuesto por artículos de 23 autores

ISBN 978-9968-16-272-2

1. FILOSOFÍA MODERNA. 2. FILOSOFÍA – ENSAYOS, CONFERENCIAS, ETC.
3. FILOSOFÍA – CRÍTICA, INTERPRETACIÓN, ETC. I. Carvajal Villaplana, Álvaro,
editor. II. Título.

2024

Comité editorial:

Jacqueline García Fallas

Dina Espinosa Brilla

Katty Arroyo Guerra

Andrés Solano Fallas

© Editorial Guayacán

Correo: edicionesguayacan@gmail.com

San José, Costa Rica

Escuela de Estudios Generales

Universidad de Costa Rica

© Álvaro Carvajal Villaplana

Coordinador y editor

Corrección de Estilo: José Sánchez Jiménez, Laura Sánchez Porras, Óscar Alvarado Vega

Corrección de pruebas: Álvaro Carvajal Villaplana

Maquetación: Laura Sánchez Porras, Andrea Sánchez Coto

Portada: Laura Sánchez Porras, Andrea Sánchez Coto

Este libro se ofrece en formato digital e impreso.

Hecho el depósito de Ley

Todos los derechos reservados

FILOSOFÍA: CRISIS Y PERSPECTIVAS



Tabla de contenidos

PRESENTACIÓN

Álvaro Carvajal Villaplana	9
----------------------------------	---

DESARROLLO Y TECNOLOGÍA

Desarrollo: De la política a la filosofía. Luis Camacho Naranjo.	19
La concepción moderna del cuerpo en la medicina actual desde un análisis filosófico. Liana Muñoz Mederos.	33
Interacción humano-máquina y ontologías relacionales. Principios para una ética de la Inteligencia Artificial. Luis Arturo Martínez Vásquez.	45
La anatomía humana, su limitación técnica y su alcance tecnológico. Juan Gabriel Alfaro Molina.	55
Prostética y transhumanismo: Nuevos modelos de opresión y desensibilización. Alan Quezada Figueroa.	61

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Algunas figuras de la filosofía en el Caribe y Centroamérica. Carlos Rojas Osorio.	75
Filosofía latinoamericana y alteridad: Una crítica filosófica al presente. Amelia Leonor Gallastegui.	87
Jorge Mañach, dos visiones sobre Cuba con poco más de una década de separación: 1932 y 1943. Maximiliano Francisco Trujillo Lem.	95
Tras las huellas de un pensador desobediente: Algunas reflexiones en torno a lecturas dusselianas. Analía V. Arias.....	109
Fernando Martínez Heredia: Por un pensamiento crítico en Cuba. Natasha Gómez Velázquez.	121

POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

Problemas de la crisis de la filosofía como reflejo de la crisis del mundo contemporáneo: Medidas ante los retos y desafíos. Irma Becerra Monterroso.	133
Sentidos de la crisis en la política. Bayron Hernan Giral Ospina.	143
Realidad histórica y derechos humanos en Ignacio Ellacuría. Randall Carrera Umaña.	153
Convergencia entre los principios de justicia de John Rawls y las formas básicas del bien humano de John Finnis. Denis Vilche Amador.	163
Escenas de México: Violencia y resistencia. Karla Portela Ramírez, María Isabel Cabrera Manuel.	173

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

La enseñanza de Filosofía en diferentes contextos educativos. De las virtudes aristotélicas a la inteligencia artificial del siglo XXI. Mariela Rivas Da Cunha.	199
La novela en la enseñanza de la filosofía. Bernardo Castillo Gaitán.	205
De la medida matemática a la amplitud del Bien. El proyecto socrático-platónico de cuidado del alma como método y horizonte de formación desde Patočka. Santiago Andrés Duque.	213

PERFORMATIVIDAD, HERMENÉUTICA E HISTORIA

Crítica a la noción de performatividad de Judith Butler. Álvaro Carvajal Villaplana.	225
Aplicación de la hermenéutica trascendental a la literatura: Aproximación a <i>El invencible verano de Liliana</i> , de Cristina Rivera Garza. Jáírol Núñez Moya.	245
Filón de Alejandría y la crítica desmitologizadora de la Biblia. Anticipación de los estudios bíblicos modernos en la Alejandría romana. Douglas Calvo Gaínza.	261
<i>El año de la Ira</i> , ¿una provocación a la ciencia histórica en Costa Rica? Análisis filosófico de límites y convergencias entre Historia y Literatura. Ricardo J. Herrera Luna.	273

ÍNDICE ANALÍTICO	296
-------------------------------	-----

FILOSOFÍA: CRISIS Y PERSPECTIVAS

Presentación Filosofía: Crisis y perspectivas

XIII Congreso Centroamericano de Filosofía
IV Congreso Nacional de Filosofía
Filosofía: crisis y perspectivas

Universidad de Costa Rica
Edificio de Educación Continua,
Ciudad de la Investigación

15, 16 y 17 de noviembre de 2023

Inscripción sin costo
Modalidad: presencial y virtual

Organizan:
Escuela de Estudios Generales, UCR (EEG)
Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI)
Academia Costarricense de Filosofía (ACF)
Círculo de Cartago
Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Objetivo general:
Propiciar un espacio de diálogo desde las distintas áreas disciplinares de la filosofía, así como de otras disciplinas afines que estimulen la reflexión crítica, el intercambio de experiencias y la actualización profesional por medio de la organización de un Congreso Nacional e Internacional que analice la situación y la perspectiva de la filosofía ante las diversas crisis que vive la humanidad.

Objetivos específicos:

- Posibilitar la reflexión crítica e interdisciplinaria en torno a un conjunto de problemas consultanciales a la condición del ser humano en el mundo contemporáneo.
- Contribuir al fortalecimiento de la docencia y la investigación de las personas profesionales y estudiantes centroamericanos y costarricenses, por medio del debate de las condiciones del desarrollo de la filosofía, y elaborando planes de acción regionales y nacionales.
- Facilitar el intercambio de opiniones, experiencias e investigaciones entre docentes y estudiantes de filosofía de la región centroamericana y Costa Rica, por medio de la presentación de ponencias, conferencias y la convivencia para que se desarrollen.
- Divulgar la producción filosófica centroamericana y costarricense, por medio de la presentación de ponencias, conferencias y mesas redondas, a través de la difusión de la actividad y la publicación de las ponencias del congreso.

Temas del Congreso:

- Enseñanza, profesionalización y metodología de la investigación en filosofía
- Filosofía para niños (a), adolescentes y adultos (a) mayores
- Filosofía, género y diversidad sexual
- Política, democracia, derechos humanos y poblaciones vulnerables
- Desarrollo, ciencia, tecnología e innovación ante las crisis
- Filosofía, conflictos y crisis: pandemia, cambio climático y económica
- Lógica y argumentación en ciencia y formación cívica
- Ética y filosofía de las tecnologías disruptivas
- Nuevas tendencias y perspectivas de la filosofía
- Epistemología, historia y filosofía de la ciencia
- Tradiciones e historia de la filosofía
- Metafísica: tradición y actualidad
- Estética y filosofía del arte en el contexto actual
- Filosofía latinoamericana, decolonialidad, pensamiento crítico e indígena

Temas:
Seminarios - Conferencias - Mesas redondas -
Presentación de libros - Presentación de carteles

Cronograma:
21/08/23 Fecha límite de inscripción de ponencias (título, autor, resumen de 500 palabras, 7 palabras claves, filiación institucional, correo electrónico). En <http://www.congresohumanismo.ucr.ac.cr>
15/10/23 Fecha límites para la inscripción de participantes presenciales. En: <http://www.congresohumanismo.ucr.ac.cr>
25/10/23 Fecha límites para la inscripción de participantes virtuales. En: <http://www.congresohumanismo.ucr.ac.cr>
21/11/23 Fecha límite para el envío de artículos para su posible publicación (formato ver en página del congreso). En: <http://www.congresohumanismo.ucr.ac.cr>

Contacto:
Correo: congresohumanismo.eg@ucr.ac.cr
Página: <http://www.congresohumanismo.ucr.ac.cr>
Teléfono: (506) 25116342

En este libro se recogen 23 ponencias que fueron presentadas en el IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía. Este congreso se realizó entre el 15 y el 17 de noviembre de 2023, en las instalaciones de la Escuela de Estudios Generales (EEG), de la Universidad de Costa Rica (UCR), bajo el título Filosofía: Crisis y perspectiva. Este proyecto fue inscrito en la Vicerrectoría de Acción Social, con el número de proyecto ED-3628.

El primer congreso es una propuesta que efectuó la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI); el segundo, es la respuesta a la solicitud que presentó la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). La propuesta de organización de los congresos fue acogida por la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales. Así, por iniciativa de dicha Escuela, la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), el Círculo de Cartago y la Academia

Costarricense de Filosofía (ACF) se organizan dichos congresos. Además, colaboraron otras organizaciones, unidades académicas y universidades, entre ellas están: la Escuela de Filosofía (UCR); la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR); la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional (UNA); la Escuela de Ciencias de la Educación, de la Universidad Estatal a Distancia (UNED); la Universidad Técnica Nacional (UTN); el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH); el Programa de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); la Asociación de Estudiantes de Filosofía (UCR), y el Colegio de Licenciados y Profesores en Letras, Filosofía, Ciencias y Artes (COLYPRO).

El tema de ambos congresos: *Filosofía: Crisis y perspectivas* tiene que ver con la reflexión en torno a la pandemia del COVID-19, concretamente sobre cómo las condiciones de la pandemia han modificado los temas y las maneras de hacer filosofía en tiempos de crisis. Otro asunto que nos convocó fue la situación económica global y sus repercusiones en el desarrollo y la pobreza, en particular de lo particular de los países subdesarrollados o en desarrollo. De igual forma, interesa la irrupción de nuevas tecnologías y la relación con los procesos democráticos. Otros temas de interés y de gran importancia para la sobrevivencia, corresponden a la crisis generada por el cambio climático, las luchas por la inclusión de una diversidad de grupos, los problemas de la migración y, más reciente, los derechos humanos en torno a la guerra y la paz. Se trata de una reflexión de la filosofía en el contexto de crisis, para fijar la mirada en las contribuciones y las perspectivas que la filosofía puede generar en torno a las crisis que vivimos.

El libro se divide en 5 capítulos, siguiendo -en lo posible- los ejes temáticos del congreso. Estos capítulos son: Desarrollo y tecnología, Filosofía latinoamericana, Política y derechos humanos, Enseñanza de la filosofía y Performatividad, hermenéutica e historia. En el primer capítulo se cuenta con 5 participaciones. Iniciamos con el artículo *Desarrollo: de la economía a la filosofía*, de Luis Camacho Naranjo. Esta fue una conferencia principal. El texto hace un breve recorrido de la evolución del debate en torno al desarrollo, para luego analizar dos paradojas expuestas recientemente. La primera tiene que ver con la relación entre consumo y depresión, a la que Camacho llama *Paradoja Lane*. La segunda es la *Paradoja Easterlin*, relativa a la falta de correlación entre ingresos y felicidad subjetiva. Lo que interesa es destacar los límites de estas paradojas cuando se trata del consumo mínimo y de la satisfacción de necesidades básicas.

Por su parte, Liana Muñoz Mederos, en *La concepción moderna del cuerpo en la medicina actual desde un análisis filosófico*, plantea que la concepción sobre el cuerpo se ha visto cercenada por el sistema interpretativo moderno, el cual se basa en la práctica médica actual, donde se manifiesta el desarraigo corporal del ser humano. Para ella, por un lado, el cuerpo es visto como un objeto material inanimado; por el otro, como este mismo teniendo una conciencia psico-social. El individuo adquiere significación solo como cuerpo inerte, sobre el cual se realizan accionares provenientes de una otredad médica especializada. De esta forma, el cuerpo no es más que un vestigio, el esbozo de un vacío del ser humano ausente de su verdadera representación. El cuerpo no es el ser humano, no es la persona, no es el individuo; solo es un remanente carnal, la morada inanimada del yo.

Luis Arturo Martínez Vásquez, en *Interacción humano-máquina y ontologías relacionales. Principios para una ética de la Inteligencia Artificial*, sostiene que cada vez es más compleja la programación de los mecanismos de inteligencia artificial (IA), basados en sistemas de aprendizaje profundo; así como la implementación de tales mecanismos a muchos ámbitos de la vida de los seres humanos, lo cual acarrea la cuestión de la hibridación de los individuos con estos mecanismos. De ahí la necesidad de profundizar -desde una perspectiva antropológica- sobre las interpretaciones de dicha interacción, desde el enfoque de la dinámica social.

En *La anatomía humana, su limitación técnica y su alcance tecnológico*, Juan Gabriel Alfaro Molina propone que los avances tecnológicos marcan el desarrollo de la humanidad de

los últimos años; de ahí que se piense que los tiempos anteriores fueron épocas rudimentarias, casi nulas de tecnología. No obstante, las diferentes investigaciones científicas y filosóficas muestran que desde que existe el ser humano se han dado avances tecnológicos, dado que en la naturaleza del ser humano se halla inscrito un anhelo por el dominio sobre las cosas. Él establece la distinción y la relación entre técnica y tecnología, como lo señala Carl Mitcham, en donde la técnica corresponde a los procedimientos humanos para obtener resultados, y la tecnología a la aplicación de la ciencia y uso de artefactos.

Alan Quezada Figueroa, en *Prostética y transhumanismo: Nuevos modelos de opresión y desensibilización*, analiza cómo las tecnologías o la inteligencia artificial permiten habitar espacios de manera más empoderada, o al menos bajo la fantasía de tener algo de poder, en cuanto a la ejecución de directrices específicas. En realidad, lo que se tiene es una fantasía de soberanía que cumple -estéticamente- con el funcionamiento de la maquinaria neoliberal, lo que evidencia el ejercicio común de una sensibilidad artificial que está determinada por el imperativo del *marketing*, pero bastante lejana de las necesidades y los deseos vitales de la humanidad, pero más allá de la preservación del entorno en el que se desarrolla la vida a cualquier nivel.

El capítulo *Filosofía latinoamericana* cuenta con 6 colaboración, iniciando con la contribución de Carlos Rojas Osorio, quien impartió la conferencia principal que ahora transformada en artículo lleva por título *Algunas figuras de la filosofía en el Caribe y Centroamérica*. Se trata de un tema amplio que exige un gran esfuerzo sinóptico, por lo que él hace un repaso por lo que considera las figuras representativas de cada país de Centroamericana, Cuba y República Dominicana, entre otros.

Por su parte, Amelia Leonor Gallastegui, en *Filosofía latinoamericana y Alteridad: una crítica filosófica al presente*, muestra cómo la historia latinoamericana es una historia cercenada por la dominación intelectual y corporal de larga data. Empero, ella cree que en la actualidad existen señales claras de una apertura significativa del campo epistemológico hacia la inclusión de la alteridad viviente y sintiente, lo cual es producto de encuentros y debates que se dan en las diversas disciplinas, en particular la filosofía. De tal manera que dicha apertura epistémica de enfoques permite la búsqueda de un acercamiento al mapa de las significaciones simbólicas que componen “mi mundo y el mundo de los otros/as”; lo anterior para aportar al pensamiento una visión del presente desde la periferia económica, política y epistémica.

Maximiliano Francisco Trujillo Lem, en *Jorge Mañach, dos visiones sobre Cuba con poco más de una década de separación: 1932 y 1943*, realiza un análisis del pensamiento de Jorge Mañach, uno de los intelectuales y políticos más significativos de la República Burguesa Neocolonial en Cuba, aunque polémico y a veces contradictorio. Tiene en su haber textos valiosos del periodismo nacional. Además, fue uno de los ensayistas más destacados de Hispanoamérica de su época. Él es filósofo, sociólogo e historiador, y tuvo el mérito de haber elaborado el primer programa de historia de la filosofía de la Universidad de La Habana en el siglo XX, tras obtener plaza en la escuela de filosofía y letras de esa Alta Casa de Estudios.

En seguida, Analía Arias, en *Tras las huellas de un pensador desobediente: Algunas reflexiones en torno a lecturas dusselianas*, aborda algunas huellas de lo que, para ella,

dieron origen a un pensamiento nuevo, sumamente creativo y que nació en un contexto histórico-económico y político complejo de los años setenta. Este pensamiento nuevo, o Filosofía de la Liberación, hunde sus raíces en tierras argentinas, pero prontamente encontrará ecos en otras voces de América Latina.

En la línea del rescate de los pensadores latinoamericanos, Natasha Gómez Velázquez, en su artículo *Fernando Martínez Heredia: Por un pensamiento crítico en Cuba*, plantea que en las últimas décadas ha tomado fuerza en Latinoamérica un interés por la reconstrucción del proceso de recepción y desarrollo del marxismo, predominando una metodología genealógica, es decir, la reconstrucción de historias de las ideas e historias de vida, de procesos y grupos editoriales, debates, aportes de colectivos intelectuales. En Cuba, hace al menos tres decenios que está en marcha ese programa investigativo. Al respecto ella estudia el papel desempeñado por Fernando Martínez Heredia (1939-2017), quien se ha convertido, probablemente, en el filósofo marxista cubano contemporáneo que ha recibido más atención investigativa en Cuba y en Latinoamérica.

En *Procesos de construcción epistémico-política al sur del sur en tiempos de capitalismo neo/ibera/*. Una lectura sobre la lucha de mujeres y diversidades indígenas en Argentina, Fabiana Parra examina algunos procesos recientes de agenciamientos epistémico-políticos de mujeres y diversidades indígenas en Argentina, más específicamente en la Patagonia, atendiendo a sus trayectorias situadas y a sus múltiples opresiones -por cuestiones étnico- raciales, de pertenencia geopolítica, sexogenérica, de clase, etc.- considerando que se trata de una población vulnerada histórica y sistemáticamente, que supo construir estrategias de construcción epistémico-política en defensa de los bienes comunes, de los cuerpos-territorios y de su autodeterminación en un contexto de capitalismo neoliberal, neocolonial y extractivista.

El capítulo *Política y derechos humanos* cuenta con 5 colaboraciones, entre las que destaca la de la conferencista principal Irma Becerra Monterroso, quien en su texto *La crisis de la filosofía como reflejo de la crisis del mundo contemporáneo: medidas ante los retos y desafíos*, aborda -de manera general- la crisis de la filosofía a partir del análisis de la crisis de la ciencia, en el marco de la crisis contemporánea, por lo que señala los aspectos novedosos y distintivos. Asimismo, plantea medidas de innovación y rescate de la filosofía para enfrentar dicha crisis; a la vez que esboza medidas alternativas que debe adoptar especialmente la filosofía política centroamericana ante los desafíos que determinan las dictaduras locales y la expansión del narcotráfico, la violencia y el crimen organizado en la región.

Bayron Heman Giral Ospina, en *Sentidos de la crisis en la política*, acomete la pregunta por los sentidos de la crisis en la política, para lo cual el establece un enlace con la mirada filosófica de este problema, tomando como referencia planteamientos de Edmund Husserl, Jan Patočka y Aron Gurwitsch. Su idea central es sustentar cómo la crisis abre diferentes posibilidades y, a la vez, se manifiesta en relaciones estructurales, las que a la vez se encuentran ancladas a un momento presente que, sin embargo, es un punto de referencia para la constitución de la historia. Las crisis señalan los caminos desde los cuales la política puede afrontarla, bajo la consideración del alma abierta y el alma cerrada.

Randall Carrera Umaña, en *Realidad histórica y derechos humanos en Ignacio Ellacuría*, propone un estudio de la visión de Ignacio Ellacuría en tomo a los derechos humanos; su objetivo es demostrar la originalidad y vigencia de los planteamientos de dicho autor. Carrera asume un abordaje que implica la explicitación de algunas de sus categorías fundamentales, como la realidad histórica, la ideología, la historización y las mayorías populares, de modo que se pueda comprender su crítica y aporte a una noción de gran actualidad en nuestra sociedad.

En el artículo *Convergencia entre los principios de justicia de John Rawls y las formas básicas del bien humano de John Finnis*, Denis Oqueli Vílchez Amador tiende a relacionar los principios básicos de la teoría de la justicia de John Rawls con las exigencias de bienes básicos de la ley y los derechos naturales planteados por John Finnis. La pregunta que se hace es ¿Qué principios garantizan la concreción de cada una de esas exigencias?

Para Karla Portela Ramírez y María Isabel Cabrera Manuel, en *Escenas de México: Violencia y resistencia*, actualmente destaca en México una exacerbada violencia en todos los órdenes. En el artículo se analiza la violencia política que surge en el intento por contrarrestar el narcotráfico, lo cual ha generado una vivencia cotidiana en la que los actos violentos parecen normalizarse, hasta legalizarse mediante la industria cultural. Tal situación, considerando la perspectiva del más claro y legítimo reconocimiento de la dignidad humana, no solo es criticable, sino inadmisibles, por lo que ellas proponen una interpretación teórica de tal fenómeno basada en la filosofía de la teoría crítica y la de Foucault, al tiempo que apuntan a una de las aristas de resistencia, el arte, específicamente la obra de Fernando Brito.

El cuarto capítulo, Performatividad, hermenéutica e historia, está integrado por tres artículos; primero, Bernardo Castillo Gaitán, en *La novela en la enseñanza de la filosofía*, expone la importancia del género literario novela en el desarrollo de las lecciones de Filosofía y Pensamiento del Curso Integrado de Humanidades 1, de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Él asume como fundamento teórico la filosofía de Miguel de Unamuno, quien afirma que la educación es una de las acciones que manifiesta la humanidad de las personas, ya que el conocimiento adquirido por ella se encuentra al servicio de la necesidad de vivir; este último, entendido como amor a la vida.

Santiago Andrés Duque, en *De la medida matemática a la amplitud del Bien. El proyecto socrático-platónico de cuidado del alma como método y horizonte de formación desde Patočka*, plantea -de modo general- la cuestión del alma y su cuidado en las tres vías de la tradición socrático-platónica: interior, comunitaria y onto-cosmológica, resaltadas por Patočka en *Platón y Europa*. El autor se pregunta por el horizonte y el método de formación que propone el proyecto de cuidado del alma, en contraste con la idea de superación del límite que se plantea como modelo de lo humano en *Vida en equilibrio y vida en la amplitud*, en donde media la necesidad de reconocimiento del límite.

Mariela Rivas Da Cunha, en *La enseñanza de la Filosofía en diferentes contextos educativos. De las virtudes aristotélicas a la inteligencia artificial del siglo XXI*, considera que, en momentos cuando la inteligencia humana se ve amenazada por la sugestiva artificialidad, se

ha de considerar la teoría de las virtudes de Aristóteles como un enfoque el cual se ha de considerar. Por tal razón, ella hace una revisión de tal perspectiva para encontrar un punto medio en el que evitemos sentirnos amenazados por la inteligencia artificial. Los cambios son diversos, desde los contextos sociales, educativos, generacionales, hasta verse interpelados desde el rol de docentes en relación con qué aprendizajes se espera de y en los estudiantes, entre otros aspectos.

El quinto capítulo, *Performatividad, hermenéutica e historia*, recoge 4 artículos, de gran diversidad temática. El primero es el de Álvaro Carvajal Villaplana, con *Crítica a la noción de performatividad de Judith Butler*, en donde el autor critica la noción de *performatividad* desde la filosofía analítica, contrastando la teoría de los actos de habla de J. Austin, con el enfoque de Butler, el cual está mediado por el deconstructivismo. Se revisan algunos problemas lógicos, epistemológicos y ontológicos de la teoría de Butler. Un caso de análisis que muestra los límites y las consecuencias del enfoque de la *performatividad* lingüística es cuando la teoría de los actos de habla se aplica a la intersexualidad y la transexualidad. En este debate, la transexualidad se presenta -en la perspectiva del autor del artículo- como un contraejemplo de dicha perspectiva. Ahora, los casos más interesantes que también se analizan son los que aparecen en *Lenguaje, poder e identidad: la pornografía y la homosexualidad*.

Jáiro Núñez Moa, en *La aplicación de la hermenéutica trascendental a la literatura: aproximación a El invencible verano de Liliana de Cristina Rivera Garza*, efectúa una revisión de los principales postulados hermenéuticos, en específico de la hermenéutica trascendental, en su relación con la ética discursiva. Tal perspectiva teórica resalta en relación con su aplicabilidad a la lectura de textos literarios, con el fin de ampliar la reflexión crítica. En ese sentido, conceptos como *diálogo*, *fusión de horizontes*, *experiencia* y *acción*, afloran en la interlocución del escritor y el lector. Él evidencia dicha perspectiva de investigación, con el estudio del texto *El invencible verano de Liliana*, de Cristina Rivera Garza, en donde el diálogo con el contexto es clave, ya que tal trabajo literario se centra en temas de gran actualidad, y quienes se acercan a sus textos identifican temas que les son consustanciales a su existencia. Este acercamiento se constituye en una propuesta útil para el trabajo a profundidad de la hermenéutica en el ejercicio de la lectura.

Luego, Douglas Calvo Gaínza, en *Filón de Alejandría y la crítica desmitologizadora de la Biblia. Anticipación de los estudios bíblicos modernos en la Alejandría romana*, recomienda reconsiderar la hermenéutica teológico-filosófica de Filón de Alejandría, desde tres aspectos principales: (a) el análisis crítico, racionalista y renovador del texto sagrado, superando las lecturas literalistas; (b) la “desmitologización” de la Biblia; y (c) la aplicación en la hermenéutica de epistemes filosóficas contemporáneas. Él propone que dichos aspectos sientan un temprano precedente en la interpretación crítica de las Escrituras judeocristianas, y constituyen una alternativa al literalismo en la interpretación bíblica.

Por último, Ricardo J. Herrera Luna en *El año de la Ira ¿Una provocación a la ciencia histórica en Costa Rica?: Análisis filosófico de límites y convergencias entre Historia y literatura*, hace un análisis de un texto publicado en 2019, por Carlos Cortés. Se trata de un ensayo sobre el crimen de Federico Tinoco intitulado *El año de la ira*. Tal texto, pese a tener una investigación robusta

y precisa, llena de acervos históricos a su espalda, es escrito, no como un artículo académico o un reporte de investigación, sino usando los medios literarios de la novela. En consecuencia: su lectura crea una irrupción en la ciencia histórica costarricense que despierta dos preguntas en todo aquel que se encuentre interesado en las indagaciones epistemológicas de este saber: ¿Puede hablar el otro de historia? ¿Qué fabrica el otro cuando hace historia? Estas son las cuestiones sobre las que gira el artículo, tomando como base la mencionada novela.

Resta agradecer a todas las personas que colaboraron para hacer realidad la organización del congreso y la publicación de este libro, especialmente a la profesora Dina Espinosa Brilla, y a los profesores Eval Araya Vega, Álvaro Zamora Castro, Eduard Ortiz Pineda, Óscar Gerardo Alvarado Vega, de la Universidad de Costa Rica. A Jorge Carvajal de la Oficina de Comunicación e Información. Al estudiante Jean Paul Rodríguez Rodríguez, al profesor Randall Jiménez, Coordinador de la Sección de Filosofía y Pensamiento, y al profesor Jáiro Núñez Moya, director de la Escuela de Estudios Generales, por haber creído en este proyecto.

Álvaro Carvajal Villaplana
Febrero de 2024

DESARROLLO Y TECNOLOGÍAS

Desarrollo: De la política a la filosofía

Luis Camacho Naranjo¹
Universidad de Costa Rica

1. INTRODUCCIÓN

Después de un breve recorrido de la evolución del debate en torno al desarrollo se analizan dos paradojas expuestas recientemente. La primera tiene que ver con la relación entre consumo y depresión y la llamamos aquí Paradoja Lane; la segunda es la Paradoja Easterlin, relativa a la falta de correlación entre ingresos y felicidad subjetiva. Nos interesa destacar los límites de estas paradojas cuando se trata del consumo mínimo y de la satisfacción de necesidades básicas.

2. LA FILOSOFÍA COMO ANÁLISIS DE NOCIONES CONTROVERTIDAS

Hay varias maneras de definir la filosofía; algunas de ellas pueden coexistir porque no se contradicen. La que nos interesa aquí es la visión según la cual una parte importante de la actividad filosófica consiste en aclarar distinciones fundamentales importantes para los seres humanos cuyo significado es controversial y no se agota con definiciones de diccionario, no solo por la diversidad de significados de los conceptos, sino también debido a las valoraciones hechas por las personas involucradas en el debate. Estas son nociones que parecen paquetes porque contienen multitud de aspectos; según las valoraciones de las personas, esos aspectos se despliegan de una manera o de otra.

Estas distinciones aparecen con frecuencia en forma de oposiciones: verdadero-falso, bueno-malo, justo-injusto, válido-inválido. A lo largo de los siglos se han añadido a la discusión otras parejas de opuestos tales como deducción-inducción, análisis-síntesis, a priori-a posteriori, hechos-valores, democracia-dictadura, desarrollo-subdesarrollo. Oposiciones hay muchas (arriba-abajo, adentro-afuera, tarde-temprano, propio-ajeno, etc.), pero la mayoría no corresponden a ningún problema importante ni hay ningún debate en relación con ellas. En cambio, algunas

1. Fue presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía. Cofundador de la International Development Ethics Association. Catedrático jubilado, UCR. Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad Central de Madrid. Ph.D., *Catholic University of America*, Washington D.C. Autor de varios libros entre ellos *Introducción a la lógica; Lógica Simbólica Básica; Lógica en la literatura y en la enseñanza del español y La ciencia en su historia*. Autor de más de 50 artículos en revistas y colecciones publicadas en numerosos países y en varios idiomas. Correo electrónico: lc20032003@yahoo.com.

de estas parejas, como justicia-injusticia y verdad-falsedad, han dado lugar a gran número de debates y publicaciones. Las *Quaestiones Disputatae de Veritate* de Tomás de Aquino, *A Theory of Justice* de John Rawls y *Theories of Truth* de Richard Kirkham son ejemplos de obras filosóficas importantes dedicadas a estos dos temas.

3. DESARROLLO Y SUBDESARROLLO EN FILOSOFÍA

La reflexión sobre la oposición entre desarrollo y subdesarrollo es reciente en filosofía. Fue el tema central del III Congreso Nacional de Filosofía en Costa Rica en 1974, cuyas ponencias aparecen en el número 35 (julio-diciembre 1974) de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Hasta donde sabemos, esta fue la primera vez que un congreso de filosofía estuvo dedicado al tema del desarrollo como cambio socio-económico.

Años después, en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, celebrado en setiembre de 1987 en Córdoba, Argentina, dos filósofos de prestigio internacional hablaron de las relaciones entre ciencia, tecnología y desarrollo en sus intervenciones. El lógico finlandés Georg Henryk von Wright (discípulo de Wittgenstein) y el filósofo yugoeslavo Mihailo Markovich (fundador del grupo *Praxis*) se refirieron desde perspectivas diferentes a los problemas planteados por la aplicación de la ciencia y la tecnología a la superación de las condiciones de pobreza en los países del Tercer Mundo. El discurso de von Wright se titula “Ciencia y Razón” y el de Markovich “Ethics and Social Development²”. Para los asistentes al Congreso -entre los que se cuenta el autor de estas líneas- fue una sorpresa que estos autores se refirieran al tema del desarrollo y lo analizaran desde tradiciones filosóficas diferentes y a veces en conflicto³.

Poco después, en numerosas discusiones y escritos sobre el desarrollo, los filósofos empezaron a hablar de *modelos* y a referirse a las diferencias entre visiones generales y estrategias para el mejoramiento de las condiciones socio-económicas de la población. A diferencia de estrategias concretas, los modelos representan más bien proyectos globales animados por valores determinados que orientan planes específicos, como por ejemplo la equidad, la autonomía, la sostenibilidad, la libertad o la seguridad. Según sea el modelo que se escoja, así será el resultado de las acciones. A su vez, es obvio que cada modelo está impulsado por algún valor, y que son los valores los motores de la acción.

El mencionado congreso en 1974 en Costa Rica tuvo lugar poco después de la creación del Consejo Nacional de Investigación en Ciencia y Tecnología (CONICIT), en 1972, y ambos acontecimientos tienen que ver con el papel de la ciencia en la producción de los bienes y servicios que necesita la población de un país. En esa década se fundaron en países latinoamericanos instituciones estatales para el fomento de la investigación científico-tecnológica (conocidas colectivamente como “oncyts”: organismos nacionales de ciencia y tecnología), e incluso los nombres en diferentes países son semejantes.

2. “Essentially contested notions” es el nombre con el que se conocen estos conceptos en inglés.

3. Las ponencias, presentaciones y discursos del Congreso fueron publicados en tres volúmenes por la Universidad Nacional de Córdoba para uso de los asistentes. Desconocemos si alguna vez se publicaron con sello editorial.

Fue también la década en que aparecieron ensayos variados sobre la relación entre ciencia teórica y práctica. En los trabajos del ingeniero argentino Jorge Sábato (1972) encontramos en aquellos años la idea de un triángulo cuyos vértices son las instituciones científico-tecnológicas, el Estado y el aparato productivo del país. La condición necesaria para el desarrollo -pensamos entonces- era la integración del triángulo mediante una intensa relación entre los tres elementos. Cincuenta años después, el panorama es mucho más complicado, no solo porque cada uno de los vértices del triángulo tiene su propia complejidad y evolución sino también por la aparición de nuevos actores, factores y problemas en la relación. Por una parte, el énfasis en las carreras universitarias STEM (science, technology, engineering and mathematics) para la producción de bienes y servicios deja de lado a veces la necesidad de las ciencias sociales, sobre todo en relación con la distribución de esos bienes y servicios, de modo que cuando se habla del triángulo habría que ampliar el vértice de ciencia y tecnología para incluir algunas ciencias sociales, y a su vez motivar a los científicos de estas especialidades para que se ocupen del desarrollo. Por otra parte, la situación mundial se ha complicado con el cambio climático, las migraciones masivas y las amenazas a la democracia. La consecuencia es que actualmente se da una convergencia en los temas, problemas y soluciones de tres ámbitos diferentes: derechos humanos, democracia y desarrollo. Son como tres maneras de entrar a una misma discusión. Al revés, la ausencia de cada uno de esos tres aspectos de la realidad social y política se ve en relación con los otros: la falta de democracia se considera a su vez violación de derechos humanos y negación del desarrollo entendido inclusivamente.

Hay otras piezas en la historia del concepto. En esta parte del globo, el discurso inaugural de Harry S. Truman, al asumir la presidencia de los Estados Unidos el 20 de enero de 1949, se suele citar como la primera alusión pública de un personaje importante a la diferencia entre dos tipos de países. Estas son las palabras de Truman:

We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. The old imperialism -exploitation for foreign profit- has no place in our plans. What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fair dealing” (*Documents on American Foreign Relations*. 1967).

Truman promete que los Estados Unidos compartirán con los demás los avances científicos e industriales para llenar la brecha entre el desarrollo y el subdesarrollo, y emplea ambas palabras con el significado que se volvió usual: incremento en el ingreso per cápita y cambio social. Sin embargo, no encontramos que las acciones concretas de su administración dieran muestras de cumplimiento de la promesa.

Hay que tener en cuenta que para entonces ya se habían creado instituciones que pronto asumirían la retórica de la diferencia entre desarrollo y subdesarrollo para justificar en buena medida su existencia. En la reunión de Bretton Woods, en junio de 1944, se crearon el Fondo Monetario Internacional y el Banco de Reconstrucción y Fomento, ahora parte del grupo conocido como Banco Mundial. La misión de estas instituciones se concebía dentro del escenario de la guerra mundial aun inacabada y cuyas secuelas de destrucción y miseria había que remediar;

el recuerdo de la Gran Depresión iniciada en 1929 y la necesidad de prevenir repeticiones de un fenómeno tan destructivo también fue un importante motivo para la fundación de estas instituciones. Aunque la razón original para su creación no contemplaba la superación de la brecha entre países, con el tiempo estas y otras instituciones fundadas en los años de la posguerra y en el ambiente de la Guerra Fría incorporaron dentro de su misión la promoción del cambio social y el mejoramiento de las condiciones de vida de las multitudes en países capitalistas. Las negociaciones entre muchos países y el Fondo Monetario Internacional con el propósito de conseguir o renegociar préstamos es asunto conocido por cualquiera que lea periódicos o vea televisión, sobre todo en lugares donde el Estado sufre de déficit fiscal y necesita pedir prestado.

Quizá la vinculación entre temas y entidades internacionales haya sido la razón para la aparición de un discurso institucional rutinario sobre el proyecto general para mejorar las condiciones de vida de millones, discurso usado en la descripción de planes y proyectos de países, gobiernos e instituciones. De esta manera, la distinción entre desarrollo y subdesarrollo empieza a ser importante en el siglo XX, primero en política y economía y luego en filosofía y otras áreas del conocimiento humano.

Podemos ver esta distinción como el producto de la evolución de otras muchas, algunas de las cuales son tan antiguas como la especie humana. Así tenemos:

- | | |
|---------------|-----------|
| • abundancia | • escasez |
| • riqueza | • pobreza |
| • prosperidad | • ruina |

y el siguiente conjunto de oposiciones, también tan antiguas como la humanidad, incluyen otros aspectos que suelen subyacer a las nociones de desarrollo y subdesarrollo en nuestros días:

- | | |
|-------------|---------------|
| • poder | • impotencia |
| • control | • dependencia |
| • seguridad | • inseguridad |
| • igualdad | • desigualdad |

Antes de que aparecieran las nociones opuestas de desarrollo y subdesarrollo en el siglo XX, las anteriores oposiciones desembocaron en el siglo XIX en otra distinción, antecesora inmediata de la que nos ocupa:

- | | |
|------------|----------|
| • progreso | • atraso |
|------------|----------|

En todas estas oposiciones se resalta la diferencia entre dos situaciones. Desde los comienzos de la economía como ciencia en el siglo XVIII la diferencia entre países y regiones fue un tema importante. La fisiocracia es la primera teoría destinada a explicar el origen de la riqueza y de la pobreza; nació en Francia en el siglo XVIII, poco antes de la Revolución Francesa, y asumió como propósito explicar el atraso de Francia en comparación con el desarrollo agrícola del Reino Unido, entonces superior al francés. Para los fisiócratas la única riqueza reside en la

agricultura y la ganadería, porque son las únicas actividades donde se da multiplicación natural de los bienes (reproducción de plantas y animales). Otras actividades humanas -como la minería- pueden ser importantes, pero no generan riqueza y se equivocan los países como España en aquel tiempo, que apreciaban por encima de todo los metales preciosos. Por la misma época, en los escoceses David Hume y Adam Smith la diferencia entre Inglaterra y Escocia los llevó a preguntarse si es beneficioso para un país el mejoramiento de las condiciones económicas en sus vecinos. Las comparaciones entre países y regiones están en la base de la distinción actual entre desarrollo y subdesarrollo.

El término “desarrollo” ha adquirido así un significado socio-económico, aunque todavía lo aplicamos a cambios en la misma hacia situaciones más complejas, a veces sin connotaciones valorativas. Aunque seguimos hablando, por ejemplo, del desarrollo de enfermedades, conflictos y otras realidades que más bien valoramos negativamente -para indicar el paso de situaciones menos complejas a más complejas- la palabra “desarrollo” ha llegado a resumir las expectativas de cambio hacia mejores condiciones de existencia. Como es costumbre en las discusiones entre académicos alejados de la realidad social, es frecuente ahora el rechazo a esta noción y la proliferación de autores que se declaran antidesarrollistas o postdesarrollistas. Baste decir de momento que de alguna forma los filósofos tenemos que responder a la búsqueda universal de supervivencia y mejor calidad de vida. Dicha búsqueda es urgente, necesaria y justa, cualquiera que sea el término que usemos para referirnos a ella.

4. CAMBIO, PROGRESO Y DESARROLLO

El desarrollo es un tipo de cambio, pero no todo cambio es desarrollo. “Cambio” es un término neutro; “progreso” y “desarrollo” incluyen valoraciones. Bertrand Russell describió esta diferencia de la siguiente manera: “Change is one thing, progress is another. ‘Change’ is scientific, ‘progress’ is ethical, change is indubitable, whereas progress is a matter of controversy” (1961, 459).

En la inmensa literatura relacionada con el desarrollo podemos distinguir dos grandes enfoques: en uno el énfasis es en eficiencia, resultados y estadísticas, mientras el otro se centra en valores, cultura, personas e identidad. El primero es rico en datos empíricos, mientras el segundo abunda en conceptos abstractos. Llamaremos “técnico” al primero y “ético” al segundo; ambos nos parecen necesarios, aunque a veces estén en conflicto y pretendan excluirse entre sí. Sin los datos y estadísticas que aporta el enfoque técnico difícilmente se puede llevar a cabo la reflexión ética, igualmente necesaria para mostrar y enderezar el camino a planes y proyectos. En el técnico el discurso incluye referencias a estrategias, metas, objetivos y mediciones. En el ético se nos habla de modelos, valores, conflictos y valoraciones. Si nos olvidamos de las consideraciones éticas el enfoque técnico puede ignorar o avalar desigualdades, injusticias y violaciones a derechos humanos. Pero si se excluye la dimensión técnica acabaremos en un discurso vacío e irrealizable. Como veremos en las observaciones más adelante sobre la diferencia entre desigualdad e inseguridad, algunas realidades se pueden medir fácilmente mientras otras no.

Encontramos antecedentes para esta distinción y la relativa importancia de ambos factores en las ideas del poeta inglés Percy Bysshe Shelley (1792-1822) y en los escritos del filósofo Denis Goulet en el siglo XX, por citar a dos autores muy diferentes en épocas distintas. Aunque

Shelley habla de progreso y Goulet de desarrollo, ambos coinciden en dar prioridad a la ética sobre otro tipo de consideraciones al analizar las propuestas de cambio social y económico. Un texto tomado de la obra de Shelley *A Defense of Poetry* (1821) muestra esta oposición:

Social progress can be achieved only if it is guided by an ethical sensibility. The churches ought to have supplied this but have manifestly failed. Science cannot supply it. Nor can rationalism alone produce moral purpose. (citado por Johnson, 1988, 28).

Shelley culpa de la ausencia de progreso a instituciones de su tiempo. Es muy fácil también explicar la falta de desarrollo atribuyendo culpa exclusivamente a un grupo. Los peligros de la tendencia a reducir a unos pocos los culpables la señala Bertrand Russell al comentar el texto anterior:

I am persuaded that a large proportion of revolutionary leaders have had ideas extremely like Shelley's. They have thought that misery and cruelty and degradation were due to tyrants or priests or capitalists or Germans, and that if these sources of evil were overthrown there would be a general change of heart and we should all live happy ever after". (1961, 383)⁴.

Obviamente es nuestra obligación luchar contra tiranías y causas de miseria, pero la tentación a reducir la culpabilidad a una sola institución o grupo olvida que los regímenes que sustituyen a las tiranías con mucha frecuencia son peores que los regímenes eliminados.

En cuanto a Denis Goulet, en una de sus obras más tempranas y duraderas, *The Cruel Choice* (1985, vii) encontramos lo siguiente: "The premise underlying this work is that, for developed and underdeveloped societies alike, basic questions are neither economic, political, nor technological, but moral."

Otra manera de distinguir entre los dos enfoques es destacando los contrastes, y entonces tendríamos dos maneras de hablar del asunto cuando se enfatiza la posición propia y se ignora la ajena:

- (a) La superación de la miseria es ante todo un problema técnico que se puede resolver mediante aplicación de tecnología a la producción de bienes y servicios y de la ingeniería social en la distribución de estos.
- (b) La superación de la miseria es ante todo un problema moral que se puede resolver mediante un cambio de valores que modifique la selección de problemas y de las respectivas soluciones.

Un ejemplo de la necesidad de los dos enfoques al hablar del desarrollo lo vemos en el

4. "What I Believe" in R.E.Egner- L.E. Denonn *The Basic Writings of Bertrand Russell* (N.Y.: Simon and Schuster 1961, 383).

uso de las nociones de *desigualdad e inseguridad*. Por los datos de los especialistas sabemos que desde 2020 hasta nuestros días las dos terceras partes del nuevo valor generado en la economía ha beneficiado apenas al uno por ciento de la población⁵. Sabemos también que en estos momentos los diez multimillonarios más ricos en el planeta tienen seis veces más riqueza que todos los tres mil millones de personas que viven en pobreza (Taylor, 2023). Esto nos lleva a la consideración ética sobre la inmoralidad de tan atroz desigualdad, pero también a sacar la consecuencia de que la desigualdad objetiva va acompañada por algo muy importante, el sentimiento compartido por millones, pobres y no pobres, con recursos o sin ellos: *la inseguridad*.

Los datos sobre la desigualdad proceden de lo que hemos llamado el enfoque técnico; las consideraciones sobre inseguridad, del que hemos llamado “ético”. La desigualdad es una relación simétrica: si *x* es desigual respecto de *y*, *y* es desigual respecto de *x*. Es una relación objetiva porque existe independientemente de la voluntad de los individuos desiguales, quienes entre sí pueden ser iguales o desiguales en gran número de aspectos, incluso sin saberlo. Muchas de las desigualdades son inevitables y necesarias, como las que se derivan de la edad o de las características personales y culturales.

La inseguridad, en cambio, no es una relación entre personas, sino más bien una situación y un sentimiento que afecta a individuos, en diverso grado y de distinta manera, y que suele ir acompañada de temor y otros sentimientos. Mientras la desigualdad se percibe, se mide y se compara fácilmente, la inseguridad se siente y se sufre, y solo se podría medir indirectamente. Comprendemos que otras personas también la sienten por analogía con nuestra propia experiencia. Hay una inseguridad intrínseca a la condición humana, resultado del conocimiento de que nuestra existencia es finita. Pero, además, las condiciones socio-económicas en que vivimos generan otras muchas formas de inseguridad: la del desempleado sin recursos, la del empleado que todo el tiempo teme perder el empleo, la del trabajador informal que no tiene seguro ni fondos de pensión, la del anciano abandonado, la del inversionista cuyas inversiones se vienen abajo en una crisis económica, e incluso la inseguridad del millonario que teme todo el tiempo perder lo que tiene. Ya hace mucho tiempo que Denis Goulet (1985, 51-57) había dicho lo mismo de la vulnerabilidad: los pobres son vulnerables, pero también los que no son pobres sufren de otras formas de vulnerabilidad, y no se elimina una forma de vulnerabilidad sin eliminar la otra. De modo semejante, no se elimina la inseguridad de unos sin considerar también la de otros.

Varias consignas emblemáticas para los proyectos de desarrollo encajan dentro de la consideración ética del tema. Quizá la más importante sea la idea de que *el desarrollo debe ser de todas las personas y de toda la persona*, como lo señala Lori Keleher (2019, 10) en su artículo en *Handbook of Development Ethics*. La segunda parte de este imperativo excluye las visiones del desarrollo que no consideran todos los aspectos de la vida de los seres humanos.

5. Los datos sobre desigualdad están tomados del artículo de Astra Taylor titulado “Our Economy Thrives on Bad Feelings”, en el New York Times del 19 de agosto de 2023. Pronto aparecerá un libro de la misma autora titulado *The Age of Insecurity: Coming Together as Things Fall Apart*.

5. MODELOS: EVOLUCIÓN Y RELACIONES

Después de Truman en 1949, el tema del desarrollo se convirtió en asunto ampliamente conocido y analizado a partir de la obra de Walt Rostow *The Stages of Economic Growth* (1960), obra muy influyente en otros tiempos y ahora olvidada. Según Rostow, el desarrollo se dio en primer lugar en Inglaterra con la Revolución Industrial a fines del siglo XVIII y durante el XIX, en un proceso que incluye cinco etapas sucesivas necesarias para que un país se desarrolle: sociedad tradicional, introducción de ciencia y tecnología que aumentan la productividad, despegue o salto hacia la sociedad industrial a partir de una industria específica, ampliación del despegue, y etapa de consumo masivo.

Este primer intento de explicar el origen del desarrollo y el modo de superar el subdesarrollo se conoce ahora con el nombre de modelo de crecimiento económico. No solo intentó Rostow explicar hechos históricos, sino también dotar a los gobernantes de una receta para el cambio deseado. Aproximadamente diez años después la literatura sobre el desarrollo empezó a llamar la atención sobre las brechas entre ricos y pobres que se generan en el crecimiento económico, y se proclamó entonces la necesidad del crecimiento equitativo. Aquí el autor generalmente citado es Samir Amin (1976). Después vendrá la idea de desarrollo sostenible, con el Informe Brundtland (1978). Luego viene el énfasis en la satisfacción de necesidades básicas, con la obra de Peter Streeten *First Things First* (1981). Finalmente, los documentos oficiales de organismos internacionales acogen con entusiasmo un nuevo modelo más complejo que los anteriores, el de desarrollo como libertad y como ejercicio de capacidades, enfoque asociado ante todo con Amartya Sen y Martha Nussbaum.

Ninguno de los conceptos definitorios de los modelos sucesivos sobra en una visión global del desarrollo pues todos estos aspectos son necesarios y, además, se espera que el conjunto de estos sea suficiente: crecimiento, equidad, satisfacción de necesidades básicas, sostenibilidad, libertad, capacidades. En lo que sigue defenderemos la importancia fundamental de la satisfacción de necesidades básicas y lo haremos mediante el análisis de dos paradojas, la de la relación entre consumo y depresión (Paradoja Lane), y la de la falta de correlación entre ingresos y felicidad a mediano plazo (Paradoja Easterlin). Las paradojas surgen de los datos empíricos; aquí no tenemos medios para ponerlos en duda. Lo único novedoso en lo que sigue es la utilización de las paradojas para defender la importancia de la satisfacción de necesidades básicas. Defendemos la idea de que sin la satisfacción de lo mínimo necesario no tiene sentido hablar de desarrollo, cualquiera que sea la versión que tengamos. Un refuerzo a nuestro énfasis lo encontramos en esas dos paradojas recientemente debatidas.

6. PARADOJAS DEL DESARROLLO

Las dos paradojas relacionadas con el desarrollo han dado lugar a discusiones y análisis. La segunda se conoce actualmente como la Paradoja Easterlin, por el investigador que la ha estudiado, Richard A. Easterlin (1926-), profesor de economía en la Universidad del Sur de California. La primera no tiene nombre, pero podemos bautizarla con el de Robert E. Lane (1917-2017, profesor en Yale durante 50 años), quien la expuso ampliamente. Entre otros muchos lugares, habló de esta paradoja en un simposio sobre consumo que tuvo lugar en Costa Rica en 2003.

La conoceremos, pues, como Paradoja Lane. Nos interesan ambas paradojas por la importancia que tiene en ellas la satisfacción de necesidades básicas.

7. PRIMERA PARADOJA: CONSUMO Y DEPRESIÓN (PARADOJA LANE)

A simple vista parecería que la depresión debería darse más en los que tienen acceso limitado a bienes y servicios que entre aquellos que pueden adquirir todo cuanto desean. Sin embargo, los datos muestran una realidad más compleja: hay más depresión en sociedades de consumo masivo que en otras con menores niveles de consumo.

El incremento en la depresión, al aumentar el nivel de consumo, se da en tres aspectos: el porcentaje de la población que sufre de ella, la severidad de la afección en los pacientes y la disminución de la edad en la que se presentan los primeros síntomas. Esto quiere decir mayor porcentaje de afectados, con síntomas más severos, que empiezan más temprano en la vida. Robert E. Lane empieza su artículo en *Ethics of Consumption* (1998), volumen editado por David Crocker y Toby Linden, con una referencia a datos estadísticos que aquí no repetiremos pero que se pueden resumir: desde mediados de la década de los sesentas del siglo pasado en sociedades industrializadas ha habido un crecimiento de la depresión, una disminución en la confianza en instituciones públicas, y un debilitamiento de los vínculos sociales.

La mención de este incremento en la depresión aparece rutinariamente al comienzo de artículos recientes sobre el tema, como por ejemplo un trabajo sobre la situación de Costa Rica por Sequeira-Cordero, Blanco-Vargas y Brenes⁵. La mayor parte de los estudios muestran que *por encima de un nivel mínimo*, los ingresos son irrelevantes para la apreciación individual del bienestar, pero la compañía de los demás y el apoyo social incrementan la sensación de sentirse bien⁷.

Así pues, los datos muestran que las sociedades con población más deprimida y con las secuelas de esta condición, como el suicidio⁸, tienen en general, y a largo plazo, un nivel de consumo más elevado que otras con menos depresión.

Sin embargo -y este punto es crucial para nuestra argumentación- la correlación entre consumo y depresión no existe cuando se trata de un proceso de satisfacción de necesidades

5. Sequeira-Cordero, A.-Blanco-Vargas M.-Brenes, J.C. (2023) La depresión mayor en Costa Rica: aspectos epidemiológicos y psicobiológicos, en https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1659-02012022000100465. Búsqueda realizada el 6 de agosto 2023.

7. Robert E. Lane *The Road Not Taken: Friendship, Consumerism and Happiness*, en Crocker, D.-Linden, T. (eds.) (1988) *The Ethics of Consumption, The Good Life, Justice, and Global Stewardship* (Lanham, Boulder: Rowman & Littlefield), 218-248

8. La recuperación económica de Costa Rica después de la pandemia no disminuyó sino más bien aumentó el número de suicidios. Según el artículo de Irene Rodríguez en *La Nación* del 10 de setiembre de 2023, 5; titulado “2022 registró el mayor número de suicidios en más de una década” en 2022 hubo 429 suicidios (de los cuales el 80,89% fue de hombres y 20,01 de mujeres). Esto hace que la tasa de suicidios según los datos más recientes de la Secretaría Técnica de Salud Mental del Ministerio de Salud sea de 8,2 por cada 100000 habitantes por año. A esto hay que añadir los intentos de suicidios en ese año, 1963 en mujeres y 933 en hombres. Estos datos se completan en el artículo de Ángela Ávalos Rodríguez “Listas de espera en Psiquiatría empujan riesgo de suicidios”, en *La Nación*, 1 de octubre 2023, p.4. La tasa de suicidios en Costa Rica pasó de 7,9 en 2018 a 8,2 por 100000 en 2022.

básicas: cuando los individuos carentes de lo elemental satisfacen sus necesidades básicas, no hay aumento de la depresión. A simple vista, esto parece lógico: si estás a punto de perecer, y encuentras una tabla de salvación, lo que se puede esperar es alegría, no tristeza.

La idea misma de necesidades básicas ha sido atacada por muchos autores con una ferocidad que sorprende. Según algunos, no hay manera de establecer cuáles son, pues cada individuo puede sentir que necesita cosas diferentes a los demás. A un drogadicto la próxima dosis puede parecer tan urgente como la comida para alguien con hambre; para un adolescente, vestir como sus amigas o amigos parece tan importante como su alimentación. El ataque a esta noción ha llegado al extremo de que, según algunos, la idea misma de necesidades básicas fue inventada por burócratas de instituciones internacionales que necesitan justificar su existencia y sus actividades, y la búsqueda de la satisfacción de necesidades básicas sería una adicción como cualquier otra. Parece mentira que un autor ampliamente citado haya hecho semejante afirmación, pero esto es exactamente lo que dice Iván Illich en su artículo sobre necesidades en el volumen editado por Wolfgang Sachs (1992) *Development Dictionary*. Así pues, para este autor no hay diferencia entre consumir alimentos o drogas, entre una dieta que promueve la salud y el consumo de sustancias que la destruyen.

Una tercera objeción procede de autores que insisten en el carácter humano de la satisfacción de necesidades (a diferencia de esa satisfacción en animales), y no es de extrañar que en esta argumentación se mencione a Heidegger. En el artículo “Noción desarrollada del desarrollo” (RFUCR, vol. XII, #35, julio-diciembre 1974, 165-169), el filósofo costarricense Roberto Murillo dice lo siguiente:

El desarrollo no puede definirse, pues, como la adecuada satisfacción biológica de un porcentaje cada vez mayor de población, pues si es necesario comer para calcular, contemplar o pintar, no es menos cierto que el “construir, habitar, pensar” de que habla Heidegger en una de sus conferencias, da sentido humano al acto mismo de comer y beber.

La respuesta a esta objeción es sencilla: en este trabajo no defendemos que el desarrollo se defina como satisfacción de necesidades básicas, sino que dicha satisfacción es condición necesaria para cualquier versión del desarrollo, se presupone en cualquier modelo que se escoja y tiene una posición especial en relación con la felicidad. Quienes carecen de comida no pueden ni siquiera pensar en darle sentido humano al acto mismo de comer y beber, como quiere Heidegger.

Ninguna de las objeciones analizadas logra borrar la diferencia entre necesidades básicas y el resto ni consigue negar la importancia de dicha noción. Aquí asumimos una posición muy sencilla: las cosas que se consideran básicas son *aquellas sin las cuales la vida humana no es posible*. Es lo que piden con urgencia las víctimas de catástrofes: comida, agua, albergue, atención médica. En situaciones de emergencia la lista de lo que urge bajo peligro de muerte es corta y muy precisa. No es objeto de decisión democráticamente consensuada, pues para que exista la democracia se requiere que existan los individuos, y para ello se necesita satisfacer las necesidades. Si no se consigue lo necesario para sobrevivir, la vida se extingue y no tiene sentido hablar de desarrollo. Y a quienes se empeñan en negar que existan necesidades básicas,

les preguntaremos cómo y dónde sobreviven seres humanos permanentemente sin agua, sin alimentos y sin protección contra inclemencias del tiempo. Nos harán un gran favor si nos lo dicen, pues así podríamos imitarlos.

Sobre la correlación positiva entre consumo y depresión a largo plazo (más depresión con más consumo) la hipótesis más atractiva es la que conecta ambas cosas con la falta de lazos sociales. El consumo que produce depresión es el que se centra en la satisfacción egoísta del individuo que busca la felicidad en los objetos que la publicidad del mercado -con la abundancia de recursos psicológicos en nuestros días- presenta como solución a la insatisfacción. Si en vez del consumo egoísta la persona gasta sus recursos en acciones que fomentan la vida social, la correlación entre consumo y depresión deja de existir: la gente con amplios lazos de amistad tiene menos probabilidad de sufrir de depresión. Además, los lazos sociales se comportan de manera muy diferente a los objetos materiales. A diferencia de los productos que nos tientan en tiendas y catálogos, los amigos se pueden compartir sin que disminuya la amistad.

Para que se llegue al punto en que la escogencia entre consumo egoísta y consumo social determine si se sigue por el camino de la depresión o se supera esta, es necesario haber resuelto la satisfacción de necesidades básicas. Y durante el proceso de satisfacción de lo mínimo necesario, la correlación entre consumo y depresión es negativa: la solución de los problemas con el suministro de lo básico no tiene por qué producir depresión. Al contrario, vemos cada día lo que ocurre cuando el hambriento consigue comer y beber el sediento.

8. SEGUNDA PARADOJA: AUSENCIA DE CORRELACIÓN ENTRE NIVEL DE INGRESO Y NIVEL DE FELICIDAD (PARADOJA EASTERLIN)

Hay países con altos ingresos en promedio y países con altos niveles de felicidad. Pero no son los mismos. En 2022 (último año para el que hay estadísticas en el momento de escribir estas líneas) el país con ingresos más altos fue Luxemburgo, con 126426 dólares per cápita. En el índice de felicidad ocupaba el noveno lugar. Los tres primeros lugares en dicho índice los ocupan Finlandia, Dinamarca e Islandia, con ingresos per cápita respectivamente de 50536, 66983 y 72903 dólares. De modo que el país más feliz (Finlandia) está lejos en nivel de ingresos si se le compara con el más rico, Luxemburgo, y tiene menos ingresos per cápita que los siguientes dos países en la lista⁹.

Algo parecido ocurre si comparamos países de ingresos per cápita semejantes. En 2022 Costa Rica y Panamá tenían ingresos per cápita parecidos (13198,8 dólares en Costa Rica, 17357,6 en Panamá) pero mientras Costa Rica ocupa el puesto 23 en el índice de felicidad, Panamá se sitúa en el 38. Una conclusión obvia es que en el índice de felicidad se ven reflejados otros factores además de los ingresos. De igual manera, tanto los niveles de ingresos per cápita en promedio como el índice de felicidad de los habitantes de un país pueden variar, y con frecuencia varían, sin que las modificaciones en uno de los niveles se correlacionen con los cambios en el otro. Sin embargo, aquí encontramos de nuevo la misma excepción que en la paradoja anterior y esto es

9. Los datos sobre felicidad e ingresos están tomados de la *Red de Soluciones para el Desarrollo Sostenible (SDSN)* en <https://red-sdsn.es/publicación-informe-mundial-de-la-felicidad-2022/>

lo que nos interesa¹⁰. Durante el proceso de satisfacción de necesidades básicas, un incremento en dicha satisfacción lleva consigo un aumento en la felicidad.

Dicho de otra forma, la satisfacción de lo mínimo necesario escapa a la correlación entre consumo y depresión, y a la discordancia entre ingresos y felicidad. El hambriento que logra comer, y el sediento que de repente tiene acceso al agua, experimentan, como es de esperar, sentimientos de alegría y felicidad.

Lo anterior nos lleva a reconocer una vez más la importancia fundamental de la satisfacción de los mínimos requeridos para existir. “Primero comer, luego filosofar” es una frase atribuida a Aristóteles. Esta primacía debe reconocerse en las políticas públicas. La situación de millones de personas desde el punto de vista de las necesidades básicas es una emergencia, y debe tratarse de la manera como se enfrentan las catástrofes.

Referencias

- Amin, S. (1976). *Imperialismo y desarrollo desigual*. Barcelona: Fontanela.
- Aquinatis, S. T. (1948). *Quaestiones Disputatae*, vol. I, *De Veritate*. Taurini-Romae: Marietti.
- Ávalos R.,A. (2023). Listas de espera en Psiquiatría empujan riesgo de suicidios, en *La Nación*, 1 de octubre 2023, p.4.
- Brundtland, ed. (1978). *Our Common Future*. Oxford University Press.
- Drydyk, J.-Keleher, L. eds. (2019). *Routledge Handbook of Development Ethics*. London and New York; Routledge.
- Easterlin, R.A. (2016). Paradox Lost? *IZA DP No.9676*.
- Egner, Robert E- Dennon, Lester E. (eds) (1961). *The Basic Writings of Bertrand Russell*. New York: Simon and Schuster, 459.
- Goulet, D. (1985). *The Cruel Choice*. Lanham, New York, London: University Press of America.
- Johnson, P. (1988). *Intellectuals*. New York: Harper.
- Keleher, L. (2019). Integral Human Development. En Drydyk, J.-Keleher, L. eds. (2019) *Routledge Handbook of Development Ethics*. London and New York; Routledge, 29-34.
- Kirkham, R.L. (1992). *Theories of Truth*. The MIT Press
- Lane, R.E. The Road Not Taken: Friendship, Consumerism and Happiness. En Crocker, D.-Linden, T. (eds.) (1988). *The Ethics of Consumption, The Good Life, Justice, and Global Stewardship* (Lanham, Boulder: Rowman & Littlefield), 218-248
- Murillo, R. (1974). Noción desarrollada del desarrollo, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 35, 165-169.

10. Se puede ver una detallada exposición de la Paradoja Easterlin y del debate a su alrededor en Nikolova, Milena Happiness, Using Subjective Well-Being Metrics to Gauge Development, in Drydyk, J.-Keleher, L. eds. (2019) *Routledge Handbook of Development Ethics*. London and New York; Routledge, 84-92.

- Nikolova, M. Happiness, Using Subjective Well-Being Metrics to Gauge Development, in Drydyk, J.-Keleher, L. eds. (2019). *Routledge Handbook of Development Ethics*. London and New York; Routledge, 84-92.
- Nussbaum, M. -Sen, A., eds. (1996) *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rostow, W. (1960). *The Stages of Economic Growth*. Cambridge, At the University Press.
- Red de Soluciones para el Desarrollo Sostenible (SDSN) en <https://red-sdsn.es/publicación-informe-mundial-de-la-felicidad-2022/> Búsqueda hecha el 1 de octubre 2023.
- Rodríguez I. (2023) 2022 registró el mayor número de suicidios en más de una década en *La Nación* 10 de setiembre de 2023, p.5.
- Russell, B. (1950) Philosophy and Politics. En *Unpopular Essays* (N.Y.: Simon and Schuster). En Egner, Robert E- Denonn, Lester E. eds. (1961). *The Basic Writings of Bertrand Russell*. New York: Simon and Schuster, 459.
- Russell, B. (1961) "What I Believe" in R.E. Egner- L.E. Denonn. *The Basic Writings of Bertrand Russell* (N.Y.: Simon and Schuster, p. 383.
- Sequeira-Cordero, A.-Blanco-Vargas M.-Brenes, J.C. (2023). La depresión mayor en Costa Rica: aspectos epidemiológicos y psicobiológicos, en https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1659-02012022000100465. Búsqueda realizada el 6 de agosto 2023.
- Sábato, J. (1972) *¿Fábricas de tecnología o laboratorios de investigación?* Buenos Aires: Editorial Ciencia Nueva.
- Sachs, Wolfgang, ed. (1992). *The Development Dictionary, A Guide to Knowledge as Power*. London and New Jersey: Zed Books.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Anchor Books.
- Streeten, P. (1981). *First Things First: Meeting Basic Human Needs in the Developing Countries*. Washington D.C.: World Bank.
- Taylor, A. (2023). Our Economy Thrives on Bad Feelings. En *New York Times*, 19 de agosto 2023.

La concepción moderna del cuerpo en la medicina actual desde un análisis filosófico

Liana Muñoz Mederos¹

Universidad Nacional Autónoma de Honduras

1. INTRODUCCIÓN

La modernidad trajo consigo, entre otras cosas, la particularización del conocimiento científico y la subsiguiente especialización y subespecialización de la realidad. Ello, a su vez, favoreció poder abarcar distintos objetos de estudios y un mayor dominio de temáticas particulares. No obstante, este fraccionamiento forzoso también ha implicado que los fenómenos se distancien a tal punto que no pueden ser comprendidos de manera integral y/o esencial. Esta excesiva especialización conlleva a que, como se refiere en algunos casos, se posean conocimientos extensos, pero poco profundos.

La medicina, como saber que forma parte de esa realidad fragmentada, es entendida como ciencia y arte que tiene como objetivo fundamental la prevención, cura y tratamiento de las enfermedades, condiciones y padecimientos del cuerpo del ser humano. Su finalidad consiste en generar y sostener un estado de bienestar para los individuos, asociado a la importancia de la salud para la vida. Sin embargo, la comprensión del fenómeno médico suele direccionarse más hacia lo tecnocientífico que hacia lo artístico, y el ser humano se reduce a un cuerpo biológico apático. Es así como la medicina actual sigue conservando la estructura de interpretación moderna del cuerpo, la cual se sustenta en fundamentos mecanicistas de cosificación.

1. Docente e investigadora UNAH, Maestría en Filosofía por la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala. Posgrado en Filosofía por la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala. Licenciatura en Filosofía por la Universidad de la Habana, Cuba. Diplomado en Corporeidad y Tecnonarrativas por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Diplomado en Investigación Científica por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Diplomado en Formación Pedagógica en Educación Superior por la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán. Miembro de la Red de Filósofas Hondureñas (REDEFH). Tegucigalpa, Honduras. Miembro del grupo de investigación Fundamentos filosófico de la identidad nacional hondureña (FFINH), Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, UNAH. Creadora del proyecto SINFILOSOFÍA podcast para contribuir a la divulgación de la filosofía en redes digitales. Autora de publicaciones y conferencias nacionales e internacionales. ORCID ID: 0 <https://orcid.org/000-0001-8911-1994>. Correo electrónico: liana.mederos@unah.edu.hn.

Tener en cuenta a la medicina, también como arte y filosofía, representa la concepción del ser humano como ente cultural complejo que trasciende su mera significación patológica-fisioanatómica. Comprender las interrelaciones que se desbordan de los espacios médicos oficialistas, donde se debe concebir al paciente como un sujeto de derechos, capaz de decidir sobre sí. La voz del sujeto/paciente debe ser escuchada, porque el acto médico está dirigido hacia el bienestar del otro, y quien mejor que este para ser visibilizado. Lo que define a este otro enfermo no es su estatus de doliente, su historia clínica o número de cama hospitalaria. Por otra parte, el personal médico también es cosificado, ya que se debe presentar como una máquina perfecta de sanación. No obstante, el paciente/sujeto, por su condición de doliente y aparente ignorancia de su condición biológica, es siempre un ente vulnerable, en una jerarquía médica burocrática donde se concibe su cuerpo como un objeto material.

2. EL ENFOQUE MÉDICO OFICIALISTA DEL CUERPO COMO ENTE MECÁNICO

La concepción sobre el cuerpo se ha visto cercenada por el sistema interpretativo moderno, en el cual se basa la práctica médica actual, donde se manifiesta el desarraigo corporal del ser humano. Por un lado, el cuerpo como objeto material inanimado; por el otro, su conciencia psico-social. El individuo adquiere significación solo como cuerpo inerte, sobre el cual se realizan accionares provenientes de una otredad médica especializada.

Como menciona David Le Breton ([1990] 2002):

Nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza, con la regresión de las tradiciones populares locales y, también, con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo (8).

El criterio individualista de la realidad social invisibiliza al otro como sujeto de derechos en interrelación con el yo. En este sentido, el reconocimiento y respeto hacia el cuerpo solo adquiere significación cuando es el cuerpo del yo (mi cuerpo), mientras que el cuerpo de la otredad, al ser parte de una consciencia distinta se percibe como objeto. Se genera un distanciamiento de la corporeidad del individuo con el resto de la naturaleza, y como parte de ella todo elemento o entidad que trascienda los límites corporales individuales. Hay una ruptura con la interconexión del ser humano-mundo, relación que queda anquilosada en la visión de superioridad racional y la hiperbolizada capacidad humana de entender y transformar su entorno, incluyendo otros cuerpos.

Los elementos del medio se perciben como portadores de efectos positivos o negativos para la salud; entre el individuo y lo que lo rodea, se supone toda una trama de interferencias que hacen que tal disposición, tal acontecimiento, tal cambio en las cosas van a inducir efectos mórbidos en el cuerpo, y que, inversamente, tal constitución frágil del cuerpo va a verse favorecida o desfavorecida por tal circunstancia. Problematización

constante y detallada del medio ambiente; valorización diferencial de ese medio por relación con el cuerpo, y fragilización del cuerpo por relación con lo que lo rodea (Foucault, [1984] 2003, 68).

De esta forma, el cuerpo es parte del entorno en la medida en que es configurado por este. Su desarrollo, salud, bienestar e interrelaciones dependen del contexto de su hábitat. Por ende, el espacio médico puede influir en los cuerpos de forma positiva, pero también negativa; aún más cuando existe una usurpación de la intersubjetividad y relación con el mundo que los caracteriza. Esta dependencia convierte al cuerpo en una determinación vulnerable.

La concepción actual sobre el cuerpo y abordaje de este se legitima a través del enfoque médico oficialista (Le Breton, [1990] 2002), propiciando la reducción del entendimiento corporal a elementos biologicistas, aislados no solo del exterior natural, sino del sistema complejo² en el cual se basa la comprensión dialéctica del ser humano. ¿En qué medida se diferencia en el ámbito médico actual el tratamiento³ proporcionado a los pacientes¹ del que se le ofrece a las máquinas e instrumentos médicos? En el escenario de la salud⁴, se sigue entendiendo y accionando sobre el cuerpo, al mejor estilo cartesiano, como una máquina que debe ser debidamente ajustada, y cuyo debido funcionamiento no depende de sí misma (paciente), sino de la capacidad de su operador (médico-razón).

[...] según las reglas de la Mecánica, que son las mismas que las de la naturaleza, [...] que nuestros miembros puedan moverse sin que la voluntad los conduzca. Lo cual no parecerá de ninguna manera extraño a los que, sabiendo cuántos diversos “autómatas” o máquinas movientes puede hacer la industria de los hombres, sin emplear en ello más que muy pocas piezas en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las otras partes que hay en el cuerpo de cada animal, considerarán este cuerpo como una máquina, la cual habiendo sido hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres (Descartes, [1637] 2010).

El individuo que adolece de una enfermedad o condición se sigue concibiendo en el contexto médico actual a través de la mirada mecanicista cartesiana. El ser humano se cosifica como conglomerado de músculos, órganos y vísceras, un sistema de tejidos, células y moléculas. De

-
2. Cultural, psicológico, ontológico, epistémico, ético, estético, político, económico, mítico-religioso, etc.
 3. En este caso, el término tratamiento hace referencia al abordaje en sentido general sobre el que versa el entendimiento del paciente (persona), en el ámbito médico actual.
 4. Existe un gran debate en torno a la utilización del término “paciente”, ya que este hace referencia al individuo como ente completamente pasivo dentro del contexto médico-hospitalario.
 5. Si bien a partir del surgimiento de la Bioética y su respectivo desarrollo, se ha evidenciado un avance considerable en el abordaje de los cuerpos, más allá de ser entes biológicos: como seres humanos de derechos. En la práctica médica aún subsiste una concepción tradicional, mecanicista y utilitarista, sobre todo en el contexto de la salud en Latinoamérica y el Caribe.

esta forma los criterios de veracidad que legitiman el ser pleno del individuo se limitan a componentes anatomofisiológicos. Como consecuencia, el fin de la acción médica no es el bienestar o plenitud del paciente con base en su complejidad como ente cultural psico-social, por lo que se anquilosa en una interpretación procedimental que consiste en “reparar” la dolencia en cuestión.

María Teresa Aguilar (2010) señala que la concepción mecanicista cartesiana del cuerpo conllevó en el siglo XVIII a la propagación de un instrumental corrector en el campo de la cirugía, donde se entendía al cuerpo como una máquina perfectible, la cual podía ser mejorada a partir del uso sobre sí de otras máquinas. Si bien los criterios interpretativos organicistas que surgen posteriormente ponen en cuestionamiento y parecen superar a la corriente mecanicista, esta última ha logrado ocultarse y sigue estando presente en variados fenómenos de la realidad humana, entre ellos la esfera médica actual.

En nuestro tiempo, el de la postmodernidad, parece haberse vuelto cierto el axioma freudiano de que “todo lo reprimido retorna”, y asistimos hoy a un revival del cuerpo -con toda su cohorte (salud, pasiones, deseos, necesidades, exigencias, potencialidades)- ése que había sido ampliamente excluido, reprimido y violentado durante la modernidad. No obstante, dicho retorno o reposición, más que la liberación de un deseo reprimido e inhibido durante largo tiempo parece revestida del carácter compulsivo de la cadena repetitiva, anuladora de toda libertad o vivencia gozosa del cuerpo (Pérez-Borbujo, 2014, 31).

El componente esotérico del mecanicismo en medicina puede vislumbrarse a partir de la diversidad de producciones intelectuales, tratados de ética médica, investigaciones bioéticas, estudios médicos inter y transdisciplinarios etc., que se desarrollan con el propósito de solidificar una concepción del paciente como sujeto de derechos, y a lograr un vínculo más humano e íntegro entre los individuos y las instituciones médicas. No obstante, en la práctica médica cotidiana se evidencia un sistema mecanicista basado en la objetivación de los cuerpos y la mercantilización de las enfermedades.

En cuanto al cuerpo, no dudaba en modo alguno de su naturaleza, [...]; todo aquello que pueda [...] moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión; pues no creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar; por el contrario, hubiérame extrañado ver que estas facultades se encontrasen en algunos (Descartes, [1641] 2007, 129).

El dualismo⁶ que establece Descartes entre cuerpo (máquina) y alma (pensamiento-sensación) parece representar al accionar médico actual. El paciente es percibido como ese conjunto de engranajes mecánicos que necesitan asistencia técnica para posibilitar su buen desempeño. Teniendo en cuenta que no se puede reparar a sí mismo, porque es concebido como objeto y por lo tanto es incapaz de pensar o tener consciencia de su “desperfecto”, y a su vez, no posee la

6. Existe una polémica con relación al posible dualismo cartesiano, ya que algunos autores se refieren al abordaje que hace el filósofo francés sobre el cuerpo y el alma desde un dualismo, o la interconexión que sitúa en la glándula pineal.

capacidad de comprender su padecimiento. De esta forma, el personal de salud puede disponer de la voluntad y el ser del paciente ya que este no es pensado como ente racional y autónomo. La relación médico-paciente puede manifestarse como irreconciliable: por un lado, la *res cogitans*⁷, por el otro, la *res extensa*⁸.

Según Le Breton ([1990] 2002) la concepción del cuerpo que impera en occidente es aquella que procede de la biología y la medicina. Si bien es cierto que en la actualidad hay un intento por rescatar el análisis integral de la realidad, todavía no se ha logrado, y en este sentido, la concepción del cuerpo sigue estando limitada a su frontera carnal:

A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el hombre se abandonó a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, el envejecimiento, la adversidad [...] (15).

El ser humano, además de ser un ente biológico, es un ente cultural, por lo que va desarrollando a lo largo de su conformación en la historia un entramado simbólico que le otorga sentido a su esencia y existencia. A través del cuerpo los individuos se proyectan al mundo y a los otros, al mismo tiempo que se reconocen a sí mismos. ¿Qué puede diferenciar al ser humano de una máquina u otro animal?, precisamente su capacidad de simbolización de la realidad, a partir de la cual logra generar abstracciones del entorno natural en que habita, obteniendo una redefinición del mundo con mayor significación para sí.

Cuando en el quehacer médico los individuos son percibidos sólo como cuerpos, se les está despojando de su capacidad simbólica, por ende, hay una apropiación de su sentido de vida y se genera un estado enajenante y de enajenación, a partir del cual el paciente le confiere a ese otro especializado su voluntad, su razón, su valor, su espiritualidad, su ser. Esta alienación se enmarca en la apología del otro *cogitans*, que en esta relación de subordinación no funge como otro cuerpo, aunque lo sea también, sino como el poseedor supremo de distintos cuerpos inertes a los cuales puede maniobrar, justificado en el conocimiento anatomofisiológico que posee. No obstante, el otro especializado no está exento de convertirse en paciente, y aunque su conocimiento médico y biológico siga estando presente, es muy probable que le corresponda el rol de cuerpo apático.

3. INDIVIDUO/SOCIEDAD, CUERPO Y SUBORDINACIÓN MÉDICA

Sobre el vínculo social entre el individuo y el cuerpo Le Breton señala:

Con el nuevo sentimiento de ser un individuo, de ser él mismo, antes de ser miembro de una comunidad, el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un

7. Sustancia pensante.

8. Sustancia material.

hombre y otro. “Factor de individuación”, se vuelve un blanco de intervención específica: el más sobresaliente es el de la investigación anatómica a través de la disección del cuerpo humano. [...] En este mundo de la ruptura el cuerpo se convierte en la frontera entre un hombre y otro. [...] Se descubre cargado de un cuerpo. Forma ontológicamente vacía, si no despreciada, accidental, obstáculo para el conocimiento del mundo que lo rodea. Pues, ya lo veremos, el cuerpo es un resto. Ya no es más el signo de la presencia humana, inseparable del hombre, sino su forma accesoria. La definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contracciones ([1990] 2002, 45-46).

Este factor de individuación genera la ruptura entre los individuos como parte del mundo y su interrelación. No solo se distancian del resto de seres naturales, sino de sus semejantes, los otros seres humanos, lo que conlleva al distanciamiento de sí mismos. El cuerpo se materializa a tal grado, que se trata de aislar del ser del hombre-mujer, ser que comienza a percibirse más asociado a una simbología de la racionalidad, del alma, de la consciencia. No obstante, esta simbología está individualizada: no es la racionalidad, el alma y la consciencia del ser humano, sino del sujeto particular, ese(a) que busca reconocerse únicamente a través de sí, percibiendo a los otros en una relación de extrañeza.

De esta forma, el cuerpo no es más que un vestigio, el esbozo vacío del ser humano ausente de su verdadera representación. El cuerpo no es el ser humano, no es la persona, no es el individuo, solo es un remanente carnal, la morada inanimada del yo. En este sentido, el acto de diseccionar un cuerpo humano, que va relacionado estrechamente a cómo desde esta noción se percibe la corporalidad luego de la muerte, es la manifestación de esa enajenación.

El fenecer representa de un modo u otro el retorno del cuerpo a la naturaleza, ya no como algo vivo, sino como un elemento que aún mantiene algo de su materialidad, que regresa a la tierra, pero lo hace como un despojo. Esto propicia que ese cuerpo inmóvil pierda totalmente su humanidad, su carácter de individuo pensante y pueda ser invadido, abierto, cercenado, ultrajado: solo es un pedazo de carne en descomposición, perdió los restos de subjetividad que poseía.

El sujeto ha sido reemplazado por el cuerpo. Ya no hay un sujeto social, aquella identificación en un organismo global que conduce hacia la emancipación individual. Lo que hay son cuerpos estandarizados y simbólicos, trajes biológicos a la medida o modulares según las oscilaciones de la moda, del mercado y las tecnologías. Aquí radica el sujeto, sea en la máscara de sus roles o de su estatus, ambas condiciones bien reflejadas en el cuerpo. El sujeto es la figura del espejo, un reflejo que soporta maquillajes, accesorios, cirugías plásticas, pero también padece las jornadas laborales, el *stress* y otras neurosis (Walder, 2004, 16).

La concepción moderna del cuerpo implica la interpretación de este, desde un *status quo* médico establecido, que está dirigido hacia la desigualdad corporal. El cuerpo no solo se distancia del alma, de la humanidad, de su razón; también lo hace de otros cuerpos, sobre todo de aquellos que pertenecen a una clase social inferior, que saben poco o nada del cogito. Comienza a existir una diferencia socio-política corporal, que genera que unos cuerpos sean más detestados que otros, y principalmente, que el cuerpo del yo siempre tenga superioridad en relación con el cuerpo otro, al que mira sin empatía, como oposición que debe ser superada.

Michel Foucault⁹ (2010) establece la problematización de la nosopolítica¹⁰ en el siglo XVIII, identificando la existencia de una gestión colectiva de la salud: “[...] la salud de todos es algo que concierne a todos; el estado de salud de una población pasa a ser el objetivo general” (624). Pero este interés colectivo representa a fin de cuentas un objetivo político más de control, por lo que se intensifica la homogenización de los cuerpos y su comprensión individualizada¹¹, con un sentido teleológico enfocado en la productividad. Esta medicina, aunque social, sigue entendiendo al ser humano solo como objeto biológico, y la única relación que establece con los otros, depende de una fundamentación higienista de coacción social.

Esta fragmentación del cuerpo reduce la significación de la individualidad a un proceso críptico de aislamiento de unos con otros. Las relaciones quedan despojadas de la intersubjetividad y se petrifican en la soledad y la ausencia de avenencia hacia el entorno. Como en la relación médico-paciente, se necesita la aceptación del otro desde una equivalencia simpática que genere la confianza, el respeto y la eficacia que dicha relación requiere. Sin embargo, por una parte, el paciente se entiende solo como un cuerpo enfermo ignorante de sí y su patología, y por otra, el médico se deshumaniza al materializarse únicamente como agente reparador. Hay una subordinación médica, donde tanto paciente como médico solo son objetos de una estructura mecanizada de desvalorización.

En los dos platillos de la balanza están el cuerpo despreciado y destituido por la tecno-ciencia y el cuerpo mimado de la sociedad de consumo. El sujeto está en una posición tal que su mirada enfrenta el cuerpo, del mismo modo que el descuartizado de Valverde contempla, pensativamente, sin dolor ni nostalgia, la piel que sostiene en el brazo como si fuese una vestimenta vieja que lleva al sastre para que se la renueve. El esteticismo de la postura, su aire voluntario, no deja de tener cierta connivencia anticipada con la modernidad (Le Breton, [1990] 2002, 152).

En el quehacer médico también se evidencia esta dicotomía. Por un lado, el cuerpo otro (paciente), que no solo se percibe como cuerpo enfermo, frágil, inferior; sino como cuerpo extraño. Los medios tecnológicos posibilitan que la empatía entre cuerpos sea cercenada y se sustituya por dispositivos automatizados que suplen en muchas ocasiones el contacto carnal especializado. Por otro lado, el cuerpo solo adquiere importancia a partir de su interpretación biotecnológica, la cual es expresión de un sistema mercantil de consumo maximizado. Esto viene dado a su vez, por la determinación que implica una realidad cada vez más artificial, ya que el cuerpo tradicional no se basta a sí mismo ante un medio modificado con un alto nivel de exigencia, que trae consigo la necesidad imperiosa de transmutación.

En este sentido, la salud privada convierte al paciente en un individuo con mayor autonomía, pero esta independencia queda subordinada a su configuración como cliente y su respectiva capacidad de pago. “La autonomía respecto a nuestros cuerpos en la sociedad de mercado estará

-
9. Para Michael Foucault (2010) la medicina moderna no es una medicina individual o individualista, sino que es una medicina social en cuanto a su esencia biopolítica. Sin embargo, considero que ese sentido no es verdaderamente social, sino un populismo médico de control y reduccionismo corporal mercantilista fragmentado.
 10. La intervención del Estado y el fenómeno político en general sobre las enfermedades y la salud. Relacionada con la medicina social.
 11. La homogenización de los cuerpos se convierte en un proceso de individuación, cuando para un fin de control, se fragmentan de su complejidad y se reducen a ciertos elementos de interés. Esta interpretación totalitaria aísla cualquier posible intersubjetividad e interrelación con el medio.

siempre condicionada a nuestra condición laboral y de consumidores” (Walder, 2004, 27-28). En la medicina los cuerpos se privatizan y regulan por la oferta y demanda del mercado. El paciente es consumidor de servicios y recursos médicos y el personal de salud vende su *cogitans* especializado a una corporalidad que se presenta con mayor libertad, una libertad económica que norma el proceder médico sobre un cuerpo propio que ha sido comprado.

Se suscita el abandono del cuerpo físico, entendido como un obstáculo para el desarrollo y el perfeccionamiento humano, el cual ya no está asociado a una interpretación humanista que trata de fomentar determinados valores humanos: estéticos, morales, culturales, etc., sino a la capacidad de imponerse y subsistir como especie frente a un proceso de evolución manipulado que supone la adecuación de ese cuerpo biológico a la altura de los tiempos modernos tecnológicos.

Claro está que el cuerpo no es solo un ente biológico, no se circunscribe a los órganos, a lo material. No es en sí, sino una representación y construcción simbólica donde el ser humano se reconoce en relación con los otros. Parte de esa construcción puede generar que la simbología del cuerpo se vaya modificando de acuerdo con las exigencias del entorno, las cuales en este caso están dirigidas a una realidad tecnológica de perfeccionamiento. Todo esto entra en contradicción con la idea histórica de una supuesta condición humana y cómo la mutación del cuerpo hacia lo artificial involucra el resquebrajamiento de nuestra propia existencia como especie.

Por otra parte, los cuerpos también se rebelan contra el imaginario médico hegemónico moderno:

Para entender a partir de qué lógicas sociales y culturales se construye en los usuarios el hecho de recurrir a las “medicinas paralelas”, hay que formularse preguntas acerca de la crisis del modelo hegemónico, el de la institución médica que, en la actualidad, deja de tener el consenso social con el que, en apariencia, se benefició desde comienzos de siglo. [...] El conflicto entre médicos y curanderos es, en primer término, un conflicto de legitimidad, que opone el saber elaborado por la “cultura erudita”, encarnado en las instancias universitarias y académicas, a los conocimientos de los curanderos tradicionales, menos formalizables, provenientes del saber popular y de la experiencia particular del practicante (Le Breton, [1990] 2002, 173-175).

La búsqueda de este tipo de “medicinas alternativas” es manifestación de como estas se reivindican frente al conocimiento hegemónico científico de las instituciones médicas actuales¹². Esto se debe en parte a que este modelo médico-objetiva a tal grado la práctica médica que ha llegado a deshumanizarla, al concebir como único valor en el proceso de tratamiento, curación y cuidados paliativos de enfermedades y padecimientos, los medios conceptuales, procedimentales y tecnológicos que intervienen.

El sentido teleológico de la práctica médica actual es muchas veces limitado y se circunscribe a lograr cumplir con objetivos concretos y prácticos, ignorando la totalidad de fenómenos que conforman al ser humano. Esta finalidad no se debe basar únicamente en curar una enfermedad

12. Esta crisis de la institución médica actual también es expresión de la crisis de la Ciencia, la cual pretende imponerse como único marco de referencia epistémico para conocer la realidad.

o aliviar el sufrimiento físico por un padecimiento determinado, sino en el acompañamiento empático y respetuoso del individuo doliente. Por ello, se puede apreciar de forma cada vez más recurrente la búsqueda de tratamientos médicos tradicionales alternos, donde el ser humano busca estar más apegado a lo natural, al respeto de sí, de su cuerpo, mente y autonomía¹³.

Cuando una máquina se descompone, el único objetivo en torno a este hecho es su reparación. No hay necesidad de empatizar con la máquina, de entenderla, de ponerse en su lugar o buscar el medio más adecuado para sus ideas e intereses. Si se elige entre varias opciones, es con el único sentido de hacer una reparación técnica más efectiva o duradera. No se le explica a la máquina el porqué de su rotura, ni se le acompaña en el proceso, no se le pregunta qué quiere decidir. La relación entre la máquina y su reparador es unidireccional, autoritaria y coercitiva. Pero el ser humano no es una máquina y por ende el fenómeno médico no puede concebirse y abordarse desde esta perspectiva.

La hiperespecialización de la medicina actual en torno de ciertas funciones u órganos, la utilización de nuevas tecnologías de diagnóstico por imágenes, el recurso terapéutico a medios cada vez más dependientes de la técnica, especialmente a sistemas informatizados de diagnóstico, son lógicas médicas, entre otras, que llegan a un desenlace. El cuerpo ya estaba diferenciado del hombre, pero hoy se encuentra fraccionado en extremo. Al hombre se lo concibe *in abstracto*, como el fantasma que reina en un archipiélago de órganos, aislados, metodológicamente, unos de otros. El fundamento de la medicina es, esencialmente, una física del hombre que compara los movimientos fisiológicos y su arraigo anatómico y funcional con una máquina sofisticada (179).

En la medicina actual, la enfermedad no se encarna en el ser humano como ente complejo que transita por diferentes esferas de la realidad y que trasciende su organicidad. Secciona su ser y lo reduce a lo material, a lo fisioanatómico, a un objeto máquina. Es así como los cuerpos no solo son separados de sus conciencias, sino que, además, son homogeneizados forzosamente: en apariencia todos los cuerpos humanos son iguales y funcionan de la misma forma. De no ser así, se enfrentan a una especie de desperfecto o aberración natural. El abordaje médico hacia el ser humano doliente, por lo general, se sustenta en un reduccionismo natural tecnocientífico exacerbado.

4. CUERPO-SUJETO/PACIENTE EN LA MEDICINA ACTUAL

La modernidad posicionó la categoría de sujeto como eje de reflexión fundamental. El concepto de *hombre* desempeñaba un papel pasivo, de contemplación del mundo, pero el sujeto representa la capacidad racional-transformadora de los individuos, la conciencia emancipatoria de la estructura mítica de lo real. Con ello, el ser humano reclama el dominio de su entorno, de sí y su cuerpo. No obstante, este cambio de concepción no representó necesariamente la liberación del cuerpo humano, el cual se alejaba paulatinamente del dominio divino para adentrarse

13. Un ejemplo de esta idea se puede encontrar en la frecuencia con que las mujeres embarazadas recurren a partos más naturales, alejados de los predios hospitalarios institucionalizados, haciéndose acompañar por Doulas y recursos más tradicionales en el proceso de embarazo, parto y maternidad. Esto se debe, entre otras razones, a la deshumanización médica y a la creciente violencia obstétrica que sufren las mujeres en estado de gestación.

en nuevas redes de dominación. El cuerpo quedó despojado del alma, de su entorno natural, espiritual y artístico, para convertirse en una mera extensión carnal.

En este sentido, el área médica constituye una manifestación tácita de este reduccionismo moderno:

El término paciente remite a dos cosas: la pasividad por un lado y la espera por otro. El sujeto que consulta es pasivo en tanto el saber está ubicado del lado del médico y espera de él que tenga la respuesta que resuelva su padecimiento. Si bien esta suposición de saber no es privativa de la consulta médica, sino que, por el contrario, todo sujeto le supone un saber al otro cuando demanda (también en una demanda de análisis), lo que instala al sujeto en un lugar pasivo frente a la medicina y al médico es el hecho de que la medicina se erige como lugar de saber por excelencia. El médico también se supone a sí mismo un saber, que en este caso barre toda posibilidad de tener en cuenta el saber del sujeto: sobre sí mismo, sobre su cuerpo, sobre sus síntomas; aunque no siempre pueda dar cuenta concientemente de ese saber (Perrotta, s.f., 3).

El paciente queda aislado de su capacidad racional y del dominio sobre su cuerpo doliente, el cual desconoce o cree desconocer. La especialización científica de lo real implica que el conocimiento sobre el cuerpo se legitime únicamente en la hegemonía médica, quien se encarga de interpretar y curar los padecimientos de esos otros individuos. Esta especialización también supone que la concepción médica del cuerpo sea limitada, porque se entiende únicamente desde su materialidad biológica. Por esta razón, cuando el ser humano se convierte en paciente, conserva su humanidad solo en tanto especie natural y se elimina el resto de su configuración cultural y racional. El paciente no es sujeto, es un organismo cosificado mecánicamente.

Es el cuerpo en cierto modo el que da su ley al cuerpo. Y sin embargo el alma tiene su papel que desempeñar y los médicos la hacen intervenir: pues es ella la que corre sin cesar el riesgo de arrastrar al cuerpo más allá de su mecánica propia y de sus necesidades elementales; es ella la que incita a escoger momentos que no son apropiados, a actuar en circunstancias sospechosas, a contraponer se a las disposiciones naturales (Foucault, [1984] 2003, 89).

De esta manera, el cuerpo también está determinado por sí mismo y sus limitaciones, por lo que el alma representa la trascendencia de su enjuiciamiento mecánico. Esta incorporación del alma en la medicina es la representación de cómo la medicina también puede constituir un arte, al entender a los individuos más allá de su composición biológica, como seres psicosociales posicionados en un contexto cultural e histórico que los configura, incluyendo su salud. Sin embargo, lo más común es, según el criterio de Foucault, que el régimen médico proponga una “animalización de la *epithymia*”¹⁴, una especie de aniquilación del alma humana y su respectiva reducción a un ente de “evacuaciones orgánicas”.

14. Entendida por Foucault como una subordinación estricta del deseo del alma a las necesidades del cuerpo.

Según tal idea, la crisis de la medicina a la que hace referencia Foucault sigue estando presente en la actualidad, aunque de forma cada vez más arraigada, en la medida en que avanza la Ciencia y la Tecnología de manera exponencial. Algunos elementos de esta crisis son los siguientes:

[...] la distancia o la distorsión, que existe entre la científicidad de la medicina y la positividad de sus efectos, o entre la científicidad y la eficacia de la medicina. [...] La medicina mata, siempre mató [...]. La nocividad de la medicina era directamente proporcional a su no científicidad. Pero lo que surgió, desde comienzos del siglo XX, es el hecho de que la medicina podría ser peligrosa, y ello no tanto en razón de su ignorancia y falsedad, cuanto, en razón de su saber, en la medida en que la medicina es una ciencia ([1984] 2003, 641).

Una de las principales problemáticas en relación con el conocimiento científico-tecnológico se manifiesta en la generación descontrolada de saberes y artefactos. La ausencia o invisibilización de un direccionamiento ético que preserve los valores y derechos fundamentales de los seres humanos y el equilibrio esencial de la naturaleza, conduce hacia una crisis aguda de coacción y desestabilización.

La científicidad de la medicina actual, cada vez más avanzada, garantiza que el conocimiento médico biológico sea más amplio, y que las posibilidades al momento de tratar enfermedades y padecimientos aumenten de forma significativa. Pero no garantiza que el uso que se le confiere al conocimiento y a los aparatos tecnológicos sea el adecuado, ni que el sujeto/paciente sea el verdadero beneficiario.

En la actualidad, los instrumentos de que disponen los médicos y la medicina en general, precisamente por su eficacia, provocan ciertos efectos, algunos puramente nocivos, y otros fuera de control, que obligan a la especie humana a entrar en una historia arriesgada, en un campo de probabilidades y riesgos cuya magnitud no puede medirse con precisión ([1984] 2003, 642).

La medicina trabaja con seres humanos, por lo que las consecuencias de su intervención afectan a la humanidad y su historia. El cuerpo del sujeto/paciente está imbricado a su alma, a su espiritualidad cultural. Y es eso, precisamente, lo que diferencia al ser humano del resto de criaturas, fenómenos y cosas que existen en la realidad, lo que le confiere una esencialidad y proyección compleja, pero a la vez vulnerable de ser manipulada y coaccionada.

5. CONCLUSIONES

La época actual está inmersa en diversas problemáticas de variada índole, pero a partir del desarrollo descontrolado e hiperbolización de la Ciencia y la Tecnología, el ser humano se encuentra cada vez más desorientado, en una realidad virtual y virtualizante, que distorsiona y fragmenta el conocimiento verdadero del mundo y que está transformando a la humanidad en sí misma. Hoy, con mayor necesidad que en otros tiempos, impera la reflexión respecto a aquellos elementos que conforman la esencia y existencia de los seres humanos: su condición.

El cuerpo humano tradicional ya no se basta a sí mismo, en un medio digital de rapidez que exige el perfeccionamiento de la humanidad a partir de los escenarios del posthumanismo y el transhumanismo. Sin embargo, hay una especie de paradoja que subyace a este cambio de

perspectiva, ya que, si bien la interpretación tradicional del cuerpo no satisface las exigencias de la era virtual, se puede presenciar, además de un punto de ruptura, un punto de continuidad con estas reflexiones tradicionales, sobre todo, con la concepción moderna mecanicista que concibe al cuerpo como un ente mecánico.

A partir de este contexto, la medicina actual, como ciencia que interviene directamente con la vida de la especie humana, juega un papel decisivo. No obstante, la medicina queda anquilosada en la vida biológica de los individuos, desestimando la complejidad de la vida humana y sus interrelaciones. Por otra parte, ha desarrollado un carácter de normatividad individual y social, que trasciende el simple tratamiento de las enfermedades y sus padecimientos: lo que Foucault (2003) llama “biohistoria”.

En este sentido, la historia humana ha devenido en procesos médicos de intervención donde se controlan a los cuerpos, a partir de supuestos perfeccionamientos, alivio o cura de padecimientos. La interpretación médica hegemónica que sigue respondiendo a la concepción mecanicista moderna, fragmenta el cuerpo y lo deshumaniza. Lo objetiva y aísla de su consciencia, lo convierte en una máquina biológica que se subordina a su reparador especializado: lo despoja de su espiritualidad.

Referencias

- Aguilar, María Teresa. (2010). Descartes y el Cuerpo Máquina. *Pensamiento*, 249(66), 755-770.
- Casas, I.; Casas, D.; Contreras, G.; Rodríguez, A. (2013). El cuerpo, hipermodernidad y medicina. *Revista de Medicina e Investigación*, 1(2), 95-98.
- Descartes, René. ([1637] 2010). *El Discurso del Método*. Editorial Jurídica Salvadoreña.
- Descartes, René. ([1641] 2007). *Meditaciones Metafísicas* (M. G. Morente, ed. y trad.). Austral; Ciencias y Humanidades.
- Foucault, Michel. ([1994] 2010). *Obras esenciales. Estrategias de Poder*. Segunda Parte. Paidós.
- Foucault, Michel. ([1984] 2003). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Parte 3 (T. Segovia, trad.). Siglo XXI.
- Le Breton, David. ([1990] 2002). *Antropología del cuerpo y modernidad* (P. Mahler, trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Pérez-Borbujo, Fernando. (2014). *El cuerpo naciente: hacia una fenomenología de la angustia*. Universidad Nacional Autónoma de México. Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, El cuerpo y sus abismos.
- Perrotta, Gabriela Viviana. (s.f). *Concepciones de sujeto, cuerpo y síntoma en medicina y psicoanálisis*. [Ponencia]. XVIII Jornadas de Investigación y Séptimo Encuentro de Investigadores del MERCOSUR: “Clínica e Investigación. Contribuciones a las Problemáticas Sociales”. Facultad de Psicología. UBA. Secretaría de Investigaciones. Argentina. https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/825_rol_psicologo/material/descargas/unidad_2/obligatoria/concepciones_sujeto_cuerpo_sintoma.pdf
- Walder, Paul. (2004). El cuerpo fragmentado. *Polis: Revista Latinoamericana*, 1-18.

Interacción humano-máquina y ontologías relacionales: Principios para una ética de la inteligencia artificial

Luis Arturo Martínez Vásquez¹
Universidad de Costa Rica

1. INTRODUCCIÓN

La llegada de la Inteligencia Artificial (IA) a los distintos ámbitos de la vida social como una de las tecnologías más disruptivas de nuestro tiempo se ha convertido en uno de los temas más relevantes del ámbito académico. Desde la automatización de procesos hasta la toma de decisiones complejas, la IA está transformando la forma en que vivimos, trabajamos y nos relacionamos.

En el ámbito filosófico, diferentes abordajes se han llevado a cabo sobre este tema, principalmente desde una perspectiva ética, lo que ha permitido generar una serie de aproximaciones que puedan aplicarse en la implementación de estas tecnologías.

En este texto se propone la necesidad de propiciar una reflexión antropológica previa que permita ofrecer coordenadas orientadoras para una adecuada implementación ética de la IA en la vida social de los diferentes colectivos y ámbitos.

1. Bachiller en Filosofía y Humanidades, Licenciado en Docencia con énfasis en Filosofía y Máster en Educación. Cursó estudios de maestría y doctorado en Filosofía en la Universidad de Costa Rica (UCR). Candidato al doctorado en Filosofía por la Universidad de Granada, España. Actualmente se desempeña como docente e investigador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica y tutor de la Cátedra de Investigación Educativa de la Universidad Estatal a Distancia. Además, forma parte del cuerpo editorial del proyecto Ellacuría Obras Completas de la Universidad de Granada. Sus áreas de labor académica se han centrado en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, la filosofía latinoamericana, la antropología filosófica, la Inteligencia Artificial y el transhumanismo. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1734-9498>. Correo electrónico: luis.martinezvasquez@ucr.ac.cr.

2. LA CUARTA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL Y LAS INTERCONEXIONES

Los cambios ocurridos en los últimos años con la llegada de novedosos procesos que hacen posible la integración de las tecnologías en los distintos ámbitos de la producción humana han generado un replanteamiento de las características mediante las cuales se han llevado a cabo la producción y los avances científico-técnicos, así como la forma en la que los seres humanos ejercen su vida en sociedad.

Este giro que trastoca las dinámicas de interacción entre los diferentes actores sociales que ejercen las fuerzas productivas en la sociedad, y acaece en los primeros años del siglo XXI, ha sido denominado Cuarta Revolución Industrial, en tanto:

[...] genera un mundo en el que los sistemas de fabricación virtuales y físicos cooperan entre sí de una manera flexible a nivel global. Sin embargo, no consiste solo en sistemas inteligentes y conectados. Su alcance es más amplio y va desde la secuenciación genética hasta la nanotecnología, y de las energías renovables a la computación cuántica. Es la fusión de estas tecnologías y su interacción a través de los dominios físicos, digitales y biológicos lo que hace que la Cuarta Revolución Industrial sea diferente a las anteriores (Schwab, 2016, 38).

Esta suerte de hibridación que nace de los alcances de la industria 4.0 tiene la pretensión de llevar a cabo interconexiones que hagan posible un salto cualitativo en la forma en la que se lleva a cabo el trabajo como acción humana, pero principalmente del modelo mediante el cual se posiciona el ser humano frente a las cosas que le rodean, las cuales tienden a una necesaria automatización de procesos que el humano va relegando en mayor o menor medida, dependiendo de cada caso. En último término, tienden a entablar una suerte de relación en lo que compete a la configuración y vigilancia de los procesos que generan una dependencia de la tecnología en muchos niveles de las organizaciones laborales, gubernamentales, sociales y políticas.

De esta manera, si en las anteriores revoluciones industriales en la historia moderna occidental operaron cambios radicales en las dinámicas sociales desde la óptica del trabajo, tales como la mecanización de procesos o la producción en masa que conllevaba una instrumentalización de la mano de obra o una explotación laboral, en este caso la tecnología ha tenido la capacidad de *transversar* una nueva cosmovisión y una nueva antropología, que, a partir de esta noción *revolucionaria* en la que no todas las variables de la dinámica laboral dependen de los seres humanos sino de la fusión de mecanismos y operaciones, logra redimensionar las categorías que sostienen la socialidad humana, entre las que se cuentan la comunicación, la participación política, la educación, entre otras.

2.1. Tecnooptimismo y ludismo

Lo descrito anteriormente permite comprender que esta imbricación en la que la tecnología resulta proceso ineludible de las actividades humanas parte de un prejuicio optimista en el que los diferentes recursos y aplicaciones que se integran en ellas son comprendidos como soluciones que permitirán respuestas adecuadas a los problemas de la sociedad, y por consiguiente, se supone que a mayor integración de la tecnología, habrá una mejor capacidad de respuesta

por parte de las personas y grupos sociales, de suerte que la capacidad transformadora de los actos humanos quede relegada a un segundo orden, y por tanto, en alguna manera supeditada a las capacidades que ofrezcan las soluciones tecnológicas disponibles.

Esta actitud, denominada *tecnooptimista* (Schneider, 2021) supone la creencia generalizada de que las consecuencias derivadas de los recursos tecnológicos -se encuentren estos en el ámbito de la técnica, la tecnología, las biotecnologías o las más recientes antropotécnicas- serán en gran medida adecuadas y necesarias para el desarrollo de los grupos sociales, en tanto no solo se piensa como verdadero *a priori* el enunciado de que a mayor tecnología, mayor desarrollo y avance social, sino que se supone que cualquiera de estas intervenciones tecnológicas generan consecuencias deseables y favorables para la vida en el planeta.

Como consecuencia de lo anterior, el necesario análisis de la pertinencia que tenga la implementación de diversos insumos tecnológicos, así como las implicaciones que esto pueda tener a partir de su puesta en práctica, queda relegado a un plano secundario, invirtiendo con esto la función de la tecnología de frente a la finalidad esperada, lo que da énfasis al progresismo del sistema económico actual, al punto de convertir este fenómeno en una tecnolatría (Riechmann, 2018; Santiago Muiño & Tejero Franco, 2019), una “[...] creencia irracional en que la tecnología es la fuente de solución de todos los problemas, incluidos los problemas que no son técnicos” (Santiago Muiño & Tejero Franco, 2019).

En el polo opuesto de esta comprensión se encuentra la atribuida a Ned Ludd, personaje (probablemente ficticio) del siglo XVIII, quien, indignado por sus condiciones laborales debido a la llegada de maquinaria que sustituía algunas de sus funciones, generó un movimiento dedicado a destruir aquellos aparatos que, según sus criterios, degeneraban las condiciones de vida de los seres humanos. Esta dicotomía entre tecnología y vida humana llevada a cabo por los luditas toma como punto de partida no solamente la contraposición humano-máquina a partir de una superioridad antropológica, sino también una consideración apriorística de que los avances tecnológicos, creados por los seres humanos, se revierten en contra de este ser humano.

3. LA IA COMO DESAFÍO DE COMPRENSIÓN DE LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Desde esta perspectiva, los avances acaecidos en los últimos años tanto del Internet de las Cosas (IoT), la recolección de datos masivos (Big Data), como principalmente de la organización algorítmica que ha permitido el desarrollo y aplicación de los diferentes tipos de Inteligencia Artificial (IA) en muchos niveles de la organización social, han suscitado que esta configuración de la Cuarta Revolución Industrial ya mencionada acaezca también en el ámbito de la comprensión de la inteligencia humana.

En este sentido, una de las manifestaciones de esta fusión resulta ser la IA Generativa (Gen AI), la cual, mediante un proceso de conexiones neuronales digitales establecen la predicción en términos de probabilidad del enunciado que responda a lo solicitado. Otra manifestación de esta tecnología serán aquellos productos robóticos diseñados para emular características particulares del ser humano como su rostro, algunas habilidades físicas o algunas capacidades específicas, e inclusive aquellas denominadas IA Fuerte (*StrongAI*, su nombre en inglés) o en la que se busca la singularidad de estos dispositivos mediante su capacidad de conciencia independiente del ser humano.

El factor común de estos mecanismos es la manera en la que, al integrarse con las capacidades y acciones humanas, problematizan de maneras diversas los límites de comprensión de lo humano y las formas en las que la sociedad se desenvuelve, y desafían mediante expresiones muy concretas nuestra vida política y cultural.

3.1. La interacción humano-máquina

Desde este panorama, el avance de estas antropotécnicas en distintos escenarios donde es posible visualizar la manera en las que se integran a la vida cotidiana de los seres humanos han llevado a varios autores a plantear la noción del *cyborg*: una suerte de ser híbrido capaz de integrar componentes biológicos y tecnológicos en función de sus necesidades y capacidades, que se escapan de las “[...] categorías dominantes, hechas de dicotomías que tienen en sí la semilla de la dominación y la exclusión” (Broncano, 2009, 15). Esto coloca, por tanto, la división humano-máquina en el ámbito del antropocentrismo moderno, en el que la superioridad humana ejerce un rechazo a todas aquellas realidades que se escapan de su configuración, así como a cualquier forma de alteridad que se pueda establecer con ellas.

En este sentido, desde la perspectiva de Broncano, será necesario abandonar las perspectivas deterministas que suponen una sociedad con individuos incapaces de construir sus identidades, para dar paso a una comprensión dinámica en la que se llevan a cabo procesos metabólicos que permiten el fluir de la materia desde los condicionamientos propios de sus estructuras filogenéticas en ámbitos denominados *nichos ecológicos*, los cuales son también modificados artificialmente por redes de artefactos, o *nichos técnicos*, capaces de generar procesos evolutivos en los que algunas tecnologías se desarrollen y vayan creando nuevas formas de acción, mientras que otras van quedando obsoletas. Es por esto por lo que:

Los artefactos no son objetos que puedan existir separadamente de otros artefactos: existen en redes que son establecidas por las tecnologías intersticiales que, a su vez, se entrecruzan con las prácticas humanas. Así, por ejemplo, la unión del telar mecánico y de la máquina de vapor permitió la producción de tejidos a escala industrial y la aparición de nuevas formas sociales como, por ejemplo, las modas, que, por su parte, establecieron fronteras de diferenciación y distinción social. Pues del mismo modo que los artefactos se conectan formando redes, también lo hacen las prácticas (Broncano, 2018, 47).

Así, este proyecto transhumanista de ruptura con las posiciones antropocéntricas da pie a una comprensión del mundo como un conjunto de ensamblajes compuesto por elementos biológicos y tecnológicos, que en último término resultan ser entidades materiales que afectan y son afectados por los otros, abriendo paso a lo que se ha denominado *ontologías relacionales*, las cuales “[...] abandonan la idea de que los derechos y la acción política pertenecen solo a las personas, y enfrentan el problema de definir sujetos políticos en un mundo donde la frontera entre lo humano y lo no humano se diluye” (Durand & Sundberg, 2019, 12-13). Estas ontologías otorgan un estatuto identitario diferenciado a aquellos elementos no humanos -sean estos tecnológicos y/o biológicos- en tanto tiene la capacidad de incidir directamente en la dinámica social, creando espacios no directamente determinados por las condiciones antropocéntricas.

Ejemplo de esta comprensión de IA en el ámbito político desde las ontologías relacionales sería el recientemente presentado *Ion*, un mecanismo implementado este 2023 en el congreso rumano, que ha recibido el título de *consejero gubernamental honorario*. Su labor se centra en realizar un análisis en tiempo real de las reacciones que suscitan las diferentes propuestas que se van generando a manera de toma de pulso de las opiniones de la población, en el entendido de que los resultados que arroje el algoritmo de este mecanismo serán utilizados para determinar la aceptación que tenga cada una de las decisiones que se tomen (véase <https://ion.gov.ro>). Este mecanismo algorítmico resulta relevante para la comprensión de este tema, en tanto ejerce una injerencia directa en los procesos políticos y la organización institucional de la representatividad de los ciudadanos, al punto de que el lema que lo caracteriza en su página web es: “estoy aquí para representarte”.

Es así como, a partir de ejemplos como el anterior y otros que se van implementando en nuestros países en menor o mayor medida relacionados con las acciones de las estructuras políticas, pero también en situaciones más específicas como en el ámbito de las finanzas públicas y privadas, la toma de decisiones en materia de salud y educación o bien en la automatización de procesos judiciales concurren en una suerte de desarrollo algorítmico de los procesos democráticos y de participación ciudadana, en la que se automatizan procesos a partir de datos recopilados que no necesariamente se encuentran supervisados por seres humanos.

Así, detrás de ideas tan atrayentes como las ciudades inteligentes, la automatización de procesos para solicitar un préstamo bancario o la elaboración de planes de gobierno y estrategias de publicidad para proponer a un candidato en las próximas elecciones, operan algoritmos específicos que sustituyen la toma de decisiones por parte de un ser humano que tienen injerencia directa en la vida e interacción social, al punto de que esta comprensión ha sido denominada *algocracia*, *cibercracia* o *democracia algorítmica*. Sin embargo, si bien a partir del ejemplo anterior y lo ya explicado, resulta plausible suponer que los nichos tecnológicos se imbrican con los procesos biológicos y los transforman como parte de un proceso de evolución *cyborg*, cabría la posibilidad de cuestionar si efectivamente estos mecanismos, desde la perspectiva de las ontologías relacionales, operan como mecanismos de alteridad o, por el contrario, servirían como una caja de resonancia de los individuos sin la capacidad de ejercer procesos de relación. O dicho de manera más específica a partir del ejemplo anterior: ¿*Ion*, el *consejero gubernamental* efectivamente *representa* a los ciudadanos rumanos, como su consigna lo publicita?

En este sentido, un estudio llevado a cabo recientemente por un equipo de investigación de la Universidad de Granada a partir de una medición de la actividad electro-galvánica de la piel -medida fisiológica de ansiedad-, permite determinar de manera novedosa, en relación con el uso del teléfono celular, que la excitación fisiológica que produce el uso de este se debe a la expectativa que genera la necesidad de conectarse con otras personas, y no necesariamente de estar en posesión de un dispositivo (Cf. Ruiz-Ruano et al., 2023, 420).

Así, tratando de llevar estos resultados específicos a otros ámbitos de la relación humano-máquina, podría proponerse que todos aquellos mecanismos técnicos o de IA llevan a cabo una función mediadora que permite ejercer ciertas funciones a los seres humanos; es decir, *dispositivos* tal como se podría inferir de los trabajos de Michael Foucault, ya que, para Agamben, estos son una “[...] formación que en un determinado momento histórico tuvo como función

esencial responder a una urgencia. El dispositivo tiene entonces una función esencialmente estratégica” (Agamben, 2014, 8). Si bien esta idea refiere de manera más directa a redes que se pueden establecer entre cosas, discursos, símbolos e instituciones entre otros, evidencia que la función del dispositivo es la mediación de saberes y poderes, pero en último término interfieren de manera directa en las dinámicas establecidas.

Ante este panorama de aproximación antropológica a la tecnología, y específicamente a la IA, sería probable proponer una síntesis de ambos posicionamientos, en el sentido de que en el amplísimo ámbito de la IA puedan identificarse ontologías relacionales en las que el ser humano entable condiciones como mecanismos de interconexión que permiten la interacción entre los seres humanos (y no humanos), a la vez que entablan nuevas posibilidades en la creación de redes de comunicación.

4. REGULACIÓN DE LA IA

Ante el complejo panorama de interpretación que surge de este nuevo paradigma, resulta más que evidente la necesidad de una regulación en la aplicación de la IA desde los distintos contextos en los que se desarrolla. En este sentido, lo que está en discusión, más que la evidente necesidad de una regulación es la manera en la que esta regulación debe llevarse a cabo, y los ámbitos en los que debe aplicar, toda vez que ante la novedad y variedad de los ámbitos en los que se desarrolla, ha surgido un variopinto de aproximaciones y análisis que no necesariamente permite una adecuada comprensión de estas.

El primero de los ámbitos que generan ambigüedad en este tema es el de las regulaciones legales que se van elaborando en diferentes países para salir al paso de los extremos a los que se ha llegado. Uno de los ámbitos más estudiados será el de las regulaciones de la Unión Europea, que si bien busca ofrecer criterios específicos que abarquen la complejidad de los sistemas de la IA, resulta ser aún un marco inacabado que requiere de resolver escollos específicos como su aproximación mercadocéntrica y la enrevesada idea de las empresas que deben llevar a cabo procesos de autorregulación que les permitan operar en función de sus intereses (Cf. Piedra, 2023).

En el caso costarricense, en lo que compete a la regulación legal, vale la pena mencionar que, en la corriente legislativa durante el año 2023, se han presentado dos iniciativas de ley relacionadas con la IA; a saber, los proyectos de ley 23.771 y 23.919. El primero de ellos ha suscitado fuertes reacciones ya que, tal como aseguraron los diputados proponentes, fue redactado mediante *ChatGPT*. El segundo se trata de una propuesta más precisa que pretende articular las iniciativas que se están llevando a cabo en la actualidad para implementar la IA en el ámbito público.

Sin embargo, en ambos casos se trata de documentos que carecen de una visión técnica adecuada de lo que puede comprenderse como IA, y llevan a cabo un intento por ejercer regulaciones técnicas que dejan de lado criterios jurídicos que sienten las responsabilidades en lo que compete al manejo de datos, la privacidad de estos, así como de una regulación específica que tienda a colocar la IA como un mecanismo que haga posible el acortamiento de la brecha digital, el acceso a la información y la reducción de las intersecciones que limitan la tecnología para poblaciones minorizadas.

Pero el más relevante de estos ámbitos será sin lugar a dudas el de la regulación ética de la IA, toda vez que asistimos a una época en la que el discurso sobre esta forma parte de muchos ámbitos de aplicación, pero en la mayoría de los casos se trata de principios generales, prescriptivos y con poca profundidad, de tal manera que terminan relegando la ética al ámbito del simple discurso o como un requisito necesario que se debe cumplir, lo cual no necesariamente implica que la IA se rija por estos principios.

De esta manera, implementar la ética de manera superficial, sesgada, desvinculada o carente de la profundidad filosófica que le compete, trae serias consecuencias para una adecuada implementación de estas regulaciones dentro de las dinámicas sociales, como la explotación indiscriminada de los recursos del planeta, la imposición de un sistema económico que privilegia el *tecnooptimismo* por encima de una comprensión biocéntrica de la realidad, y principalmente el ensanchamiento de las disparidades entre sujetos, actantes y seres vivos, otorgando privilegios a quienes tienen más recursos.

5. PRINCIPIOS PARA UNA ÉTICA DESDE LA IA

Lo hasta acá presentado permite comprender el potente influjo de la IA en la vida social, lo que conlleva la necesidad de pensar en algunas perspectivas éticas que orienten la integración de estos componentes en función de repensar estos escenarios relacionales más allá de los criterios económicos que subyacen a la tecnolatría propia de los sistemas económicos actuales. Así, resulta relevante partir de la idea de que los algoritmos aplicados en la IA poseen algunos elementos indispensables a considerar en el momento de su aplicación, toda vez que no es posible suponer que existe una neutralidad en el desarrollo de los algoritmos, ni la aplicación de estos opera de manera neutral en los entornos sociales.

En este sentido, Ricoy (2022) señala cuatro aspectos a tomar en cuenta en el momento de poner sobre la palestra del análisis la interacción que ejercen las IA en nuestros contextos sociales; los cuales permiten una comprensión más adecuada de su integración, así como las consecuencias que pueda tener en los diferentes escenarios relacionales que se llevan a cabo en la sociedad.

El primero de ellos es que estos mecanismos no son infalibles, sino que, por el contrario, están en constante propensión al error técnico de sus procedimientos, el cual afecta directamente los resultados de sus procesos. Esto significa que, si bien las decisiones tomadas por los algoritmos de los sistemas de IA parten de datos objetivos, las decisiones no siempre serán las mejores en todos los casos. Así, se puede suponer que hay casos en los que el margen de error en la toma de decisiones no resulta tan relevante como en el caso de la predictibilidad de los intereses en redes sociales por parte de los usuarios, pero en otros casos relacionados con decisiones políticas o económicas la imprecisión de los resultados puede devenir en graves consecuencias para los grupos sociales.

En segundo lugar, dado que se trata de mecanismos configurados por seres humanos desde las consideraciones propias de sus programadores, heredan los sesgos propios de quien lleva a cabo los procesos que les permiten aplicarse en los distintos ámbitos, así como de las fuentes de información de las cuales se alimenta la IA, sea este ser humano consciente o no de sus inclinaciones en la toma de decisiones.

Además, la verificabilidad de sus procedimientos no resulta fácil, debido al proceso de aprendizaje autónomo que ejecutan estos mecanismos; y por último, no es posible lograr una completa transparencia de su desarrollo, dado que las empresas que los elaboran prefieren ampararse en las ambigüedades propias de los derechos de autor y la legislación de los distintos países, al punto de que sean denominados por esto como *Black boxes* o cajas oscuras, en los que los creadores no tienen interés alguno en revelar la fuente de sus ingresos.

5.1 Aplicación ética de estos principios

Es por lo anteriormente expuesto que las aproximaciones a la ética de la IA requieren de una orientación que incorpore valores e intereses incluyentes de todos aquellos actores que influyen en la sociedad, ya que “[e]ste tipo de pensamiento continúa una línea de explotación que solo considera los aspectos ambientales desde el punto de vista de la utilidad” (Piedra, 2022), y por tanto supone que la naturaleza puede ser instrumentalizada y explotada en función de las necesidades humanas, asunto que no solamente ha llevado a una crisis ambiental que pone en peligro la vida de otros seres, sino de la humanidad en su conjunto. Es por esto por lo que debe redimensionarse el espectro axiológico de la implementación de la IA con respecto a la naturaleza, de suerte tal que la lógica extractiva que subyace a la tecnología permita reinventar nuevos escenarios de convivencia ontológica relacional.

En lo que compete al ámbito político es necesario comprender la manera en la que la IA lleva a cabo producción de subjetividades mediadas algorítmicamente, las cuales deben pensarse en función de criterios como la libertad, la diversidad y la inclusión, en el entendido de que más que una posición ludita en la que se suponga que la tecnología por sí misma trae consigo procesos de domesticación con un marcado posicionamiento antropocéntrico, sea posible pensarlos como espacios de interacción que superen los sesgos que ya de por sí la interacción humana ha venido desarrollando.

Es así como consideramos que esta aproximación desde las ontologías relacionales permite un abordaje más amplio e integrador de los diferentes componentes y el sistema de posibilidades que cada una de ellas tiene para pensar una ética inclusiva.

De esta manera, resulta imperativo repensar y reformular conceptos como el de la creatividad, el cual ha estado otorgado exclusivamente a los seres humanos (Cf. Hernández et al., 2021), de tal manera que, al ejercer una ruptura con los presupuestos antropocéntricos propios de la modernidad ilustrada, sea posible integrar estas nuevas formas de saber a las sociedades contemporáneas.

En el ámbito de los pueblos latinoamericanos, la IA se convierte en uno de los grandes retos de frente a las desigualdades que debido a la implementación de la tecnología han ensanchado las brechas históricas de nuestros pueblos. Es por esto por lo que:

la violencia histórica del extractivismo de los cuerpos y los territorios, las violencias epistémicas y las sociotécnicas deben entenderse como un ensamblaje complejo de la política de despojo que produce modelos de mundo, de existencia y de subjetividades inviables para el sostenimiento de la vida. Por esta razón, el programa político para construir futuros justos y dignos debe integrar la búsqueda de alternativas tecnológicas con

potencial emancipador. Entre los repertorios de lucha, el principal desafío es abrazar la indisociabilidad de la defensa de los cuerpos-territorios y la disputa por las infraestructuras tecnológicas y de producción del conocimiento. Las infraestructuras, el extractivismo de los datos, el hardware, software, la producción de subjetividades mediadas algorítmicamente, los imaginarios sociotécnicos, las instituciones, los saberes, las relaciones entre seres humanos, entre seres humanos y no humanos, la relación con nuestro entorno debe colocarse en el centro de la reflexión ontológica, epistémica, estética, política y ética si buscamos avanzar en un proyecto común que nos permita salir de la crisis civilizatoria (Ricaurte, 2023, 14-15).

Por tanto, la IA desde la perspectiva de las ontologías relacionales puede ser un espacio de comprensión e integración de los distintos actores, así como de reformulación de los principios que puedan generar una forma de comprender el mundo y las interacciones entre los seres humanos, así como otras formas de relación que inciden directamente en la sociedad.

6. CONCLUSIONES

Lo presentado en este texto permite comprender la relevancia de la interacción humano-máquina y las ontologías relacionales en la actualidad, específicamente en el contexto del desarrollo de la IA. En este sentido, es necesario destacar que la complejidad de los mecanismos de IA basados en sistemas de aprendizaje profundo, así como su implementación en diversos ámbitos de la vida humana, plantean importantes desafíos éticos y antropológicos que deben ser abordados de manera rigurosa y responsable.

Así, el *tecnooptimismo* y las nuevas manifestaciones de la interacción con la IA como actantes sociales, permite comprender de manera adecuada el influjo de la tecnología en la vida humana. Por esto, es fundamental destacar que la ética juega un papel clave en el desarrollo de la IA. Además, resulta necesario establecer principios éticos claros que guíen el desarrollo de esta, con el fin de asegurar que se desarrolle de manera responsable y sostenible. Estos principios éticos deben ser capaces de abordar cuestiones como la privacidad, la seguridad, la transparencia y la responsabilidad social.

De lo anterior se desprende que la antropología juega un papel clave en la comprensión de la relación entre los seres humanos y la tecnología. En este sentido, es necesario profundizar en las ontologías relacionales y en la forma en que estas influyen en la interacción humano-máquina. De esta manera se podrán establecer principios éticos que reflejen esta relación a partir de los desafíos en términos de la distribución de poder y de la justicia social, de tal manera que se pueda asegurar que el desarrollo de la IA no perpetúe las desigualdades existentes en la sociedad, y que se promueva una distribución justa de los beneficios y riesgos asociados a esta tecnología. Además, es necesario asegurar que las empresas y organizaciones que desarrollan y utilizan la IA asuman la responsabilidad de los impactos sociales y ambientales de esta tecnología, y que se promueva una cultura de responsabilidad y transparencia en el desarrollo de la IA.

Referencias

- Broncano, F. (2018). Historias de vida en un contexto tecnológico. *Theilos*, 109, 44-49.
- Durand, L., & Sundberg, J. (2019). Sobre la ecología política posthumanista. *Sociedad y ambiente*, 20, 7-21.
- Hernández García, I., Niño Bernal, R., Hernández-García, J. (2021). *Estética poshumana: Interacción entre sistemas naturales y artificiales*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Piedra Alegría, J. (2022). Descolonizando la «ética de la Inteligencia Artificial». *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 38, 247-258.
- Piedra Alegría, J. (2023). Anotaciones iniciales para una reflexión ética sobre la regulación de la Inteligencia Artificial en la Unión Europea. *Revista de Derecho*, 28, 1-34.
- Ricaurte Quijano, P. (2023). *Descolonizar y despatriarcalizar las tecnologías*. Centro de Cultura Digital.
- Ricoy Casas, R. M. (2022). Derechos humanos y nuevas tecnologías. *Techno Review. International Technology Science and Society Review*, 2-15.
- Riechmann, J. (2018). ¿Derrotó el «smartphone» al movimiento ecologista?: Para una crítica del mesianismo tecnológico... *Pensando en alternativas*. Los Libros de La Catarata. <https://books.google.co.cr/books?id=0VVaDwAAQBAJ>
- Ruiz-Ruano García, A. M., Sanchez-Kuhn, A., Flores, P., & López Puga, J. (2023). Social Expectancy Increases Skin Conductance Response in Mobile Instant Messaging Users. *Psicothema*, 4(35), 414-422.
- Santiago Muiño, E., & Tejero Franco, H. (2019). *¿Qué hacer en caso de incendio?* Capitán Swing Libros. <https://books.google.co.cr/books?id=OGKfDwAAQBAJ>
- Schneider, S. (2021). *Inteligencia artificial. Una exploración filosófica sobre el futuro de la mente y la conciencia*. Ediciones Koan.

La anatomía humana, su limitación técnica y su alcance tecnológico

Juan Gabriel Alfaro Molina¹
Universidad de Costa Rica

1. INTRODUCCIÓN

Los avances tecnológicos han marcado fuertemente el desarrollo de la humanidad en los últimos años, de ahí que muchas personas piensen que los tiempos anteriores fueron épocas totalmente rudimentarias y que la tecnología era casi nula. No obstante, las diferentes investigaciones científicas y filosóficas muestran que desde que existe el ser humano hay avances tecnológicos, dado que en la naturaleza del ser humano se halla inscrito su anhelo por el dominio sobre las cosas. Aquí se establecerá la distinción y relación entre técnica y tecnología, como señala Carl Mitcham, donde la técnica corresponde a los procedimientos humanos para obtener resultados, y la tecnología a la aplicación de la ciencia y uso de artefactos (1989, 13-14).

Al hablar de la relación de la técnica y la tecnología, debe tenerse presente el mito de *Prometeo Encadenado*, presentado por el trágico Esquilo, y también desarrollado por Platón en el *Protágoras* 320d-321d, donde se simboliza el fuego de Hefestos con la capacidad racional para la subsistencia del ser humano. Dicha capacidad racional es otorgada como remedio a las deficiencias del ser humano, es decir, aquellas técnicas que Epimeteo olvidó proporcionar al individuo. De ahí que la racionalidad del ser humano es para expandir sus habilidades, su desarrollo técnico, mediante la invención y uso de herramientas tecnológicas, esto es, cómo llegar más allá de su corporeidad y posibilidades. El ser humano busca tener más fuerza, velocidad, altitud, etc., incluso mayor racionalidad, mediante la invención y perfeccionamiento de los ordenadores, como expansión de la mente humana. La disertación tendrá como objetivo evidenciar, como han hecho los filósofos de la tecnología, que la tecnología no es otra cosa que la expansión de las técnicas del ser humano, lo cual empieza por eliminar sus limitaciones anatómicas.

1. Los avances tecnológicos han marcado el desarrollo de la humanidad en los últimos años, de ahí que muchos piensen que los tiempos anteriores fueron épocas totalmente rudimentarias. No obstante, desde que existe el ser humano hay avances tecnológicos, pues en la naturaleza del ser humano se haya inscrito su anhelo por el dominio sobre las cosas. Se establece la distinción y relación entre técnica y tecnología, (Carl Mitcham), la técnica como los procedimientos humanos para obtener resultados, y la tecnología como la aplicación de la ciencia y uso de artefactos (1989, 13-14). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3935-3298>. Correo electrónico: juan.alfaromolina@ucr.ac.cr.

2. LA TÉCNICA COMO PROYECCIÓN DE LA ANATOMÍA HUMANA

Como indica Ernst Kapp, en *Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica* (1877), una de las palabras sumamente usadas por los filósofos antiguos es la de *Organum*, que significa primero una parte del cuerpo y luego un instrumento establecido teleológicamente para una acción. En *Las Partes de los Animales*, Aristóteles establece una exaltación del valor de las manos, indicando que ellas “son una herramienta” (687a.11) dadas a un ser inteligente. Una herramienta utilizada por un ser racional para conseguir una acción concreta, dicha acción es la prolongación de sus capacidades, de ahí que se realiza lo que se tiene a *la mano*, las posibilidades que encuentra el ser humano en sí mismo y como proyección de sí mismo. La acción del brazo y la mano es una extensión del cuerpo, busca llegar a donde los demás miembros del cuerpo no pueden llegar, por ejemplo, el brazo y la mano buscan llevar la comida a la boca del cuerpo humano, pero dicho brazo y mano no siempre llegan a la altura de las ramas de los árboles donde se encuentran los frutos, de ahí que el individuo proyecta la extensión de su mano en una varilla con un gancho, emulando el brazo con la mano, que pueda halar el fruto y así poder alimentarse.

Kapp evidencia esa relación del cuerpo-técnica de tal forma que no solamente los brazos y las manos, como se explicó anteriormente, sino que también los dedos, y en general cada uno de los miembros del cuerpo humano, son el fundamento del resto de los instrumentos técnicos. Un dedo torcido emula un gancho, sirve para rasgar, hacer un hueco en la tierra; igual las manos pueden ser cuencas para retener el agua. La primera herramienta artificial que deviene de una herramienta natural es el martillo, que tiene la forma como de una mano de puño que busca golpear algo para enfundarlo o nivelarlo. En efecto, “[...] Kapp sostiene que las manos, los brazos, así como todo el cuerpo co-evolucionan con los mismos artefactos y herramientas” (Esposito, 2019, 124), de tal forma que un órgano natural llega a adaptarse al órgano artificial, y se crea así una plena vinculación.

De ahí que la técnica y la tecnología no son otra cosa que la forma como el individuo busca eliminar aquellas limitaciones propias de su corporeidad. En palabras de Kapp, “[...] el hombre en la herramienta siempre se muestra a sí mismo” (1989, 113), el diseño del artefacto es como un retrato de uno mismo y sobre todo de las propias limitaciones que buscan ser rebasadas o subsanadas a partir de esta. Otro ejemplo al respecto es el de la vista, los ojos tienen la función en el cuerpo de determinar aquello que se encuentra frente a sí mismo y en su entorno, pero los individuos no se conforman con que su mirada sea limitada o restringida, sino que desean que su mirada pueda expandirse a mayor distancia, dicha extensión es la óptica, el daguerrotipo, los lentes, telescopios, microscopios. Un ejemplo más dado por Kapp en su obra es que hasta las venas humanas permiten la creación de los cables que transportan los elementos energéticos que les dan vida a las cosas o que permite la comunicación en un cuerpo social.

A partir de los ejemplos anteriores, se puede afirmar que la totalidad de la maquinaria inventada por el ser humano no es otra cosa que una proyección de su misma realidad corporal. Como se menciona anteriormente, Kapp explica esto con la idea de una persona y su retrato, mientras la persona es el organismo, el retrato es un reflejo de sí mismo en algún artefacto, es como este se mira en relación con una necesidad que requiere satisfacer en orden a una funcionalidad de vida. Para ello, debe mencionarse el conocido mito de *Prometeo Encadenado*, presentado por el trágico Esquilo, y también desarrollado por Platón en el *Protágoras* 320d-321d, donde se

simboliza el fuego de Hefestos con la capacidad racional para la subsistencia del ser humano (Cfr. Espinas, 1897, 27ss). Dicha capacidad racional es otorgada como remedio a las deficiencias del ser humano, es decir, aquellas técnicas que Epimeteo olvidó proporcionar al individuo. Si bien, al ser humano no se le dan habilidades como al resto de los animales, en cuestión de fortaleza, rapidez de desplazamiento, el surcar las aguas o los aires, encuentra la solución a esta deficiencia mediante su intelecto y proyección de su propio cuerpo. Afirma Ralph Waldo Emerson, “[...] el hombre es un inventor astuto y siempre capta la idea de una nueva máquina a partir de su propia estructura, adaptando algún secreto de su propia anatomía en hierro, madera y cuero a alguna función requerida en el trabajo del mundo” (1884, 129), de tal forma que lo que se quiere es destacar “[...] la similitud morfológica entre el *instrumentum* humano y el *instrumentum* artificial sin apelar, como en el caso del médico griego, a un mensaje divino” (Paredes, 2010, 76).

Aristóteles, refiriéndose a la relación del alma con el cuerpo, establece que es como la del artesano con su instrumento, son uno. Así, “[...] el cuerpo, en efecto, es un instrumento congénito, y el esclavo es como una parte y un instrumento separables del señor, siendo el instrumento una especie de esclavo inanimado” (Ética Eudemia, 1241b. 22-24). Son este tipo de pensamientos de los griegos los que fundamentan la propuesta de Kapp, cuyas principales ideas son desarrolladas posteriormente por Alfred Espinas, quien en *Les origines de la Technologie* (1897), establece la distinción “[...] entre las técnicas (habilidades de cualquier actividad particular), tecnología (organización sistemática de alguna técnica) y Tecnología (principios generales de la acción que podría aplicarse a cualquier número de casos particulares)” (Mitcham, 1989, 39). Todos los instrumentos técnicos son emulación de un organismo viviente, que sigue los principios de movimiento, expansión, desarrollo, dicha relación entre lo orgánico con lo mecánico se puede explicar tanto desde la *mecanocéntrica* como la *organocéntrica* (Esposito, 2019, 18). Esta se refiere a la discusión de si los organismos se parecen a las máquinas (mecanocéntrico), que es la propuesta histórica, o si, por el contrario, las máquinas son las que imitan al organismo (organocéntrica).

La propuesta de esta investigación sigue las ideas *organocéntricas*, es decir, que las máquinas son estructuradas tomando como modelo a los organismos. Esa es parte de las virtudes racionales del ser humano, tener la capacidad de desarrollo técnico a partir de la observación de las propias habilidades del organismo humano. Ello siguiendo las tesis primero de Kapp, Espinas, y luego de Canguilhem, en *Machines et Organisme* (1942), donde las máquinas no son otra cosa que una proyección orgánica del individuo. Para Kapp, la verdadera historia de la humanidad comienza con la producción de artefactos, esa es la forma como los individuos logran dominar y controlar el mundo. Ello alejándose de aquellas visiones bíblicas-religiosas que buscan regular la historia de la humanidad desde la perspectiva de un cuidado divino, la técnica es el punto de partida de dicha historia, la forma como el individuo busca utilizar y dominar su entorno, y de esta forma, tener una independencia de Dios, pasando de ser creatura a creador, solamente que, como dirá Agustín de Hipona, un creador no *ex nihilo*, como Dios, sino como fabricante (no por generación), que es el utilizar la materia que tienen a su disposición y fabricar algo a su imagen y semejanza.

Es hacer que lo que le rodea, las cosas naturales, puedan estar a su servicio, se le sometan. Y lo que distingue a los humanos del resto de los seres vivos es que el ser humano busca ordenar el mundo, darle una estructura, diferente al mundo caótico en que viven el resto de las especies.

Igualmente, otra diferencia con la anatomía de los animales es que el ser humano es consciente de sus acciones, es la autoconciencia del trabajo que realiza con sus manos. Ello implica, para Kapp, la relación entre la conciencia del individuo con la actividad práctica que este realiza, de tal modo que el individuo debe llenar esa necesidad de controlar todas las cosas, procurar que nada se le salga de sus manos. Una necesidad creadora, y de llevar a su propio territorio el uso de la naturaleza. “Kapp explicita la relación entre conciencia y actividad práctica reconstruyendo la etimología de la palabra alemana *selbst*, la cual sería un término compuesto de *si* y *liba*, es decir, *vida* y *miembros*” (Esposito, 2019, 122). Esto correspondería con la doble realidad del ser humano, la praxis, la acción, por una parte (πραξις), y la especulación o contemplación (θεωρία) por otra. El individuo tiene esa necesidad de proyectarse, de externalizar en la exterioridad aquellos pensamientos o ideas que surgen desde su interioridad.

En cuanto a la relación del órgano natural con el artificial, en algunos casos se mantiene una proximidad, como aquellas herramientas que necesitan de la vinculación con el órgano natural para su funcionamiento, por ejemplo, el caso del martillo, un teclado, un control remoto, pero en otros casos dicha proximidad se diluye, como es el caso de una máquina, un reloj de pared, cuyo funcionamiento no depende de la cercanía con el órgano natural. En la relación de los órganos humanos con las herramientas, se establece un grado de necesidad, dicha necesidad es darle un sentido del dominio de lo existente. En efecto, “[...] fueron las humanidades las que concibieron a la tecnología y no la tecnología la que concibió a las humanidades” (Mitcham, 1989, 49).

A pesar de que la máquina es una proyección del individuo, debe tenerse presente una fundamental diferencia entre ambas realidades, diferencia que había destacado Kapp, ella es que mientras que lo orgánico es vida, dado que tiene la posibilidad de desarrollo, lo mecánico no es vida, de ahí que es algo que se encuentra acabado, que no se puede esperar que vaya más allá, y que por ende no posee las características propias de un ser vivo. Precisamente, esa es una de las características de la carrera actual de la inteligencia artificial, cómo hacer que un elemento mecánico pueda tener un desarrollo por sí mismo, que tenga vida, una conciencia y evolución como tienen los organismos vivos.

Otros ejemplos de la relación de los miembros del cuerpo humano con los artefactos son “Helmholtz o Meyer, que veían el cuerpo humano como un tipo de máquina a vapor. Con Virchow y Carus, que veían el sistema nervioso como un conjunto de cables telegráficos. Con Wolff, que veía un fémur como un ejemplo de puente de armadura” (Esposito, 2019, 133). James Watson and Francis Crick veían la secuencia de las bases de ADN y sus productos (cadena de aminoácidos) como un código basado en cuatro “letras” (Esposito, 2019, 133). Esto es interesante dado que vincula al ser humano con una cuestión incluso de mercadeo, lo que se podría llamar el código de barras, o incluso, como se popularizado hoy, un código QR, en cuya lectura se haya una información precisa, en el caso del ser humano se refiere a todo su historial genético, en el de un código de barras o código QR, es la información de la máquina o del producto.

3. CONCLUSIONES

La técnica y las tecnologías responden a un deseo propio del ser humano, como indica Aristóteles al inicio de la *Metafísica*, según la cual, “todos los hombres tienen deseo de conocer”

(*Metafísica* 980a1), ello frente a la capacidad de asombro (θαυμαζίνη), maravillarse en la naturaleza, lo cual ha llevado a buscar el origen (ἀρχή) de las cosas en aquello que puede ser observable.

Se puede poner como ejemplo la máquina de Alan Turing, que es el arquetipo del ordenador, y cuyo advenimiento se da por una necesidad, la necesidad de expandir la velocidad del ser humano. De ahí que dicha máquina proyecta la mente humana, y por eso, se puede afirmar que una computadora está hecha a imagen de la mente, la cual presenta una “tabula rasa”, en palabras de John Locke, en dicha *tabula* se van imprimiendo las ideas, que se organizan conforme al sistema de la mente humana, en carpetas, archivos, y cada vez que el individuo piensa lo que hace es darle *click* a alguno de los archivos que necesita traer a su mente para el desarrollo de su pensamiento.

Referencias

- Aristóteles. (2000). *Partes de los Animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales* (Int, tr y Not de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (Int. Emilio Lledó Iñigo, Tr y Not Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Int, Tr y Not Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Espinas, A. (1897). *Les origines de la technologie: étude sociologique*. Paris: Felix Alcan.
- Esposito, Maurizio. (2019). En el principio era la mano: Ernst Kapp y la relación entre máquina y organismo. *Revista de Humanidades de Valparaíso*. 14, 117-138.
- Kapp; E. (1998). Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica (Tr. José Antonio Méndez Sanz). *Teorema*. 17(3).
- López, José Antonio; Luján, José Luis; García, Eduardo (2001). *Filosofía de la naturaleza*. Madrid: Organización de los Estados Iberoamericanos.
- Paredes, Diego. (2010). *Del órgano al artefacto: Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. Buenos Aires: Edulp.
- Mitcham; Carl. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (Pr. Manuel Medina). Barcelona: Anthropos.
- Waldo Emerson; Ralph (1884). *English Traits*. Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company.

Prostética y transhumanismo: Nuevos modelos de opresión y desensibilización

Alan Quezada Figueroa¹
Asociación de Filosofía y Liberación

1. INTRODUCCIÓN

“¡Alexa, baja la luz a modo cálido!”, “¡Alexa, baja el volumen!”, “¡Alexa, regula el clima en modo cálido!”; son algunos de los imperativos que resuenan dentro de los muros de las llamadas casas *inteligentes*, cada vez más usuales dentro de las esferas privilegiadas socioeconómicamente. Una luz tenue, un volumen agradable y un clima cómodo, son condiciones sensibles para encontrar la relajación; las tecnologías permiten habitar espacios de manera más empoderada o al menos, bajo la fantasía de tener algo de poder, en cuanto a la ejecución de directrices específicas.

Las fantasías de soberanía -en este sentido- cumplen, estéticamente, con el funcionamiento de la maquinaria neoliberal. Lo que evidencia el ejercicio común de una sensibilidad artificial -sí, como ahora se le designa a la inteligencia digital-, determinada por el imperativo del *marketing*, pero bastante lejana a las necesidades y los deseos vitales de la humanidad, pero más allá, de la preservación del entorno en el que se desarrolla la vida a cualquier nivel. A la par que se desarrolla dicha sensibilidad artificial, las emociones humanas se reducen tremendamente

1. Licenciado en filosofía por la UAM; Maestro en Estudios Visuales por la UAEMex; Doctor en Filosofía por la UG. Miembro de la Asociación Mexicana de Estudios en Estética y de la Asociación de Filosofía y Liberación. He publicado los libros: *Miradas filosóficas. Estética del cine en México*, *Consideraciones estéticas. Horizontes multidisciplinares de la sensibilidad* y *El cine rebelde. La descolonialidad latinoamericana a través de sus cinematografías críticas*; los artículos: *Cinema Liberación. El arte cinematográfico como liberador de conciencias*, *Estética de lo invisible*, *Descolonialidad del sentir*, *Materiales para una estética de la liberación*. El estadio del padecimiento, entre otros. Impartí los cursos de *Estética de la liberación*, para la Escuela Andina de Cinematografía (Bolivia) y en dos ocasiones para La Universidad Nacional del Comahue (Argentina). Actualmente me desempeño como docente en la Escuela Nacional de Danza Folklórica del INBA, como titular, impartiendo las asignaturas de Filosofía de la danza, Teoría del arte y Estética. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2764-9785>. Correo electrónico: filosofialan@gmail.com.

ante lo supuestamente humano mismo, es decir: el dolor de las y los demás, no es algo que concierna a la subjetividad, salvo que ésta se vea afectada en sus propios deseos y su inmediatez.

A partir de estos supuestos se busca reflexionar sobre el malestar en la estética, encubierto por una supuesta sensibilidad contemporánea, que, si algo es, sobre todo, es superficial; se pone a la vanguardia de los deseos y las necesidades humanas, bajo el amparo de lo aparente, ocultando lógicas de destrucción, miseria y hambre. Las inteligencias artificiales, el transhumanismo y otros artefactos digitales han ocupado nuestra atención desde hace unos cincuenta años, al menos en las narrativas; sin embargo, las tecnologías que avanzan a pasos agigantados nos traen, dentro de sus posibilidades y sus apariencias para coadyuvar al desarrollo de la existencia humana, una amplia gama de opresión, explotación y discriminación.

2. SOBRE LA SENSIBILIDAD INSTRUMENTAL

La racionalidad instrumental en nuestra era se manifiesta con diferentes rostros, éstos se revelan cada vez más monstruosos en cuanto que sugieren el devenir herramienta de quien se supondría operador u operadora de un instrumento. Si bien esto no resulta ninguna novedad, es notable que sistemáticamente hemos perdido no solo la capacidad de asombro, sino el temor a convertirnos en instrumentales que mantienen una maquinaria que se alimenta de la decadencia estética en cuanto que los deseos y los placeres profundos de la humanidad, para procesarla y simplificarla, para comerciar con ella y mercantilizarla absurdamente; la simplicidad ya no genera un goce suficiente, el placer sin consumo es casi como la disolución ontológica del *homo sensus*, el placer debe dejar un registro -como lo han evidenciado las redes sociales digitales-, en función de su devenir material como mercancía fetichizada.

La humanidad se ha adaptado, entonces, a funcionar como piezas de un engranaje que les consume la propia existencia, en amparo a seguir conectada a una maquinaria ideológica, tal como las ilustraciones *cyborgs* de Giger, de piezas que dependen de una matriz que mezcla lo maquínico con lo ideológico, o como si se tratase de la *Matrix* (1999), fenómeno ocurrido en la película de las Hermanas Wachowsky -bastante citada en un buen número de tratados sobre filosofía y cine desde hace dos décadas, por sus argumentos cartesianos y putnamianos-. Es como si el nuevo Leviatán ya no solo fuera un Estado protector que funciona con las voluntades de las y los individuos, sino que se alimenta a partir de deseos y pasiones, bajo la promesa de la felicidad y la perfección.

El despropósito de la *era del desecho* ha sido llegar a suponer que las limitaciones del cuerpo pueden ser superadas por herramientas tecnológicas, lo que resulta muchas veces en la inversión de ser el cuerpo una herramienta para el sentido maquinal de un devenir ontológico productivo. Si bien es cierto que se han hallado grandes ventajas en el asunto, sobre todo cuando se trata de mejoras en la calidad de vida humana, también se evidencia una tendencia a la trivialidad. Como culturas occidentalizadas nos distendemos entre el exceso y el defecto, que tiene que ver con el privilegio y la carencia, respectivamente; no se trata aquí de caer en la tecnofobia representada por un rechazo directo hacia los avances tecnocientíficos -patrocinada muchas veces por las producciones postapocalípticas en auge desde los años ochenta-, pero tampoco en una fantasía tendiente hacia la tecnofilia, como una solución salvadora de nuestra especie -patrocinada por la misma producción audiovisual-. De lo que se trata, en todo caso, es

de atender al propio *locus* de enunciación en el que nos encontramos, sin desatender el propio cuidado a la corporalidad y a nuestro entorno común.

3. LA MAQUINARIA DESECHABLE

A pesar de las inconsistencias entre el discurso y los modos de producción, películas incluso dirigidas a un público infantil han evidenciado las contradicciones de la *cultura del deshecho*, como la película de animación de 2008, *Wall-e*, en la que se hace evidente el rumbo que la humanidad ha venido tomando, ante el detrimento ambiental al que hemos sometido al planeta; la *cultura de la reparación* ha quedado desdibujada en la historia, afectando incluso las relaciones interpersonales, como si nuestra cualidad primaria fuera generar deshechos. Los productos con un uso determinado se generan, en principio, con una fecha de caducidad, están hechos para ir a la basura después de su vida útil, porque no interesa repararlos, de la misma manera que las personas que ya no cumplen con la expectativa prevista, es más fácil intercambiarlas y seguir adelante, en función de la inmediatez, para continuar con la vida útil de la maquinaria capitalista.

La película mencionada que partió con un presupuesto de ciento ochenta millones de dólares y que recaudó más de quinientos treinta millones de dólares, como la mayoría de los productos audiovisuales de su estilo y bajo el amparo de la mercancía *transmediática*, produjo otros tantos millones en mercancías plásticas -devastadoras para el planeta- de las que seguramente hoy en día -quince años después- la mayoría se ha convertido en basura desechada, al haber perdido su sentido como consumible emotivo. Lo paradójico del asunto es que el filme resulta ser -directa o indirectamente- una crítica del resultado de los deshechos humanos que han invadido el planeta al grado de dejarlo inhabitable; lo único que nos trasciende en el apocalipsis es la basura que tarda largos periodos en descomponerse.

La solución, tal como parece sugerirse también en la realidad, es la migración. Colonizar otros territorios se vislumbra como salvación, antes que pensar en estrategias para detener una maquinaria de producción monstruosa que da pasos agigantados y que parece haber perdido todo freno posible, si es que, en algún momento, se programó con tal elemento. Uno de los rasgos más notorios en *Wall-e* es que la devastación no solo dejó inhabitable al planeta, sino que llegó a las corporalidades mismas, los cuerpos insalubres de la humanidad, también se están volviendo inhabitables. El sedentarismo y la mala alimentación logró producir una generación insalubre que precisa de instrumental para desplazarse, incluso entre cortas distancias. La *cultura de la reparación* brilla nuevamente por su ausencia, porque el animal humano ya no se adapta al entorno, sino que se adapta a la máquina, que le sirve como mediadora con dicho entorno; el desplazamiento mediante un *scooter eléctrico* es más efectivo y rápido, en aras de la rapidez con la que hay que transitar nuestra existencia en este mundo.

En caso de surgir la consciencia por el *cuidado de sí*, es inevitable que se revele la contradicción con el estilo de vida de la lógica capitalista en la que el tiempo es dinero; entonces detenerse a cuidar de la propia corporalidad significa invertir tiempo, resultando así una posibilidad para quienes gozan de ciertos privilegios de clase. La *cultura de la reparación* en el propio cuerpo, si acaso, se manifiesta en el consumo mismo de fármacos y productos milagro que nos convierten en una sociedad medicada y dependiente de *analgésicos* que nos llenan de promesas

de bienestar, además de los aparatos eléctricos que estimulan la musculatura corporal, mientras desarrollamos nuestra actividad laboral y hasta de ocio -poder ver la tv mientras se conecta un aparato que estimula los músculos del cuerpo, tras la fantasía de la multitarea-.

El meollo de todo el asunto es que una comunidad sin rumbo es dirigida por una máquina que, desde sus cualidades de inteligencia artificial, nos rescatará como especie, de ese abismo al que íbamos encaminados. *Wall-e*, atendiendo a los principios de la *cultura de la reparación*, logra que la humanidad regrese a repoblar la tierra, y con ello queda patente una enseñanza que posiblemente impactó en algunas conciencias, al menos hasta el siguiente material de Disney y su producción en serie de narrativas fantásticas y mundos posibles. El ejemplo de nuestra película solo es uno de muchos que manifiestan, supuestamente, los peligros del rumbo que la humanidad está llevando; lo curioso es que, si retomáramos ese fantástico nuevo orden hacia la reparación y abandonáramos la *cultura del deshecho*, estas producciones dejarían de funcionar como jugosos negocios de recaudación económica.

Tal vez haya detrás buenas intenciones o tal vez se trate, siniestramente, de generar narrativas que evidencien la apertura neoliberal de la autocrítica, relativa a historias fascinantes y esperanzadoras; lo cierto es que aquella, no deja de ser una vía de neocolonización sensible, lo que, a final de cuentas, deviene en una *anestésica* de irresponsabilidad ante lo que no advertimos en la vida cotidiana, y queda meramente como un fenómeno de entretenimiento, un distanciamiento estratégico que, de cualquier modo, busca el área de oportunidad para el enriquecimiento hasta lo posible, tal como el filme de 2021, *No miren arriba*, que satiriza ante una catástrofe que se avecina, representada por un meteorito que se aproxima a la Tierra, pero del que se espera extraer valiosos metales antes de su colapso, como un absurdo que deja clara la poca sustentabilidad del sistema capitalista, que opera como si los recursos planetarios fueran infinitos.

Las soluciones inmediatas construidas por las narrativas parecen arrojar las posibilidades de una esperanza de vida, sin embargo, lo cuestionable es que no hay un convencimiento en cuanto al sustento del cuidado, ni una racionalidad sensible que garantice el ejercicio de lo que parece mera ficción:

Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, en comparación con el modo en el que la Modernidad capitalista confronta dicha naturaleza como explotable, vendible y destructible (Dussel, 2015, 294).

Lo anterior se clarifica y se caricaturiza cuando Disney produce su nueva película en la que sigue explotando y romantizando la diversidad cultural del sur global, tal como lo hacen desde su extractivismo estético, que trivializa usos y costumbres.

Es a esto que he llamado una *cosmética de la miseria* que, basada en el aprovechamiento de la devastación y el despojo, logra crear un aparente sentido y bienestar en el goce inmediato. Es decir que la ominosa conexión de las y los seres humanos con sus cualidades estéticas profundas, esto es, con su sensibilidad propia y el reconocimiento emocional con la alteridad, que coadyuvaría a un sentido de pertenencia y a la diversidad del gusto, se va sustituyendo por una *anestésica*, que busca el placer en la superficie. No solo la procuración del placer -como

enriquecimiento y ventaja- puede ir por encima de las y los demás, sino que atenta contra la misma subjetividad, traduciendo en el cuerpo mismo ese territorio, esa porción de tierra que debe ser explotada hasta más no poder, y en lugar de hacerse cargo de esa corporalidad, se buscará migrar a mejoras que, de haberse procurado el autocuidado, no serían necesarias.

Se piensa en una estética del cuidado desde la propia corporalidad, como adormecida, por la alta exposición a condiciones analgésicas de vida. Cualquier cosa es mejor, antes que sentir el propio padecimiento del cuerpo, la medicación -material o psíquica- se vuelve la solución inmediata para acallar el dolor, pero poco nos préstamos a comprender que es el dolor la señal del cuerpo que nos exige atención, tal como si fuera un botón de pánico al que se tiene que atender cuando existe una irregularidad que se va potenciando, y a la que, en términos del cuidado, ni siquiera se debió haber llegado en algunos de los casos, es decir, cuando fue autoinducido dicho malestar.

4. ONTOLOGÍA BIOMECÁNICA Y TECNOLUCHA DE CLASES

Las soluciones biomecánicas y farmacológicas tienen su razón de ser en la mejora de la calidad de vida: los anteojos, los marcapasos, las prótesis de extremidades y otras mejoras al cuerpo se han usado desde hace tiempo para atender a las funciones vitales que permiten el desarrollo de la vida humana, pero en la actualidad se presentan similares posibilidades de manera autoinducida, ante la idea de la autoevolución del cuerpo humano, como lo manifiestan algunos principios del llamado transhumanismo. Pero antes de entrar de lleno a ese terreno que, desde los presupuestos modernos podría entenderse como progreso, habría que regresar a una pregunta muy básica y que es la que surge en la mayoría de los cuestionamientos críticos en este respecto: ¿dichas mejoras están disponibles de manera justa para la humanidad en general o se trata de una *tecnolucha* de clases, que representa las posibilidades migratorias actuales de la modificación corporal?

Si bien la respuesta a este cuestionamiento resulta obvia, parece necesario el acento en el papel del sur global, acerca de las tecnologías que se pretenden como un paso a la evolución, que no es más que otra forma de lo que la historia eurocentrada nos muestra como exclusión y casi inexistencia de la periferia, en la construcción de un rumbo racional y supuestamente progresista de la humanidad. La desigualdad social queda evidenciada una vez más en cuanto que la ciencia, como hija de su contexto, opera para generar posibilidades que funcionen para unos cuantos, pero todavía no podemos -queramos- resolver un problema más importante y urgente, como el del hambre y la miseria en el mundo. Dicho esto, en un tiempo en el que se libra una guerra que deja clara la posición del ejercicio científico en aras de la destrucción y no de la reparación, como lo muestra el uso de la nanotecnología para la práctica de la muerte y poco de la nanomedicina para el desarrollo de la vida; es que, en los países subdesarrollados, la presencia de sus investigaciones es casi nula, “Las culturas poscoloniales deben efectivamente colonizarse, pero para ello deben empezar a autovalorarse” (Dussel, 2015, 285).

El concepto de *transmoderindad* bien podría poner en jaque a las tesis del transhumanismo, que, a pesar de su similitud en el prefijo, sustenta una apuesta más honda frente a las necesidades y posibilidades de la vida planetaria. Ante las condiciones de posibilidad de un devenir supuestamente evolutivo, habría que pensar del humanismo que, de desarrollarse, se contradiría en cuanto

a una porción reducida de la humanidad a la que va dirigida. Si el siguiente paso evolutivo, aparentemente, debe ser autogestionado por la ciencia y la tecnología, tendría que desarrollarse antes a nivel cognitivo y sensible, bajo el amparo de un ejercicio ético-práctico, por lo que tendría que ir más allá de los presupuestos modernos para entrar en una condición transmoderna, es decir:

[...] la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aun han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esta pretendida cultura moderna universal (Dussel, 2015, 293).

La exterioridad moderna es todo aquello que quedó fuera de su discurso, parte de la humanidad que no fue contemplada para entrar en ella, lo que generó distintos modos de opresión. Con ello no solo queda evidencia de la exclusión de pueblos enteros, sino también de condiciones vitales que no se adecuaban a su perspectiva. Tan es así, que las ciudades centro modernas no alcanzan a contemplar, hasta el día de hoy, a las y los ciudadanos que tienen alguna discapacidad en cuanto a su movilidad. Bajo esta categoría cimentada desde el urbanismo y la arquitectura, podría decirse que el proyecto transhumanista considera en primer lugar desarrollar en las personas las posibilidades de transitar estas ciudades complejas, antes que adaptar las ciudades a la diversidad de quienes las habitan, y ni qué decir de las periferias.

Lo anterior deja en entredicho el humanismo de tal proyecto, a todas luces suministrado por la idea moderna de progreso, desde una perspectiva ética, política y estética. Esto es, que las personas con dificultades de desplazamiento no pueden gozar de las ciudades y los territorios, a falta de condiciones de transitabilidad, incluidas las personas de la tercera edad, lo cual sigue dejándoles a la sombra del proyecto moderno -o posmoderno-, porque están fuera y nos son incluidas en el entorno. La idea de evolución, entonces, no solo sería para quienes están contempladas y contemplados socioeconómicamente para tales fines, sino para quienes pueden ejercer su movilidad de manera simple, por lo que queda claro que las condiciones materiales de los espacios no se adaptan a las personas, sino que estas deben adaptarse a un ambiente de inmediatez y de producción al que de otra manera no podrían pertenecer. Habría que desarrollar exoesqueletos y otros artefactos para que la totalidad entre en el andar cotidiano de la maquinaria capitalista.

El ser-máquina es un ser de privilegio con aspiraciones de progreso, para este proyecto todo lo *otro* que no tenga potencial de acceso seguirá siendo primitivo, a pesar de ciertos postulados del considerado primer *cyborg* registrado, Neil Harbisson, quien declara que “La tecnología no es excluyente, vale céntimos” (entrevista CNN Chile), porque desde el privilegio de un europeo que adapta ciertas mejoras al cuerpo humano, según lo que considera céntimos, el acceso para muchas personas es siquiera impensable, dado que esto tendría que ser a gran escala, pues tendría que haber paridad, al menos en cuanto se refiere a aquellos que detentan serias imposibilidades de acción corporal.

La mejora transhumana en la calidad de vida, como noble proyecto, debería de considerar primero aquello para quienes no es una mera opción, sino una primera necesidad. Esto vuelve imperativo replantear el proyecto transhumano como transmoderno, en cuanto que la

transmodernidad persigue lo pluriversal, es decir: el diálogo crítico intercultural. Este diálogo vislumbraría más allá el *deber ser* de un cuerpo ideal, como cuerpo máquina hiperpotente, sino un cuerpo con dignidad y posibilidades de tránsito y calidad de vida, no un cuerpo adaptado para las grandes ciudades en las que los semáforos retan a la rapidez de las y los transeúntes, sino un contexto adaptado para la diversidad de habitación de las corporalidades diversas, “[...] pero qué pasaría si pudiéramos ver con la misma claridad el «cuerpo» emocional de cada uno. Para empezar, lo raro y excepcional serían las proporciones clásicas, y las monstruosidades irían mucho más lejos de lo que siquiera se imagina para el cuerpo físico” (Ortiz, 2008, 186).

Dentro de las diferentes aristas de la tecnología artificial en el cuerpo, prima una lógica de eficacia, recordemos que el robot es creado para trabajar, y la robotización del cuerpo es su devenir máquina para la producción en serie, no solo las personas operan las máquinas, sino que se tienen que supeditar a ellas: humanidad y máquina al servicio de un bien, pero no común, sino para la contribución a la gran maquinaria capitalista. Ser un mejor obrero no interviene necesariamente en la mejora de la calidad de vida, sino en la contribución al desarrollo y la vida del tecnocapitalismo, “[...] en las ciudades del *smog* y las tenebrosas fábricas el único hombre que cuenta, que de verdad existe, es el productor; y la máquina, la máquina de producir” (Alonso, 2017, 152).

Pero el obrero no es el único que produce ganancias, para que la maquinaria siga operando es preciso quien proporcione la base del capital, a la vanguardia un súper soldado necesita tecnología de punta para la destrucción, “[...] las fábricas de cañones, los aparatos de tortura y las cámaras de gas también son maquinaria” (Alonso, 2017, 155). La robotización del cuerpo soldado debe ser eficaz, la humanidad-máquina debe amoldarse a un mundo que no se va a adaptar a esta, lo que implica un cuerpo cronometrado, disciplinado para sus deberes en tiempo y forma; las vacaciones y el tiempo de ocio mismo también debe ser cronometrado, porque *Whatsapp* y otras aplicaciones de control, mediante los dispositivos móviles, ya no dejan lugar a dudas de que hay posibilidades de seguir laborando a distancia, son dispositivos de control que mantienen marcadas a las subjetividades, el móvil se convirtió en una suerte de apéndice del cuerpo humano, con el que nunca se deja de negociar, porque para ello un algoritmo recuerda que no debemos dejar de desear, *máquinas deseantes* dirigidas a deseos específicos que están en oferta, aunque no sean demandados.

Perfectamente comprendió Karl Marx que el reloj no sólo había sido el modelo arquetípico de todas las maquinarias que le sucedieron, sino también de la rigurosidad y la precisión de sus automatismos habían servido como modelo para la organización industrial y las nuevas formas de producción (Alonso, 2017, 175).

Pareciera que dichos aportes tecnológicos tienen detrás un instrumento de opresión y de control, para mantener la producción. Pareciera aparecer así una racionalidad judicial de control y medida que marca no solo cómo y con quién debemos relacionarnos, sino lo que podemos sentir en cada situación:

En la actualidad, medimos y valoramos todo *online*: el número de pasos que hemos dado, las horas que hemos dormido, la nota que le ponemos a un restaurante. Existen incluso

relojes que pueden medir y valorar las experiencias sexuales. Si no te fías de tu pareja siempre puedes recurrir a ellos para saber si ha disfrutado (Domínguez, 2021, 327).

La tecnología bélica, desde la armadura metálica que lograba un súper guerrero y la bayoneta como un elemento complejo del cuerpo en batalla, cumplen con la función de mantener en orden al poder en turno. Las armas de fuego, que en un inicio fueron consideradas como poco honorables, por la lógica de batalla de los samuráis, ampliaron la capacidad de exterminio, dejando como última opción la lucha cuerpo a cuerpo, un combatiente desarmado es una desventaja para un ejército y solo es útil como carne de cañón. A partir de la pérdida de extremidades, se implementaron las prótesis como consecuencia de un cuerpo biopolítico que funcionó como pieza de un mecanismo más grande.

5. CUERPOS PROSTÉTICOS

La prótesis no solo funciona a nivel técnico operativo, en su utilidad orgánica como muletas, anteojos, implantes y prótesis de extremidades, sino que también tiene una función cosmética. Se trata de una especie de *darwinismo técnico* en tanto adaptación del cuerpo humano para las labores productivas, pero también para cumplir cánones de gusto en la sociedad y quizá a una tendencia reproductiva. Los llamados implantes estéticos y todo tipo de intervenciones quirúrgicas no vitales dan cuenta de la modificación voluntaria para convertirse en el canon de belleza al que se aspira. No cabe duda de que, a la cabeza de la modificación, en cualquiera de sus sentidos, hay un imperialismo de sentido, que nunca desdibuja la productividad de la corporalidad. La imagen del éxito, incluso laboral, tiene que ver con el cumplimiento de una figura bella, desde el ideal caucásico como paradigma, “Internet se está convirtiendo en una herramienta donde la representación cobra más peso que el mundo mismo” (Domínguez, 2021, 327). Con dificultad la prótesis al amparo de la cosmética cumple con un deseo propio, que no se cimienta en un estilo aceptado por un gusto desarrollado por la industria del entretenimiento, entre la eficacia productiva y la modificación estilística, la resistencia del cuerpo ha puesto en riesgo a la vida humana, así como la salud planetaria, la apreciación sensible no acepta más diversidad, sino que busca estereotipos superficiales disciplinados, como una búsqueda prescrita del deseo artificial. La *anestésica* de la autopercepción lleva al rechazo del yo, para buscar una condición formada del cuerpo blanqueado, esbelto y voluptuoso. La diversidad cultural corporal y la belleza múltiple se quedan en el rezago de la *exterioridad*, dado que, en último término la modificación corporal estética se manifiesta como una puerta de entrada a lo mismo.

Pareciera que el imperativo contemporáneo para cumplir con la tarea productiva se reduce a la modificación para cumplir con los principios artificiales de belleza, sabiduría y verdad, pero en este caso llevados a fines fetichistas de poder, el poder de insertarse de mejor manera en el mercado laboral. La belleza, como se mencionó, cumple con un canon al que difícilmente quien se modifique no aspirará, la bondad estará marcada por la eficacia productiva - “[...] el ocio es la madre de todos los vicios” o “el trabajo dignifica”, dicen los presupuestos sociales dentro del sistema- y la verdad se busca para generar riqueza. Las películas *Gattaca: experimento genético* (1997) y *Sin límites* (2011) ponen en entredicho las consecuencias éticas de las cualidades

cognitivas -chips cerebrales-. En el primer caso solo quienes han sido modificados con todas las ventajas genéticas serán acreedores de un trabajo ideal, como el de astronauta o un deportista calificado; en el segundo caso, una píldora que produce un desarrollo intelectual inmediato sirve al protagonista para llegar a la cima del éxito, pero siempre un éxito egoísta.

El argumento, ante estas tres críticas, más allá de los supuestos desde las narrativas, son las consecuencias de las que somos testigos y testigas, a partir de nuestro contexto histórico, dichas capacidades han tenido poco o nulo reflejo en el desarrollo social de un contexto específico y mucha presencia en las ventajas individuales. En una entrevista, el ya mencionado cyborg Neil Harbisson menciona, como ventaja de la modificación corporal, por ejemplo, la súper capacidad visual de ver en la noche, de ser así -continúa- no necesitaríamos la luz nocturna y gastaríamos menos energía; de la misma manera, si pudiésemos regular nuestra temperatura corporal, no habría necesidad de usar calefacción; sin embargo, dichos argumentos, frente a las millones de personas que hay en el mundo, no dejarían de ser una inocente fantasía en el mejor de los casos, considerando, además, las implicaciones políticas y sociales que ello significaría.

El artista menciona otro argumento interesante en cuanto a las cualidades estéticas: menciona que si modificásemos nuestros infrasentidos, posiblemente captaríamos la naturaleza de manera más profunda y esto nos permitiría disfrutarla en su esplendor, el mundo como realmente es, pero, además de las posibles contradicciones filosóficas sobre la realidad y cómo accedemos a ella, sería preciso cuestionarnos si difícilmente captamos la naturaleza desde nuestros sentidos ordinarios y no hemos aprendido a sostenerla, respetarla y apreciarla, si necesitaríamos todavía más profundidad para lograrlo, lo cual indicaría que la humanidad tiene un serio problema respecto de su potencial sensible ante el entorno. En todo caso, podría pensarse cómo apropiarse mejor de nuestra sensibilidad, que ya nos permitiría un goce expandido de nuestro medio. Ante esta premisa tendríamos que aceptar que estamos mal equipados/as para habitar el mundo y que somos discapacitados sociales.

Agamben distingue entre *cuerpo glorioso* y *cuerpo económico*, el primero lleva sentido en sus funciones más allá de la producción:

Se llama «animado» al cuerpo orgánico porque el alma se sirve de sus partes como instrumentos. Entre éstos, algunos son necesarios para el ejercicio de la función (el corazón, el hígado, las manos), otros sirven más bien para la conservación de los primeros. De esta última especie son los cabellos y las uñas, que resurgirán en el cuerpo glorioso, porque a su modo contribuyen a la perfección de la naturaleza humana. El cuerpo perfectamente depilado de las modelos y las estrellas del cine porno es extraño a la gloria. (Agamben, 2011, 122).

La prótesis que busca un estilo atemporal rechaza la vejez como consecuencia vital y los rasgos humanos naturales, porque están fuera del modelo de la aparente perfección. Este rechazo deja detrás del espectro a todo lo otro que no pertenece a la aparente perfección, y perpetúa un estilo de constante modificación. El reconocimiento, continúa Agamben, es la lucha por colocarse una máscara, solo mediante ella es perceptible; las modas, las redes sociales y las cirugías plásticas permiten la identidad reconocible.

Esta persona modificada ya está mediada por un algoritmo que reconoce las máscaras y las aspiraciones, pero no puede profundizar más allá; en esta pretensión genera una identidad, como lista de deseos en el desconocimiento sensible de sí. Resulta sorprendente que la inteligencia artificial reconozca esos deseos -que en todo caso se reducen a procesos matemáticos y probabilísticos-, pero no se advierte que en realidad está induciendo un deseo y aparente necesidad. Si invertimos esta lógica y consideramos la obsolescencia programada para la modificación corporal, estaríamos insertando a nuestros cuerpos modelos a que se correspondan con un momento específico; tal como las aplicaciones y los artefactos se actualizan, habría que tener presente que tenemos adaptado un modelo específico y probablemente en algún momento se tendría que modificar, lo que no solo generaría nuevas formas de exclusión basadas en la capacidad del modelo y la versión que se ocupa, sino que dejaría rastro de las limitaciones de la carne.

Una pregunta ontológica obvia sería: ¿hasta dónde llega lo humano en condiciones de modificación corporal? Si bien el proyecto transhumanista partiría de la condición cognitiva como generadora de tecnología para la automodificación, como proceso evolutivo consecuente con las cualidades racionales de la humanidad, habría que considerar que en el proceso evolutivo anterior, la especie se adaptaba al medio al grado de la modificación corporal sistemática, para caminar erguidos, tener manos más hábiles, una mandíbula más débil para dejar más espacio al cerebro, y la convivencia en comunidad; así, estaríamos considerando que llegamos a la epítome de nuestras capacidades, para continuar el camino por vía artificial, pero no solo eso, habría que considerar si se pone en juego una de aquellas cualidades logradas, como la convivencia en sociedad, sobre todo si partimos de condiciones asimétricas.

A esto último se podría responder con cierta perspectiva del llamado “darwinismo social”, que alude a la potencia de acumulación capitalista, sin embargo, si se piensa en el capitalista como el grado más alto en la escala social, la modificación como proceso evolutivo ya no cumple con la aptitud natural, sino con el privilegio preartificial, por lo que se avecinaría un orden mundial todavía más desigual que el que tenemos, porque no está basado más que en relaciones de poder y en una perspectiva siniestramente dirigida de un horizonte de acumulación.

Según Bostrom, las mejoras o modificaciones que plantea el Transhumanismo tienen que ver con la extensión de la vida saludable, la erradicación de las enfermedades, la eliminación del sufrimiento innecesario, y el aumento de las capacidades intelectuales, físicas y emocionales. Los objetivos generales transhumanistas pueden resumirse bien en tres metas expuestas por David Pearce, que son las de conseguir la súper inteligencia, la súper longevidad y el súper bienestar, para toda la humanidad. (Garcés-Jiménez, 2016, s/n).

6. CONCLUSIÓN

Si los postulados del transhumanismo son bienintencionados más allá de la retórica mercantil, un cuestionamiento relevante pondría en la mira la concepción de totalidad de este, en un mundo no solo desigual, sino con servicios de salud pública bastante deficientes, sobre todo en varios de los países más desarrollados, quienes, por lo general, son los que van a la cabeza de

este tipo de investigaciones. Dicho esto, no restaría recordar la reciente pandemia de Sars-Cov-2, que azotó al planeta entero y que dejó en entredicho las posibilidades de la salud pública, no solo en cuanto a la actuación para asistir a las y los afectados directos, sino en cuanto al *cuidado de sí* como un modelo de fortalecimiento corporal, mostrando que muchos cuerpos no estaban preparados para los embates de dicho fenómeno virulento, por lo que podría pensarse en las posibilidades de las mejoras de dicha salud pública como parte de la información y la formación de autocuidado, y de la transmisión cultural de dichas técnicas.

En justicia con las tecnologías y las ventajas de una prótesis más insertada a nivel inmunológico, podríamos aludir a las vacunas como modificaciones corporales orgánicas que actúan en función de la defensa de la vida. A pesar de ello y de su popularidad, no hemos de olvidar que hoy en día ni siquiera el cien por ciento de la población mundial ha sido vacunada contra el COVID. Es por lo anterior que, a pesar de parecer ociosa una disertación sobre un modelo poco probable de realizarse, en cuanto a las posibilidades y los avances tecnocientíficos, el transhumanismo, la ingeniería genética y las tecnologías de la información -inteligencia artificial-, no dejan de ser un fenómeno potente en nuestra cultura y que, de alguna manera, ya están impactando en el mundo no solo discursivamente. La sensación de encontrarnos lejos de aquellas prácticas no implica que estemos exentos y exentas de entrar en dichas dinámicas, incluso como meras víctimas, por lo que merece la pena cuestionarlas, teniendo en cuenta que no somos mera humanidad biológica, sino un todo como personas con raigambre cultural.

Es indispensable considerar las ventajas de primera mano en cuanto a la calidad de vida, para quienes ocupan una posibilidad protésica, siempre en aras de una perspectiva transmoderna que sitúe al transhumanismo como un postulado meramente humanista y no como un aparato neoliberal más, que condicione a las subjetividades a un condicionamiento sensible, ético y cognitivo.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2011). *Desnudez*. Barcelona: Anagrama.
- Alonso Burgos, Jesús. (2017). *Teoría e historia del hombre artificial*. Madrid: Akal.
- CNN Chile. (2020). *Neil Harbisson: "No tenemos que cambiar el mundo, tenemos que cambiar nosotros"*. [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=GtToh2-BJvY>
- Domínguez, Iñaki. (2021). *Homo relativus. Del iluminismo a Matrix*. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Garcés Castellote, Elena-Jiménez Rodríguez, M.^a Lourdes. (2016). Transhumanismo: cómo el mejoramiento humano cambiará el cuidado: un análisis desde la teoría general del déficit de autocuidado. *Ene*, 10(3) Recuperado el 24 de noviembre de 2023, de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1988-348X2016000300005&lng=es&tlng=es.
- Ortiz, Mauricio. (2011). *Del cuerpo*. México: Tusquets.

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Algunas figuras de la filosofía en el Caribe y Centroamérica

Carlos Rojas Osorio¹
Universidad de Puerto Rico

Nos hallamos hoy en la inauguración del Séptimo Congreso Centroamericano de Filosofía. Mi saludo afectuoso a todos los profesores y profesoras que participan de un modo u otro en esta actividad en la confianza de todos podamos beneficiarnos de las conferencias, ponencias y demás participaciones. Mi expresión de gratitud a quienes se han ocupado de la organización de este Congreso, con el Dr. Álvaro Carvajal Villaplana a la cabeza, y a las autoridades administrativas de la Universidad de Costa Rica que nos acoge en esta ocasión. Gracias también por la invitación a compartir estas palabras de inauguración.

El tema que he seleccionado para este Congreso Centroamericano de Filosofía es muy amplio: “La filosofía en la América Central y el Caribe”, razón por la cual exige un gran esfuerzo sinóptico y propongo tener en cuenta principalmente una figura representativa de cada país. El guatemalteco Olmedo España en su importante antología *Pensamiento filosófico en la América Central* hace un breve recuento de las figuras más importantes de la filosofía en nuestros países. Menciona como libro pionero el del hondureño Rafael Heliodoro del Valle: *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, (1975). “No sólo es pionero sino fundamental para la comprensión de la historia de Centroamérica” (España, 1999, XII). Abordó el tema central de la Unión Centroamericana, no descuida el tema del indio, carente aún de participación en la vida democrática de nuestros países. Comenta Olmedo España: Lo que más le preocupa a Heliodoro del Valle es la tendencia a la dispersión debida al individualismo, lo cual obstaculiza el estudio metódico de las ideas en la región.

A continuación, Olmedo España menciona al filósofo español transterrado en Costa Rica, Constantino Láscaris, quien escribió: *Las ideas en Centroamérica (1838-1970)* publicado en 1982, y una segunda parte publicada en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*

1. Carlos Rojas Osorio es profesor emérito de la Universidad de Puerto Rico. Se desempeñó como catedrático de Filosofía y Humanidades en el Recinto de Humacao. Su línea de investigación es la filosofía latinoamericana y caribeña. Es autor de: *Hostos, apreciación filosófica*, *Pensamiento filosófico Puertorriqueño*, *Latinoamérica: cien años de filosofía*, *La filosofía moderna en el Caribe hispano*, *Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad*, *Foucault: año tras año*, *Cursos y libros*, *El pensamiento vivo de Betances*. Correo electrónico: cr9683309@gmail.com.

(volumen XXVII, Núm. 65, 1989). Su libro fue un importante punto de partida para otros estudios acerca de la historia intelectual de los países centroamericanos. Láscaris resalta la figura central del hondureño José Cecilio del Valle. También incluye grandes creadores literarios como Rubén Darío y Miguel Ángel Asturias. Elogia al costarricense Roberto Brenes Mesén, cerebro poderoso y escritor de calidad. Concluye afirmando que el mayor obstáculo a la filosofía en nuestros países es la política basada en la fuerza y en ausencia de democracia auténtica.

Olmedo España se pregunta por el sentido de la filosofía en la América Central. Considera, con el filósofo cubano Pablo Guadarrama González, que lo primero es el ser humano en cuanto “[...] que no debe renunciar a la búsqueda de la identidad. La identidad es histórica y concreta, afirma Guadarrama” (España, 1999, XIX). Este humanismo lo veremos expresado también en el hondureño Roberto Murillo. Olmedo España considera importante reconocer la diversidad cultural de los países centroamericanos, lo cual no puede ser obstáculo para la voluntad de identidad. Nuestro autor afirma que “[...] debemos asumir la filosofía como comprensión de la cultura” (1999, XXIII).

Olmedo España hace un brevísimo recuento de las figuras más importantes de la filosofía en Centroamérica. Sin que ahora pueda seguir en detalle su recuento histórico, me permito citarlo en cuanto a su referencia al filósofo y político Juan José Arévalo, quien contribuyó “a darle prestigio a la filosofía en Guatemala”, (1999, XXIV). Juan José Arévalo (1904-1990), fue presidente de la República de 1944 a 1951, por el Partido Acción Revolucionaria. Pensador y escritor. Tenía una filosofía política inspirada en lo que denominó un “socialismo espiritual”. “El socialismo, antes que una doctrina política, es una forma espiritual que se define como la simpatía del hombre por el hombre. En contraposición a aquella forma de vida espiritual que enfoca la obsesión del hombre por sus menguados intereses personales”. (Arévalo, en Sante, 1962, 31).

Del Caribe y América Central, pero solo del siglo XIX, es mi libro: *Filosofía moderna en el Caribe hispano* (1997); resalta lo que denominé los pares de Eugenio María de Hostos en el Caribe. Más reciente (2010) es la obra compilada por Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta: *Pensamiento filosófico latinoamericano, caribeño y latinos*, (2009). La filósofa argentina, Adriana Arpini ha dedicado estudios a algunos pensadores caribeños: *Eugenio María de Hostos, Categorías sociales y fundamentación filosófica*. Luego escribió: *Razón práctica y discurso social latinoamericano*. El pensamiento fuerte de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte, de 2000; *Diversidad e integración en Nuestra América* (2011) y el más reciente, *Tramas e itinerarios* (2020). Pablo Guadarrama González en sus tres volúmenes de *Pensamiento filosófico latinoamericano* (2012) considera filósofos de todos nuestros países. Ha dedicado especial atención también a la Filosofía humanista y marxista latinoamericana.

El Dr. Roberto Murillo Iraheta, de Honduras, se pregunta qué puede significar hacer filosofía en la circunstancia centroamericana. Pasa revista a la presencia de la filosofía en las instituciones educativas, y especialmente en la Universidad. Considera que “[...] la relación de la filosofía con las instituciones ha sido desigual en Centroamérica y ha ido desde una discreta aceptación y acogida en el aparato estatal hasta la indiferencia, el rechazo o la persecución abierta por parte del estado” (1999, 254). Murillo resalta el hecho de la dedicación de nuestros filósofos a la tradición occidental de la filosofía, pero “[...] o que falta es hacer el viaje de regreso y verter tanta riqueza en las formas específicas de esta cultura centroamericana, que quiere hacer

mucho desde su insatisfacción profunda” (254). Entonces la pregunta es “[...] por dónde empezar “cuando se habla de filosofía desde nuestra circunstancia”. Son varias las generaciones que han gastado su tiempo en plantearse problemas filosóficos, pero desafortunadamente su tarea no ha sido reemprendida por las nuevas generaciones. Y vivimos en un continuo recomenzar. Sin embargo, vivimos en sociedades donde la filosofía puede contribuir mucho a “[...] satisfacer las necesidades culturales” que no pueden ser satisfechas por otros campos del saber. La historia de las ideas se ha planteado en varias ocasiones, y Roberto Murillo propone que sea la historia de las ideas “[...] el territorio de convergencia inmediata de los esfuerzos que por la filosofía hacemos en los distintos países” (1999, 256). Cita como ejemplo un volumen que recoge ensayos filosóficos de pensadores costarricenses bajo el título *La voluntad de pensar*. (siendo su compilador Carlos Molina Jiménez). Y sin duda podemos agregar la *Antología* ya mencionada del *Pensamiento filosófico Centroamericano*. La proyección hacia el futuro que plantea Roberto Murillo le da el bello nombre de “El humanismo que vendrá”. En efecto, explica nuestro autor: “Humanistas fueron los que en nuestra cultura se convirtieron en pensadores por la fuerza de su decisión de ir a fondo en los problemas con los que tuvieron a la mano: humanistas todos porque, añejos o actuales, coinciden en que lo que debe ser mejorado en primer lugar es el hombre centroamericano” (257). Y nos recuerda figuras de primer orden como José Cecilio del Valle, José Martí, Alfonso Reyes, Roberto Brenes Mesén, etcétera. Así, pues, la pregunta que hiciera Roberto Murillo hace ya varias décadas puede ser renovada hoy: “¿Qué significa hacer filosofía en Centroamérica y el Caribe hoy?”.

El Dr. Rafael Ángel Herra, de Costa Rica, escribe *Lo monstruoso y lo bello*. Se ubica lo monstruoso en una modernidad barroca. Lo monstruoso se relaciona con el arte porque suscita la belleza; una belleza imprevista, sorpresiva, irracional, asimétrica y disolvente del yo. Lo monstruoso da la impresión de algo catastrófico, pero también puede ser redentora. Hay una monstruosidad antigua, ligada a los dioses. Los bestiarios fueron moneda corriente en todas las épocas y lugares. El monstruo actual adquiere nueva vida como atormentado signo de nuestro tiempo. Aunque el monstruo es un ser de excepción, reina en el mundo de las fantasías. Las pantallas cinematográficas, los dibujos animados, los textos de ficción literaria, la televisión y ciertos espacios fabulosos de la política están pobladas de bestias. En el pasado el monstruo se muestra como un gran poder que debe ser vencido. Herra considera que desde mucho tiempo atrás lo monstruoso se relaciona con la angustia. En los monstruos los seres humanos se aperciben de algunas amenazas que nos acosan. Pero lo monstruoso se caracteriza por la ambigüedad. Heráclito de Éfeso había escrito que “el bien y el mal van juntos”, Herra considera que el ser humano necesita del mal para afirmarse en lo bueno. Si invocamos el mal, pensamos que el mal también existe. El buen cordero tiene su contrapunto en el lobo feroz. Pareciera que el monstruo representa el mal absoluto, o su máscara, porque el monstruo es siempre máscara. El monstruo tiene también su imperativo categórico: *actúa de tal manera que siempre y en cada caso el principio de tu acto pueda erigirse en ley universal de destrucción*. Hay una hegeliana astucia de la razón en los monstruos (Herra, 1987, 26): “El truco monstruoso de la razón salvaguarda la buena conciencia frente a la angustia de descubrirse a sí misma frente a los males” (1987, 26). El truco está en que el mal real es explicado mediante un efecto imaginario. En la violencia se responsabiliza a los monstruos y los seres humanos se creen inocentes.

La conciencia se tranquiliza sintiéndose del lado del bien y atribuyendo el mal a los monstruos. El monstruo es mi doble, aquella fuerza en mí mismo que rechazo. Pero el monstruo es mi doble bajo la condición de que sea algo ficcional².

El martiniqués Franz Fanon es uno de los pensadores más sobresalientes, no sólo durante su fecunda vida, sino que actualmente la teoría decolonial hace de él su gran precursor. En la cultura francesa en que se formó filosóficamente estaba presente el hegelianismo de Jean Hyppolite, el marxismo, el freudismo y el existencialismo. En Argelia descubre Fanon su imposibilidad de psiquiatra colonizado. En *¡Escucha blanco!* Está muy presente la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, la cual Fanon la hace valer para la relación entre el blanco y el negro. La dialéctica es en este caso la lucha por el reconocimiento. El amo, al reconocer al esclavo, lo incita a que también el esclavo reconozca al amo. El reconocimiento es mutuo. El reconocimiento implica, pues, una lucha, y el negro quiere hacerse reconocer por el blanco. El círculo cerrado anterior al reconocimiento tiene que ser roto y solo así puede restituir al otro en su realidad humana. La lucha por el reconocimiento implica riesgo, incluso el riesgo por la vida, pues sólo arriesgando la vida se puede alcanzar la libertad. Una tesis de Fanon en este libro es que el negro no lucha y, sin embargo, ha sido reconocido por el señor blanco. Por eso afirma que el negro reconocido por el blanco es sólo un doméstico a quien en las fiestas dominicales se le invita al baile. Ahora bien, sin lucha por el reconocimiento el negro no ha llegado a ser señor. “Cuando ya no hay esclavos tampoco hay señores” (1970, 269). Cuando se ha sido reconocido sin lucha no se sabe el precio de la libertad. Pero el negro sabe que hay diferencia entre él y su amo blanco. El blanco se hace una imagen del negro, y el negro introyecta esta imagen. El blanco hace que el negro se avergüence de su existencia. Fanon hace varias afirmaciones que significan la identidad y humanidad del negro.

De acuerdo con el escritor haitiano Pierre Charles se inicia en el Caribe un movimiento estético denominado la *negritud*, el cual expresa la reivindicación del negro antillano y de su identidad tantas veces negada. Escribe el haitiano René Depestre: “La formación social esclavista epidermizó, somatizó, racializó profundamente las relaciones de producción, añadiendo de esta forma, a las contradicciones y alienaciones innatas del capitalismo, un conflicto de clase de nueva índole, una especie de carácter adquirido dentro de las condiciones específicas de las colonias americanas: el pasional antagonismo racial” (Depestre, 2006, 342). En este artículo, “*Saludo y despedida a la negritud*”, Depestre hace un recorrido por el uso que se ha hecho del concepto de “negritud”, mostrando sus equívocos. Explica dónde y cuándo se instaura el concepto. “Dicho movimiento hubo de formarse en París, lugar donde realizaron sus estudios superiores Aimé Césaire, Etienne Lero, René Menil, el único haitiano del grupo era el doctor Sajous”. (Depestre, 2006, 365) El senegalés Leopoldo Senghor se unió al grupo un poco después. Aime Césaire es quien introduce el término. Cuenta que “negritud” es una paráfrasis para enmascarar el término “negro”. Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de paráfrasis para designar al negro. Se hablaba del “hombre de piel curtida” y otras estupideces por el estilo. Y entonces adoptamos la palabra *negre* como palabra desafío [...] Algunos entendían que la palabra *negre* resultaba demasiado ofensiva: por ello me tomé la libertad de hablar de “négritude. Había en nosotros una voluntad de desafío, una violenta afirmación en la palabra *negre* y en la palabra

2. Un ejemplo es la Metamorfosis de Kafka.

négritude”. (Césaire, en *Depestre*, 357). Poco tiempo después, Césaire habla de los peligros de hablar de negritud, hasta reconocer que se puede convertir en una ideología. Agrega que rechazó lo que se denominó “panegrismo”. Parece circunscribir el término a la literatura. Y Depestre cita estas palabras de Césaire: “Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como una ética personal, pero estoy en contra de una ideología llamada negritud” (358). Hebry Bangou agrega que en Césaire no puede separarse lo que denomina negritud de su compromiso político por la descolonización. En cambio, se refiere a Leopold Senghor para quien la negritud es una mística “[...] igualmente racista en la medida en que hace de los rasgos esenciales del negro por oposición al blanco” (358). No andaba, pues, descaminado Fanon, como vimos, cuando rechaza el esencialismo como ontología y prefería hablar de existencia, vida, libertad, generosidad, ser sí mismo como autoconstrucción. Concluye Depestre: “Es la hora de dar los buenos días a nuestra madre América y a la revolución que comienza aquí. La hora del buen café cubano y del adiós a la negritud” (362). Moreno Fraginalls reconoce “[...] el gran grito de dignidad de la negritud” (2006, 33), pero agrega que “[...] con el tiempo deviene, paradójicamente, en un dócil instrumento neocolonialista” (2006, 33). Se puede, pues, conservar el término “negritud” como “grito de indignación”, sin que caigamos en una ideología.

El panameño Ricaurte Soler (1932-1995) es el más representativo filósofo de su país. No solo se ha interesado en la producción filosófica panameña, sino también latinoamericana, como lo demuestra su estudio *El positivismo en Argentina*. Ha dedicado una intensa reflexión a la “nación panameña” pero también a lo que denomina “la nación latinoamericana”. Su filosofía es el materialismo histórico, cuyo enfoque le sirve para la interpretación de la historia latinoamericana. Pues no hay que estudiar solo las dominancias burguesas, sino también la nación que nace desde las bases populares. No puede definirse la nación en un sentido economicista como la construcción bajo el dominio de la burguesía. Aunque Panamá se suele considerar como una nación artificial impuesta por Theodor Roosevelt para controlar el canal, sin embargo, Soler considera que hay unas bases autóctonas que conducían necesariamente a la nación panameña. Para ello invoca la figura de Justo Arosemena quien, desde el parlamento colombiano de la época, destacó la autonomía panameña. Los panameños defendieron un sistema federativo para Colombia, pero éste duró muy poco, y fuera de la federación y con la caída en el centralismo de la Constitución de Caro y Núñez (1886), ya no le era posible mantenerse en la jurisdicción colombiana. La constante amenaza de los imperios, especialmente del estadounidense, nos obliga a las naciones latinoamericanas a una integración. Panamá ha sufrido constantemente este poder imperial, por lo cual siempre está amenazada su integridad nacional. Soler hace especial referencia a la lucha revolucionaria de los antillanos contra el imperialismo, especialmente en Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, José Martí y el dominicano Gregorio Luperón.

En la filosofía de El Salvador, es sobresaliente la figura de Ignacio Ellacuría, de origen vasco, que se insertó desde 1967 en la vida salvadoreña con una actitud de crítica y transformación. Algunos años después del asesinato de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, también Ellacuría fue asesinado (1989). La filosofía de Ellacuría tiene su punto de partida en la ontología de Xavier Zubiri, especialmente en su obra *La estructura dinámica de la realidad*. La realidad, afirma Ellacuría, es histórica, es un ser en devenir. Aunque hay una base natural en la realidad, es la realidad histórica la que llega a la máxima expresión ontológica. Ellacuría integra la filosofía de

la liberación en esta perspectiva de la realidad histórica. La realidad da de sí, y debemos liberar esas fuerzas ínsitas en la realidad histórica. En ese sentido, la realidad histórica es libertad, pero sobre todo liberación. La liberación es un proceso, pues la libertad es dinámica e histórica. La libertad y la liberación puede ser personal o social, mejor dicho, ambas. La libertad como liberación personal es autorrealización. La liberación social es transformación de estructuras de injusticia y de dominación sobre la libertad hacia una sociedad justa y democrática. Pero no se trata de la democracia individualista y formal del liberalismo. Tampoco se trata de un colectivismo que anularía la libertad. Libertad sin justicia no es libertad, y justicia sin libertad no es verdadera justicia. La sociedad debe transformarse a favor de los pobres y oprimidos. Ellacuría habla de una sociedad “de la pobreza” y del trabajo, no de una sociedad del capital.

Orlando Fals Borda, del Caribe colombiano, considera que la ciencia es un producto del intelecto humano, “[...] producto que responde a necesidades colectivas concretas” (2010, 180). El científico también está sujeto a motivaciones, intereses e interpretaciones del proceso social. El conocimiento científico no puede presentarse como un saber absoluto. El mundo occidental pretende monopolizar el conocimiento científico, y lo somete al sistema de dominación capitalista, lo cual conduce a privilegiar la investigación dominante y a reprimir o suprimir otro tipo de investigación. Una investigación alternativa la denomina Fals Borda “emergente” o “subversiva”. Que ese tipo de investigación sea nuevo, emergente, o subversivo no significa que sea anticientífico. Califica también este de “ciencia popular” “cuando pretendemos dinamizarlo políticamente” (1987, 181).

“Por ciencia popular, -folclor, saber o sabiduría popular se entiende el conocimiento empírico práctico, de sentido común, que ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de bases sociales, aquel que les ha permitido crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre” (Fals, 1987, 182). La ciencia está también sometida a intereses de clase. “Así, existe un aparato científico construido para defender los intereses de la burguesía, y este aparato es el que domina hoy a nivel local y general en las naciones llamadas occidentales” (182). Es indudable, pues, que hay una dimensión ideológica y hasta política en la ciencia. El triunfo de la ciencia occidental se impone con su pretendida objetividad y con frecuencia se convierte en un fetiche. Para Fals Borda, hoy ser un científico debería significar un compromiso con la Humanidad. Para ello es necesario impulsar una ciencia emergente y tener en cuenta las necesidades del pueblo. Fals Borda se pregunta si hay una sociología de la liberación. Y responde: “La vía propia de acción, ciencia y cultura, incluyendo la formación de una ciencia nueva, subversiva y rebelde, comprometida con la reconstrucción social necesaria, autónoma frente a aquella que hemos aprendido en otras latitudes y que es la que hasta ahora ha fijado las reglas del juego científico, determinando los temas y dándoles prioridades, acumulando selectivamente los conceptos y desarrollando técnicas especiales, también selectivas, para fines particulares” (Fals Borda, 1987, 1)³. En Colombia y Latinoamérica existe un colonialismo intelectual. Se hace preciso un cambio radical para llegar a una ciencia propia. Y para ello es necesaria la elaboración de métodos nuevos en las ciencias sociales. Es necesario estimular una visión introspectiva de la realidad colombiana y latinoamericana.

3. Fals Borda, Orlando. (1987). Ciencia propia y colonialismo intelectual. Bogotá: Nuestro Tiempo, 1.

La observación directa de la cambiante realidad latinoamericana requiere ideas creadoras para su adecuada explicación. Muchos conceptos desarrollados en Europa y Estados Unidos no siempre son útiles para el estudio de nuestra realidad. Hace falta declarar la independencia intelectual ante el colonialismo intelectual vigente. Esto no implica rechazar los aportes científicos de otras partes del mundo. Debemos discernir lo que nos es útil de lo que no lo es. Es necesaria una ciencia comprometida con la transformación social.

El método de investigación acción-participativa implica varios tipos de conocimiento: el vivencial o experiencial, el práctico, el proposicional y el de presentación. “El investigador como parte de la realidad investigada se convierte en actor comprometido que a su vez debe analizarse y ser analizado” (Ocampo, 2009, 31). Notemos que mucho antes que la teoría decolonial hablase o escribiese del colonialismo epistémico e intelectual, ya Orlando Fals Borda, desde la década del setenta, escribía de esta temática con amplitud y profundidad.

En Nicaragua sobresale también en la actualidad el filósofo Alejandro Serrano Caldera, (1938), rector de la Universidad Nacional; fue también presidente del Tribunal Supremo de Nicaragua y candidato a la presidencia de la nación. Reflexiona sobre el impacto que el pensamiento posmodernista ha tenido actualmente. Reconoce una paradoja, que consiste en que en América Latina hablamos de posmodernidad, aunque aún no hemos llegado a una plena modernidad, y en muchos casos somos premodernos. En especial, Serrano Caldera reflexiona sobre la tesis posmoderna del fin de la historia. Arremete de modo crítico contra esta tesis. Los posmodernos pretenden quedarse en un presente inmóvil. Para él, el ser humano se mueve en el presente, el pasado y el futuro. El futuro debe estar siempre muy presente porque deseamos cambiar todo lo que es injusto en nuestro presente. Pero para el posmoderno no hay futuro, porque no hay alternativas. La cultura de una sociedad es o debe ser una síntesis; síntesis de la diversidad en la unidad; síntesis de las particularidades de cada cultura y de valores universales de la Humanidad. En el caso de América Latina aún tenemos demasiadas contradicciones, y la síntesis se ha tardado en llegar. La identidad latinoamericana se está forjando, y la literatura, la música y el arte es prueba de ello. La síntesis cultural latinoamericana implica el mestizaje. Somos una síntesis biológica resultante del macho español conquistador y de la hembra indígena componente de pueblo vencido. “Nosotros, en la gran mayoría somos descendientes de ese acto originario de violencia” (Serrano, 1999, 335). Pero la destrucción de las culturas indígenas ha impedido la formación de una verdadera síntesis cultural. Ahora bien, la identidad no es solo una cuestión de nuestro pasado, sino un programa de futuro, un desafío para la supervivencia de nuestros pueblos. En general su filosofía se mueve en el ámbito hegeliano-marxista. De ahí su énfasis historicista. Considera que el problema central es la dialéctica entre enajenación y libertad. El capitalismo es enajenante, promueve el bienestar para una minoría. Pero Alejandro Serrano es consciente de la caída del socialismo real. Y por ello no promueve ni “el mercado total” ni el Estado total” (Beigel, 2011, 235). El mercado juega un papel legítimo, pero no podemos dejar todo en manos del mercado. El Estado juega un importante papel en dar Correo al desarrollo, que debe ser ante todo desarrollo social.

De Cuba es Pablo Guadarrama González quien, desde su tesis doctoral en la universidad de Leipzig, se ha dedicado por completo al estudio de la filosofía latinoamericana. Casi una veintena de libros componen su prolífica producción filosófica. Sobresale *Pensamiento filosófico*

latinoamericano, en tres volúmenes, y *Democracia y derechos humanos*, en dos volúmenes. Su enfoque de la filosofía latinoamericana lo hace desde el humanismo y la dialéctica materialista. Su humanismo tiene varias dimensiones. Es antropológico pues el ser humano es el centro del universo que conocemos. Es un humanismo ético, pues siguiendo a Kant considera que la persona humana es un fin en sí mismo y no solo un medio. Es un humanismo pedagógico, pues los ideales humanistas de libertad, fraternidad, justicia y derechos humanos deben inspirar todo esfuerzo educativo. Sobre todo, es un humanismo práctico pues debe proponerse la transformación de toda realidad en que el ser humano sea oprimido, esclavizado o humillado. Es un humanismo latinoamericano. Guadarrama rastrea toda nuestra historia latinoamericana y encuentra ese humanismo incluso en el pensamiento indígena, por ejemplo en el *Pop Vuh*: Ni habría gloria ni grandeza en nuestra creación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado (Guadarrama, 2015, 45). Pero es también un humanismo universalista, pues el humanismo y los derechos humanos no son patrimonio exclusivo de Europa o de Occidente. Finalmente, es un humanismo marxista pues para Marx el ser humano tiene el ímpetu de transformar el mundo para hacerlo más humano, más justo, más fraterno. Para Guadarrama los derechos no son naturales, sino que son conquistas del ser humano. Bien lo dijo José Martí: “Los grandes derechos no se compran con lágrimas, sino con sangre. Los derechos se conquistan con sacrificio” (1963-1965, *Obras*, I, 180).

Carmen Bohórquez de Venezuela ha escrito recientemente *La mujer indígena y la colonización en la erótica en América Latina*. La conquista no dejó intocado ninguno de los aspectos del ser humano, siendo la mujer indígena la más maltratada. Esta obra constituye una contribución a la descolonización de nuestra conciencia histórica, pues muchos de los mitos que se crearon en la historia occidental todavía se perpetúan. Aún tenemos que contar la verdadera historia de los indígenas y su papel durante la conquista. La mujer indígena sólo tenía una disyuntiva: o se entregaba como concubina o moría. De ahí que muchas de ellas optaban por el suicidio; o recurrían al aborto para que sus hijos no nacieran esclavizados. Para el catolicismo colonizador, la mujer era una fuente del mal, una eterna tentación como Eva en el paraíso. Los españoles llegan en su rol civilizador y convierten al otro en un bárbaro y un ignorante. Del mismo modo como en la actualidad las potencias occidentales dicen llevar la democracia y los valores civilizatorios. América se define y se explica en relación con Europa. La mujer es aceptada por el conquistador sólo cuando se somete. Lo femenino es definido a partir de la moral de la religión cristiana occidental. Así aparece en los cronistas. La mujer transmite el pecado. Dada esta inferioridad de la mujer, el hombre debe controlarla. Para los conquistadores españoles, la desnudez de la india era signo de prostitución. Colón piensa que está en el paraíso porque sólo en los paraísos estamos desnudos. La mujer indígena que no se someta es una prostituta. El tema de la mujer indígena no ha sido muy estudiado. Carmen Bohórquez hace una lectura diferente de la Malinche a la que hace Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Para Paz, la Malinche es una traidora; en cambio, para Bohórquez, es una víctima. Todavía hoy, advierte Bohórquez, hay quienes resucitan la leyenda dorada. El libro analiza las dificultades metodológicas en el estudio de la mujer indígena, puesto que los textos que conocemos son los de los cronistas de Indias. Analiza también la condición de la mujer en el mundo indígena y compara las cosmogonías semíticas y amerindias; en éstas hay un principio dual, masculino y femenino.

En Puerto Rico sobresale la figura del Dr. Francisco José Ramos, quien ha escrito todo un tratado de filosofía con el título de *Estética del pensamiento* en 3 volúmenes. La estética no es una rama de la filosofía, sino la filosofía misma. La estética es un arte de pensar con las palabras. De hecho, la filosofía es una especie de escritura teatral. “Por estética del pensamiento se entiende lo que atañe a la sensibilidad y a las cualidades afectivas de la experiencia inseparable del cuerpo, la sensualidad y el erotismo” (Ramos, 2019, II).

Se mueve en el ámbito nietzscheano. Ramos explora la idea de la filosofía como escritura en Platón, Heráclito, Parménides, Nietzsche, etcétera. De hecho, la filosofía nace en el punto de ruptura de la oralidad para acceder al lenguaje escrito. Ruptura que se da con Platón; aunque Platón denoste la escritura considerándola simulacro. En cambio, fue Nietzsche quien estuvo consciente del carácter de literatura -o sea de escritura- de la filosofía. Sus tesis filosóficas son con frecuencia experimentos con la escritura. La interpretación que Ramos hace de Nietzsche se mueve en el ámbito esteticista: una celebración de la apariencia en donde el arte, que es su expresión, nos libera de la severidad de la verdad; esa verdad terrible que es la de la tragedia, pero que sin el arte no podríamos soportar. Es también una contribución de Ramos el haber asimilado los contactos entre la filosofía de Nietzsche y el pensamiento budista. En los fragmentos de Heráclito halla Ramos una escritura fisiológica; En Parménides se trata de una escritura ontológica. Es una obra en gran estilo y sumo cuidado en el arte del decir que es inseparable del pensar.

El experimento filosófico-literario de Nietzsche es “[...] pensar la verdad como ficción y la ficción como verdad” (Ramos, 1998, 175). Lo Uno (*Ureine*), de que habla en el *Nacimiento de la tragedia*, es una verdad como “ser abismal” pues “[...] la verdad se *abisma* en su di/simulo: en el juego de las apariencias” (175). La verdad es mujer, afirma Nietzsche, porque la mujer juega a las apariencias. Su “mentira resulta ser verdad” (177). “Dar con la verdad es, pues, inventarla: artífice de ese pudor y hacedor de su exuberancia” (177). Ramos cita a Simónides cuando éste afirma: “La apariencia fuerza incluso a la verdad” (Ramos, 2012, 187). Ahora bien, para Ramos la apariencia no es mera carencia, sino que es evidencia, o la verdad del recto entendimiento de que habla el budismo. La poesía es un silencio clandestino, y esa es la única salida. La filosofía de Francisco José Ramos amerita que latinoamericanos y caribeños la tomemos en consideración, pues es una filosofía profunda, renovadora y comprometida.

La Dra. Lusitania Martínez Jiménez ha dedicado especial atención a la historia de la filosofía dominicana, y en su reciente libro incluye la contribución de las mujeres a dicha historia y en especial discute ampliamente el tema del feminismo, tanto de forma internacional como en su expresión dominicana. Considera que “[...] la ilustración es el momento en que se dan las condiciones de aparición del feminismo” (Martínez, 2022, 518). Se critica la naturalización determinista biológica de la dimorfia que aparece en Rousseau y se parte del principio de la igualdad. *Vindicación de los derechos de la mujer* (1791) considera que la libertad es la madre de la virtud y la mujer debe poder respirar ese poderoso aire de la libertad. Contra el determinismo biológico se pronunció, ya en el siglo XX, Simone de Beauvoir. Los sexos no nacen, “se hacen”. La mujer no nace, “se hace”. “Representa la desnaturalización ontológica de la definición esencialista de la mujer como biología” (2022, 519). Lusitania Martínez afirma que el feminismo está relacionado con las diferentes corrientes filosóficas dominantes en el mundo y en cada nación. En la

República Dominicana se discutió el tema de la mujer y su discriminación desde la escolástica, la ilustración, el romanticismo, el positivismo, el socialismo. Según ella, tanto Salomé Ureña como Eugenio María de Hostos dependieron del romanticismo y del positivismo en su pre-feminismo. Aclara la autora que ella no deja de reconocer los méritos de cada pensador o pensadora, pero lo que sí hace es relativizarlos. Salomé Ureña tuvo influencia en Hostos y su preocupación por la mujer. “Al fin y al cabo apostaba por una mejoría de la situación femenina” (2022, 527). Se elogia a John Stuart Mill y su esposa Harriet Taylor en la implantación del feminismo. Él admitió que casi todas sus obras las escribió en colaboración con su esposa. Y fueron grandes defensores del voto femenino.

Hay diversidad de feminismos en el Caribe y Latinoamérica. Lo que se define por feminismo dominicano no es autóctono. Doris Stevens (1888-1963) es “[...] quizás la sufragista estadounidense que más influyó en las dominicanas”. El feminismo llega a su etapa propiamente tal en la República Dominicana con Abigail Mejía, de la cual Lusitania hace grandes elogios. Otras feministas son Carmen Lara Fernández y Carmen Peynado. Lusitania Martínez diferencia tres periodos o etapas en el desarrollo del feminismo. La primera etapa es la de Salomé Ureña y Hostos, la cual es todavía un enfoque prefeminista. La segunda etapa se da en el periodo trujillista. Lusitania escribe: “Concluimos afirmando que es más utópico y aceptable el prefeminismo de Hostos y Salomé Ureña que el feminismo del trujillismo” (Martínez, 2022, 548). Y la tercera etapa es la de Abigail Mejía. En 1942 se logra el voto femenino en la República Dominicana. En conclusión, Lusitania se decide por el feminismo de la igualdad más que por el feminismo de la diferencia. “Las feministas de la igualdad no perseguimos la asimilación a lo masculino, consideramos que somos ética y ontológicamente iguales, no identitariamente” (549). En cambio, los feminismos de la diferencia terminan por negar lo genéricamente humano según la idea “de que es preferible la diferencia sexual a lo identitario masculino” (549).

No quisiera concluir sin rendir homenaje a dos teólogos y filósofos de la liberación que este año han fallecido. Franz Joseph Hinkelammert, de origen alemán, quien vivió y desarrolló su extraordinaria obra aquí en Costa Rica. Y Enrique Dussel, argentino, con una producción filosófica asombrosa, el cual deja un fecundísimo legado al pensamiento latinoamericano. Lo escuché precisamente aquí en Costa Rica en un seminario del Departamento Ecuménico de Investigaciones que precisamente dirigía Hinkelammert.

Termino deseando mucho éxito a este Congreso Centroamericano de Filosofía y que nos ayude a ampliar la comunicación entre nosotros caribeños, centroamericanos y latinoamericanos.

Referencias

- Beigel, Fernanda. (2011). “Alejandro Serrano Caldera”, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- Bohórquez, Carmen. (2022). *La mujer indígena y la colonización erótica en América Latina*. Caracas: Monte Ávila.

- Beordegui, Carlos. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Fanon, Franz. (1970). *¡Escucha blanco!*. Barcelona: Nova Terra.
- _____. (1969). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Depestre, René. (2006). “Saludos y despida de la negritud”, en Moreno Fragnals. *África en América Latina*. México: UNESCO/Siglo XXI.
- Devés, Eduardo, Lobato, Alfredo (editores). (2005). *Nicaragua. Ideas siglo XX*. Managua: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua.
- Fals Borda, Orlando. (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Nuestro Tiempo.
- _____. (2008). *La subversión en Colombia*. El cambio social en la historia. Bogotá: Clacso.
- _____. (2019). *Antología*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Guadarrama, Pablo. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano*. Bogotá: Planeta.
- _____. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*, Santa Clara, Ediciones Capiro.
- _____. (2016). *Democracia y derechos humanos. Visión humanista desde América Latina*. Bogotá: Penguin Random House.
- _____. (2019). *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Herra, Rafael Ángel. (1987). *Lo monstruoso y lo bello*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (compiladora). (2021). *Semillas en el tiempo, El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: Universidad de Cuyo.
- Martí, José. (1963-1965), *Obras completas*, La Habana, Editora Nacional.
- Martínez Jiménez, Lusitania. (2022). *Historia de las ideas filosóficas y de género en la República Dominicana*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- Murillo, Roberto. (1999). “El humanismo que vendrá”, en Olmedo España, *Pensamiento filosófico contemporáneo de la América Central. Ensayos*. Tegucigalpa, Universidad de San Carlos de Guatemala/Universidad Tromso, Noruega.
- Ocampo, (1989), “Orlando Fals Borda”, *Reha*.
- Ramos, Francisco José. (1998). *Estética del pensamiento*. El drama de la escritura filosófica. Madrid: Fundamentos (Hay una segunda edición de 2019).
- _____. (2003). *La danza en el laberinto*. Madrid: Fundamentos.
- _____. (2008). *La invención de sí mismo*. Madrid: Fundamentos.
- _____. (2012). *La significación del lenguaje poético*. Madrid: Ediciones Antígona.
- Rojas Osorio, Carlos. (1997). *Filosofía moderna en el Caribe hispano*. México: Porrúa.
- Santana, Adalberto. (2011). *Filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y el Caribe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sante Arocha, Angela. (1962). *Juan José Arévalo: pensador contemporáneo*, México, Costa Amic Editor.

Filosofía latinoamericana y alteridad: Una crítica filosófica al presente

Amelia Leonor Gallastegui¹
“Filósofas del Sur” INFOD N°22 Olavarría-Argentina

1. INTRODUCCIÓN

Nuestra historia latinoamericana es una historia cercenada por la dominación intelectual y corporal de larga data; sin embargo, hoy, tercera década del nuevo milenio hay señales claras de una apertura significativa del campo epistemológico hacia la inclusión de la alteridad viviente y sintiente, producto de encuentros y debates que se dan en las diversas disciplinas y que nosotras apuntamos desde la filosofía en particular. Esta amplitud epistémica de enfoques nos permite ir en busca de un acercamiento al mapa de las significaciones simbólicas que componen mi mundo y el mundo de los otros/as, para tratar de aportar al pensamiento una visión del presente desde la periferia económica, política y epistémica, en pos de lograr concretar las críticas referidas e introduciendo nuevas lecturas, interpretaciones y traducciones sobre los ejes filosofía y alteridad.

La reflexión sobre tales problemáticas deja ver que en la realidad concreta que habitamos, la experiencia de existir, en muchos casos, entra en confrontación con la interpretación que la mirada epocal realiza sobre el ser, la alteridad, el otro/otra, porque la misma persiste en minimizar el valor del diálogo crítico para propiciar un intercambio fecundo, y actúa “[...] sometiendo la ambigüedad viviente al paradigma” (Hernández, 2014, 187). Esta acción la realiza incluyendo la particularidad de cada ser, de cada pueblo al marco global de las interpretaciones reduccionistas y economicistas del presente. En este sentido, y “[...] contrariamente a cuanto sostienen todas las éticas de la comunicación, precisamente cuando no comunica nada a nadie revela algo a todos. Que su voz no se transmite de un sujeto a otro, sino que introduce la alteridad en el mismo sujeto”

1. Magister en Humanidades y Ciencias Sociales, UNQ, Lic. En Filosofía, UNMdP, Profesora de Filosofía, Psicología y Pedagogía, IESA 136. Es miembro del grupo Mujer, Género y Feminismo Desde La Filosofía de la Liberación-México, Del grupo GAP, UNMdP, Creadora y coordinadora del grupo de investigación “Filósofas del Sur” con sede en el INFOD N°22-Olavarría, Buenos Aires, Argentina. Participa en diversos congresos nacionales e internacionales y ha publicado 12 libros y diversos artículos todos ellos desde una visión particular de la Filosofía y la Política de la Liberación. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1442-1570>. Correo electrónico: filosofasdelsur@gmail.com.

(Téllez, 2001, 99). Esta ficción de reconocimiento, de cuya percepción hablamos, exige pensar hoy en el otro ser, fáctico, material y sin ficciones, en una experiencia de existir vulnerada en el marco real de sus derechos.

En este contexto, ensayar unos párrafos para ponerlos en diálogos con otras comprensiones de lo que en filosofía se nombra como *alteridad*, exige reflexionar acerca del contexto que enmarcan las palabras y con ello tensar la radicalización de las definiciones apuntando a la diversidad de manifestaciones con las que el otro ser, la alteridad, aparece a nuestro horizonte reflexivo. A este respecto, cabe señalar que las reflexiones críticas que apuntamos responden a la perspectiva puntual de las mujeres, escenario en el que urge re-descubrirnos como alteridad dentro de este universo cada vez menos plural, de llevar las mismas al campo fértil del pensamiento poniendo en imágenes todas las formas de existir que han sido diezmadas siempre por la epistemología en el marco de la cultura hegemónica. Nuestras ideas hoy entablan batallas conceptuales y prácticas desde una ética de la alteridad que nos interpela e interpela lo real, demandando actuar frente a cualquier intento de reducir la alteridad a la pura teorización.

En el desarrollo de las experiencias se juegan las interpretaciones, punto de anclaje de toda reflexión sobre el nosotros/as que incita a llevar las experiencias al texto. En filosofía, la palabra expuesta exige a las/los actoras/res reconocer la magnitud de los esfuerzos que demanda tanto el análisis de las fuentes consultadas como de las rearticulaciones de los discursos existentes para conformar otras visiones del ser y del mundo más abiertas, sensibles e integradoras. En este marco, la alteridad fruto de la filosofía y ética de la liberación ofrecen un rico mapa de contribuciones epistémicas situadas con las que hacer posible un renovado escenario de debates y discusiones acerca de la misma, constituida en centro-núcleo de nuestro derrotero.

Según el hilo de estas reflexiones, la alteridad que enunciara Enrique Dussel inspirado en Lévinas, inscribe dicha figura en el pueblo pobre, el oprimido, la mujer maltratada, las víctimas del capital en el último tercio del siglo XX. Concepto clave que hoy exige ser rediseñado a la luz de los nuevos escenarios, de las imágenes disruptivas que emergen, se hacen visibles como productos de los conflictivos contextos en los que las poblaciones vulnerables-vulneradas exponen un mapa de significantes más amplio y diverso que el de aquella categoría que le diera origen hace más de medio siglo. Se trata, en nuestro caso, de hacer experiencias con palabras entablando diálogos entre alteridad e intimidad, generando así espacios de comunicación interhumana en los que la filosofía se involucra con la sospecha, con lo incierto, con el enigma que desafía la racionalidad y el individualismo imperante en estos días, en pos de lograr otras comprensiones.

2. DESARROLLO

El punto de partida de este breve texto situado en la América Latina en el presente constela lo dado de por sí como verdad, de una historia narrada e impuesta por el extranjero, buscando anclar las ideas al propio territorio, es decir, a su hábitat. En este sentido, hoy recién iniciada la tercera década de un nuevo milenio, se está produciendo, a partir de las interpelaciones, una apertura significativa del campo epistemológico situado al reconocimiento de las alteridades. Estas comprenden a todo ser, aunque en el marco concreto de esta filosofía el concepto tematiza específicamente a las poblaciones excluidas de acceso a los recursos, preguntándonos por la

existencia desde otro lugar del discurso, desde el lenguaje propio del territorio, uno donde las exclusiones se hacen experiencia viva, modos de existir de la alteridad que interpelan el dato fruto de las abstracciones. Este aspecto filosófico crítico que hemos llamado apertura epistémica no es algo dado de por sí, sino fruto de contiendas semánticas y simbólicas en el marco puntual de los debates de este tiempo. Son escenarios conformados con la firme intención de superar la formalidad del lenguaje disciplinar, y en su lugar exponer la desnudez de los rostros, de los cuerpos en la asimetría real e intelectual que deparan los contextos proponiendo otros modos de expresión.

En este marco, entendemos que las alteridades no están diseñadas de antemano, sino que reconocemos que las mismas son productos, imágenes, figuras encarnadas en cuerpos excluidos tanto del acceso a los recursos como del reconocimiento formal y material de sus derechos. Ello nos permite avanzar en el acercamiento real al mapa de las significaciones simbólicas que componen nuestro mundo y el mundo de los otros/as, para aportar al pensamiento una visión del presente desde la periferia económica, política y epistémica que conforma América Latina. Las percepciones de un tiempo que demanda resolver las asimetrías que refieren nuestras críticas introduciendo nuevas lecturas y paisajes con los que dar lugar a pensar en otras comunidades más atentas a los tiempos presentes. Es decir, profundizar en un posicionamiento intelectual que conciba la filosofía como aventura o acontecimiento, distinta de aquella entendida como poder cuyo producto se concretiza en el avasallamiento discursivo proveniente de las academias, que perviven en las grandes urbes perpetuando las asimetrías y las exclusiones.

El enfoque humanista entrama lo racional-sensible como parte fundamental de la existencia que mueve esta breve escritura, en ella buscamos poner en palabras la precariedad del ser, de su experiencia de existir en un espacio-tiempo hostil al reconocimiento y a la hospitalidad para con los otros/otras, que nos lleva a configurar las alteridades de este tiempo que venimos enunciando. En la real dimensión de la existencia, en el universo en el que estamos insertos/as, se evidencia la necesidad de reciprocidad interhumana de modo tal que las palabras entren en contacto con el mundo de la vida y a su vez logren “[...] hacer que la vida toque de algún modo las palabras, que se haga palabras” (Sklyar, 2016, 13). Esta referencia cuasi poética muestra la proyección de nuestro pensamiento acerca de la alteridad como ser de palabra, y con palabras que no siempre se corresponden con las demandas epistemológicas de la filosofía. Pretendemos que las palabras se deslicen buscando su propio cauce, cobren estilísticas inestables, fluyentes propias del devenir humano puesta en el plano perceptivo-reflexivo de habitar la existencia. Esta dimensión crítica del pensamiento persigue superar la disociación entre la razón, el lenguaje y mundo que aún perviven en el territorio haciendo de la existencia una experiencia de ser como un extraño.

Estamos haciendo referencia a figuras de alteridad que entran en diálogo con las diversas fisonomías de otredad que tematiza la filosofía de la liberación, marco conceptual de referencia por el cual integramos el cuerpo-sentido entrelazando cultura y pensamiento, territorialmente situado con la complejidad multicultural de nuestra América. Intersticios de la razón, espacios de fuga hoy permeados por otras voces, otras lenguas, otras subjetividades, a partir de las cuales es posible bosquejar ámbitos relacionales abiertos a las diferencias. En estos, la intersubjetividad, el trabajo colectivo, aporta una mirada innovadora con respecto a los modos de

interactuar insertos en la fugacidad del instante, se arriesga a la percepción positiva del devenir constituyéndolo en promesa por la cual se han de rediseñar los mapas de reflexividad, dejando atrás las formas de pensamiento un tanto distante del ser, de la realidad que le antecidieran. En este marco incluimos otros modos porque “[...] la fuerza poética es muchas veces la huella alternativa rehusada y de esta herida en el lenguaje. A veces a través de ella, en su abertura, la experiencia misma se muestra en silencio” (Ranciére, 1996, 123). Esta pretensión de autonomía del pensamiento que iniciamos, el borramiento de los límites es fruto del trabajo hermenéutico situado y con carácter profundo que traduce las expresiones, llevando al texto acciones que disienten con respecto al criterio puntal de lo que se entiende por comunidad y el carácter que la misma reviste hoy, demanda su revisión a la luz de los acontecimientos más recientes. De ello puede inferirse que son textos en los que se dirime la responsabilidad socio-comunitaria en la gestión de los poderes y recursos de forma transversal como un paso decisivo para propiciar modos alternativos de respuesta a las demandas que presentan las alteridades del presente, y que difieren en gran medida de las que plantearon comunidades anteriores.

El enfoque situacional de estas palabras se hace eje de las reflexiones críticas situadas, ensayando un discurso que nace y se afianza un tanto al margen de los lineamientos referenciales del lenguaje disciplinar de la filosofía impuesta en el continente, porque no busca concretarse en enunciados o proposiciones formales, sino que trata de las alteridades emergentes como fenómenos perceptivos de alto impacto al involucrar el cuerpo-sentido con las palabras andantes. La poética del espacio diseña otras fisonomías de la alteridad que pueden analogarse con la dramaticidad de lo teatral-corporal puesto en acto, aunque sin seguir espacios de representación determinados. Estamos mencionando los modos de expresar lo real por otras vías, unas que parten de imágenes entrelazadas con las palabras interpelando la conciencia y exigiendo integrar el alma y la poesía para evitar la asepsia de la formalidad. Estas notas un tanto discordantes, han de dar lugar al afianzamiento de la deconstrucción-construcción discursiva ya iniciada, respondiendo al criterio ético-político de reciprocidad que concreta cada acción-interacción, apertura hacia una significación de alteridad puesta en otro horizonte del lenguaje aún a riesgo de generar más conflictos que aceptaciones.

La continuidad reflexiva exige señalar que debiera debatirse de manera más amplia si a la razón de la filosofía le hace falta asumir la existencia humana a modo de un boceto de obra por hacerse, es decir, siempre inconclusa, y entender que la misma rehúye de las determinaciones que la realidad social busca imponerle. Según esto, la experiencia misma de la vida se torna disruptiva frente a lo que se ha dado en llamar existencia como un procedimiento de análisis filosófico, pues esta descuida el acto intelectual de comprender que la noción de alteridad no se deja encerrar por ninguna categoría. En este sentido, la propuesta de una epistemología de la alteridad no intenta entrar en una contradicción performativa con lo dicho, sino de señalar que nuestro enfoque de alteridad proviene de una interpretación sensible de lo que le subyace, de la lectura intertextual del mundo de la vida en combinación con la lucidez del discurrir del pensamiento en estas reflexiones. Una reflexión abierta que integra la imaginación, la sensibilidad, la corporalidad e incluso la noción de alma como un desafío hacia adentro y hacia afuera de lo que hemos aprehendido.

En el marco de la temporalidad que referimos, la alteridad constituida en un tema-problema de indagación y reflexión situada, la llevamos al texto tratando de interpretar para traducir sus huellas como inscripciones que trascienden las formas usuales de expresión. Es una visión espacio-temporal, en la que la alteridad se torna tan concreta, diversa y a la vez tan compleja como inaprensible, figura forjada en el instante de aparición que hiere la sensibilidad y se nos desaparece cuando intentamos pintar su imagen con palabras que nos hablan de cosas del mundo, y no de un proceso de subjetivación contextualizado y crítico en el que afinar las experiencias. Es un proceso trunco que hoy percibimos horadado por el fuerte influjo de las apropiaciones sistemáticas de los discursos que sitúan la subjetividad en otro plano, sea el de la perspectiva antropológica, de la psicología y otras ciencias que objetivan lo humano. De ello puede inferirse que esta búsqueda intenta proponer otras formas de relación entre el ser y su prójimo, refiriéndose a la otredad como núcleo íntimo del estar siendo, aun cuando tales experiencias se vean impactadas por el carácter escéptico con el que se registra a sí misma y a lo otro, la humanidad vulnerable-vulnerada hoy.

Este es un tiempo en el que los vínculos son siempre en demasía complejos, ello está dado por la inaccesibilidad material que produjo y produce la abstracción, por un lado, y por el otro, en las dificultades que aparecen al intentar llevar la interpretación de lo real a la traducción y al texto sin reducir este ser, la alteridad, al marco referencial de las ideas. Es decir, operar desde la lógica del sistema haciendo del ser humano hoy una figura etérea del discurso o una variable más dentro de las fuentes de datos como negatividad operante de las singularidades. Lo que referimos en párrafos anteriores acerca de propiciar una mirada humanista acerca de las alteridades, exige estar atentas al hecho concreto de que cada ser produce y reproduce modos relacionales alternativos abiertos a la reciprocidad si sabemos leer lo intertextual de las experiencias de mundo en el instante que aparecen en la interpelación. En este sentido, cabe reflexionar acerca de las alteridades y de las comunidades por venir como una exigencia intelectual y humana que propugna por escenarios de mayor igualdad y menor violencia. Entendemos que en este marco la proximidad es solo asequible cuando uno y el otro ser no piden más que el reconocimiento mutuo de su total desnudez, de su vulnerabilidad, cuando las palabras cobran vida de por sí poniendo distancia entre existir y las proposiciones. Ello nos lleva a comprender la influencia indiscutible del alma en el pensamiento, del cruce con la metáfora, al percibir que estas tienen más fuerza que las proposiciones dada la agudeza intelectual de quienes las incluimos en el discurso buscando generar espacios disruptivos en la realidad temporal-espacial que nos ocupa.

Estamos haciendo referencia a la intención-acción intelectual de no encorsetar con las palabras la diversidad interhumana que comprende, por un lado, a las alteridades, y de buscar, por otro lado, develar o des-ocultar aquello que la margina sin exponerla a la más cruda realidad, abriendo un espacio de hospitalidad interhumana. Este hecho nos posibilita abrir el campo discursivo incluyendo otras ópticas, unas que consideramos hoy no exageradas cuando nos atrevemos a afirmar que las almas humanas y el lenguaje que las animan nos ayudan a pensar en lo que subyace y trasciende, sin que pueda ello ser referido en términos corrientes. Para nuestra América Latina las voces y las palabras se han configurado como un mapa de expresiones alienantes de lo humano en sí, de la idiosincrasia de sus seres, de las matrices culturales de sus

pueblos. En esta instancia, se torna imprescindible mencionar que no es el concepto *alteridad* el que nos demanda actuar conforme la coherencia discursiva, sino que, y por sobre toda otra cuestión, es la búsqueda de respuestas a la interpelación real-material-fáctica que las alteridades exponen cada día en cada acto.

A partir de lo expuesto, la continuidad de estas reflexiones críticas busca generar una serie de interlocuciones entre filósofos y filosofías de la periferia, exigiendo pensar-nos desde los márgenes de la matriz epistémica impuesta al continente y que, si bien esta está siendo fuertemente criticada y en algunos casos superada, no podemos afirmar que ello sea el común en el mapa conceptual de las ideas que permea el mapa intelectual del continente. De allí que la inclusión un tanto desafiante de otros modos de decir que argumentamos es fruto de la búsqueda constante de concretar una base filosófica revisada y situada un tanto más allá de la razón antropocéntrica moderna o escéptica postmoderna, camino iniciado por el filósofo de la liberación del cual partimos como figura señera en su forma crítica de pensar la realidad. Ello nos exige hoy configurar imaginativamente otras fisonomías de alteridad para comprender la gravedad de los acontecimientos que se suceden y actuar en consecuencia.

En este sentido, volver sobre lo dicho poniendo el acento en la necesidad de actualizar conceptos y criterios, colocar sobre el tapete el carácter de las nuevas comunidades y pensando críticamente en ellas, que tematizan este proceso investigativo, implica integrar a lo escrito otra hermenéutica de las alteridades y de las traducciones antes de integrar las mismas al marco relacional de las ideas puestas en el presente. En este sentido, partimos de considerar la necesidad de contemplar aspectos centrales con respecto de la alteridad que pueden pasarnos desapercibidos: “[...] de ahí la importancia que tiene hacerse cargo de esta relación desde las perspectivas de alteridad, porque aquí están en juego asuntos como la heterogeneidad, la singularidad y la diferencia” (Téllez 2001, 107). Esta realidad nos interpela cada día desde múltiples lugares y la traemos a colación con la intención de abrir los diálogos a otros modos de expresión y habitabilidad del lenguaje desde el mapa de los/las excluidos/excluidas.

La cita precedente expone una mirada reciente acerca del complejo mapa humano que comportan las alteridades, entendiéndonos a nosotras mismas como alteridad en el mundo de hoy, y nos exige considerar que las mismas han perdido la fisonomía inicial configurando otras expresiones críticas con respecto a lo que comprendemos como comunidad hoy. En muchos casos, estas conforman grupos cerrados y a la defensiva, dado los altos márgenes de violencia existentes en ambos lados del espectro, constituyéndose en guetos que reaccionan frente a la experiencia de ser, existir y subsistir en el mundo real, al conformar grupos sectarios con rasgos de creciente xenofobia, aporofobia y prácticas discriminatorias de suma violencia ante filiaciones sexuales identitarias que difieren con su marco normativo heterosexual. Es decir, la epistemología a que apuntamos difiere radicalmente del lenguaje que excluye las diferencias cuyas razones pueden, en muchos casos, resultar engañosas, dado que lo humano compone un mundo de alteridades. “La situación cara a cara no presupone además la existencia de verdades universales en las que la subjetividad puede absorberse” (Lévinas 2002, 262). Este aporte sustancial de ideas que consideramos pone en imágenes la desnudez propia de la exposición del ser, la alteridad sin enmascaramientos como parte del mundo humano y de sus acontecimientos.

En síntesis, resumir estos escritos exige, en función de su coherencia, aludir con un criterio amplio a la configuración y reconfiguración del campo epistemológico con respecto de la figura de alteridad en el presente, imágenes que aluden con mayor fuerza a la exclusión-marginación y violencia que experimentan las mismas en el escenario social de este tiempo. Estas prácticas traen al marco de las reflexiones que apuntamos la necesidad de evaluar las configuraciones binarias que perviven no solo en los discursos sino también en las prácticas cotidianas. Cabe señalar en esta instancia que estamos haciendo referencia a la violencia real y simbólica que experimentan aquellos seres que no responden al imaginario social de la época, una época que fluctúa entre las luchas reivindicatorias y la negación de las singularidades.

3. CONCLUSIÓN

En consecuencia, esta compleja y hasta conflictiva comprensión de la alteridad entra en juego al momento en que aparece la resistencia a aceptar al otro ser en su singularidad, el cambio de enfoque o perspectiva no se ha de dar en tanto el ser en sí no se reconozca a sí mismo como alteridad. Una conciencia de sí, que lo lleve a actuar desechando la resistencia sincrética ante lo diferente, pues de este modo ha de quedar encriptado en el rechazo, resistencia sin propugnar por la integración y el reconocimiento. En este sentido, cabe aclarar que estamos tematizando la alteridad como producto del desplazamiento global del mercado y de su fuerte influencia en el campo social y epistémico de la periferia, marco donde las alteridades no tienen rostro porque conforman variables, datos de medición estructurales del que dan cuenta las estadísticas sin relacionar en ella el cuerpo concreto, fáctico, desde una perspectiva ética y política que instruya acerca de estas consideraciones en referencia al principio material de la vida. Puesto que “[...] de lo que se trata sería de convocar toda alteridad posible, de permitir todas las comunicaciones, pero, eso sí [...] resignificando los silencios desgarradores y regularizando y rentabilizando los desplazamientos” (Sklyar-Larrosa 2001, 16). Todo ello para pensar y actuar responsable-solidariamente.

En este contexto, retomar estas nociones de alteridad referida al contexto de América Latina, en pos de abordar críticamente las epistemologías existentes, tiene por nuestra parte la intención de esclarecer el hecho intelectual mismo de que hoy es casi imposible lograr un pensamiento, una ética-política como filosofía primera si no opera deconstructivamente con la matriz teórica impuesta para fundamentar sus alocuciones con sentido crítico y actual dentro de la amplia figura de alteridad que el sistema genera capitalista-liberal-escéptico profundiza y amplía. De allí que se torne realmente necesario recuperar algunas ideas de procesos investigativos atinentes a nuestro tema incluyendo reflexiones en lo que respecta a la alteridad sexual, racial, pero también intelectual, jurídica, epistémica, como poblaciones humanas que permanecen en una total desigualdad, en un profundo desamparo. Desde la perspectiva latinoamericana actual que ponemos en diálogo con otras voces, es posible pensar que las críticas referentes si bien son importantes, aparecen acotadas en los escritos, programas y debates intelectuales de este tiempo. El trabajo en ciernes no apela a la destrucción, sino a la deconstrucción-reconstrucción de lo aprendido para generar un enfoque quizá en los bordes del sistema, dado que, como ya señalamos, no es posible definir con un criterio específico aquello que entendemos por alteridad,

pues la misma palabra suele tornarse engañosa según la perspectiva teórica que la aborde. Así, las semejanzas posibilitan un marco de interacción. “Pese a las pautas pluralistas y no violentas que se utilizan en la comprensión y aún en el reconocimiento de las nuevas culturas que emergen desde diferentes campos sociales, mestizos, étnicos y hasta de género, tanto en la dimensión de lo individual y cotidiano como en el nivel comunitario” (Escobar, 2014, 14).

La reflexión acerca de la polisémica figura de alteridad en esta instancia está asociada tanto a la dificultad que presenta el universo simbólico o núcleo cultural que la involucra, con la experiencia de existir en este trance, como con los criterios de aceptación o resistencia de los marcos teóricos que persisten y que hacen a veces infranqueable el fondo real de su significación más allá de lo que la realidad nos muestra. Es decir, los distintos enfoques epistémicos definen sujeto y objeto sin considerar en un nivel más amplio la noción dusseliana de “proximidad” como aspecto fundamental de la existencia humana del ser en relación con su cultura y la diversidad humana que lo habita. En ello la premura del tiempo, su devenir inapresable en las palabras da lugar a quienes nos abocamos a reflexionar críticamente sobre la realidad que configura el concepto de alteridad, señalando que lo hacemos desde marcos epistémicos referentes, aunque abiertos a la complejidad de las interpretaciones, de la imposibilidad de traducción de aquellos aspectos sensibles inasibles del alma humana expuesta a las inclemencias éticas-políticas del presente en nuestra América Latina.

Referencias

- Dussel, Enrique. (2011). *Filosofía de la Liberación*. Siglo XXI.
- Escobar, Arturo. (2015). *La Belleza De Los Otros*. CABA: Edhasa.
- Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Lévinas, Emmanuel. (2002). *El humanismo del otro hombre*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sklyar, Carlos. Larrosa, Jorge. (2001). *Babilonio somos*. Madrid: Laertes.
- Téllez, Magaldy (2001). *La paradójica comunidad por-venir*. Madrid: Laertes.
- Ranciére, Jacques. (1996). *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Whithead, Alfred. (2022). *Modos De Pensamiento*. Buenos Aires: Cactus.

Jorge Mañach, dos visiones sobre Cuba con poco más de una década de separación: 1932 y 1943

Maximiliano Francisco Trujillo Lemes¹
Universidad de La Habana

1. INTRODUCCIÓN

Jorge Mañach Lobato (Sagua La Grande, Santa Clara 1898 - Santurce- Puerto Rico 1961) fue uno de los intelectuales y políticos más significativos de la República Burguesa Neocolonial en Cuba, aunque tremendamente polémico y no pocas veces contradictorio. Tiene en su haber verdaderas joyas del periodismo nacional, y fue un ensayista de los más destacados en Hispanoamérica en esa época. Filósofo, sociólogo e historiador tuvo el mérito de haber elaborado el primer programa de historia de la filosofía de la Universidad de La Habana en el siglo XX, tras obtener plaza en la escuela de filosofía y letras de esa Alta Casa de Estudios.

Polemizó con las más grandes figuras del mundo de la cultura y la política de su época: desde el joven José Lezama Lima en la época en que aquel dirigía uno de sus primeros proyectos oriales: Espuela de Plata², hasta Rubén Martínez Villena, quien además abdicó de su prometidora

-
1. Magister en Humanidades y Ciencias Sociales, UNQ, Lic. En Filosofía, UNMdP, Profesora de Filosofía, Psicología y Pedagogía, IESA 136. Es miembro del grupo Mujer, Género y Feminismo Desde La Filosofía de la Liberación-México, Del grupo GAP, UNMdP, Creadora y coordinadora del grupo de investigación "Filósofas del Sur" con sede en el INSFOD N°22-Olavarría, Buenos Aires, Argentina. Participa en diversos congresos nacionales e internacionales y ha publicado 12 libros y diversos artículos todos ellos desde una visión particular de la Filosofía y la Política de la Liberación. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1442-1570>. Correo electrónico: filosofasdelsur@gmail.com.
 2. Espuela de plata Cuaderno de arte y poesía en Cuba, estuvo dirigida por José Lezama Lima, Guy Pérez Cisneros y Mariano Rodríguez, y con un comité de colaboración en el que aconsejaron Jorge Arche, José Ardévol, Gastón Baquero, Eugenio Florit, Alfredo Lozano, Amelia Peláez, René Portocarrero, Justo Rodríguez Santos, Cintio Vitier, Virgilio Piñera y Ángel Gaztelu. Se contaban entre sus colaboradores el músico José Ardévol, los escritores Cintio Vitier y Gastón Baquero y los artistas plásticos Jorge Arche, Alfredo Lozano, René Portocarrero y Amelia Peláez. Sus siete números aparecieron entre septiembre de 1939 y agosto de 1941. Constituyó el empeño de un grupo de jóvenes intelectuales, pertenecientes a la segunda promoción de la vanguardia en Cuba y su propósito era indagar en lo más auténtico del ser nacional. Aunque Espuela de plata tuvo corta vida, demostró la existencia de una generación nueva en el arte y la literatura cubanas y fue una especie de preparación para un empeño mucho mayor: la edición de la revista Orígenes y con ella la consolidación de un grupo que resultaría clave para la cultura nacional.

carrera de poeta tras un encontronazo intelectual con este hombre. En fin, Mañach fue partícipe o protagonista de los más significativos sucesos de la nación entre la década de los veinte y los dos primeros años del triunfo revolucionario de 1959.

Su *Martí Apóstol* es quizás aún la más significativa biografía del héroe nacional, y por tanto insuperada, según el criterio de no pocos especialistas, y por *Indagación del choteo* de 1928, sigue siendo un ensayo sociológico, antropológico y filosófico imprescindible para entender la esencia y el carácter del cubano. ¡Su hacer en la Universidad del Aire es de un valor tremendo, aunque la historia de la cultura y la pedagogía cubana no la hayan puesto aún en su debido sitio!

En este ensayo, que someteremos a su consideración, se enjuiciarán, desde la filosofía, dos interesantes textos de Mañach escritos el primero en 1932 y el segundo mostrado en forma de discurso, o retórica, en 1943 y publicado en 1944, y fue además su presentación de ingreso a la Academia de la Historia de Cuba. Ambos tienen el mérito de pensar a la Isla, como era habitual en él; tanto el *Esquema histórico del pensamiento cubano como La nación y la formación histórica*, diseccionan parte de nuestro devenir como identidad cultural, como pueblo, y por ello considero que siguen siendo títulos valiosos hasta hoy, aunque no siempre comparta algunas de sus perspectivas. Espero puedan resultar de interés las consideraciones que pondré a sus juicios.

2. LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO CUBANO

El primer texto de Mañach, que ocupa esta reflexión, indaga sobre el nacimiento y devenir del pensamiento cubano, explicando las causas de su tardía aparición, sobre todo si se les compara con los llamados pueblos de largas tradiciones culturales. El joven intelectual cubano, entonces de solo 33 años, decodifica con maestría y madurez intelectual, lo que él define como causales de la postergada entrada de Cuba a la producción espiritual científico cognitiva, resumiéndolas en las siguientes problemáticas, a las que le he adicionado argumentos para afirmarlas:

- (a) La “reciente” entrada de la isla a la historia mundial, hecho que solo se produce tras la conquista y colonización española entre 1510 y 1520 aproximadamente, y que además significó su propia incorporación a relaciones de vasallaje y subordinación vinculadas con normas económicas, políticas, morales e intelectuales, típicas de la baja Edad Media, pero metamorfoseadas en la rudeza de la vida cotidiana, en un territorio prácticamente despoblado durante sus dos primeros siglos de historia y con rudimentario desarrollo de sus fuerzas productivas y correspondientes relaciones de producción.
- (b) El establecimiento de un modelo de coloniaje diseñado para “la gloria de Dios y el mayor provecho del Rey” (Mañach, 1999, 33) que significó dominio espiritual de la Iglesia Católica en todas las estructuras sociales que se fueron edificando en la isla y centralidad política absoluta, subordinada a la monarquía en Madrid; ello acompañado del método escolástico como único admisible para ordenar la precaria educación institucional que se fue erigiendo en las villas, muy alejados de los aires del Renacimiento ya presentes en Europa.

- (c) Fractura en la práctica del modelo anteriormente declarado, por incomunicación de los representantes del poder español aquí con el Consejo de Indias³ establecido en Sevilla y por tanto con la voluntad de la monarquía. A partir del propio siglo XVI los españoles radicados en Cuba, y el resto de sus habitantes, empezaron a vivir como si no hubiera Dios o Rey, ¡anarquía que se extendió por mucho tiempo! Por ejemplo, en 1570 el Obispo de Cuba, Juan del Castillo (1568-79), pidió permiso al Papa para dejar el obispado y encerrarse en una celda en España en algún establecimiento de una de las órdenes religiosas existentes entonces, porque según él la gente en Cuba era: “[...] la más incorregible y libre y mal sujeta a los mandamientos de la iglesia que hay en todas las Indias y así hay muchos pecados públicos y muchos vecinos casados dos o tres veces estando sus mujeres vivas [...]” (Maza, 2019, 36) Estas actitudes no excluían a los miembros del clero y algunos obispos.
- (d) Poco interés de los colonizadores por Cuba durante casi 100 años, vinculado esto con el rápido agotamiento de sus recursos mineros y su progresivo abandono, actitud que fue cambiando hacia 1564, cuando España reguló lo que se conoció como sistema de Flotas de las Indias, y que tuvo a La Habana en su centro, dinamizando la vida en la Villa hasta convertirla en una de las ciudades más importantes y desalmadas del llamado Nuevo Mundo.

Según Mañach, estos factores y otros que están implícitos en estos, inmovilizaron las actitudes en la Isla para el conocimiento, el adcentamiento de las costumbres y el interés por decodificar conceptualmente el mundo propio y el exterior, hasta por lo menos fines del siglo XVIII, ¡300 años después de la conquista!, en que se producen un grupo de transformaciones estructurales vinculado con causales internas y externas que son bien sabidas. Solo entonces nace el pensamiento en Cuba y según Mañach nace “[...] como una reacción frente a este absolutismo de triple faz” (Mañach, 1999, 132).

A seguidas precisa que, vinculado con el llamado Despotismo Ilustrado que Carlos III implementó en España, por el influjo, sobre todo del iluminismo francés, primero en las provincias vascongadas, este se fue extendiendo poco a poco al resto de la Península, generando en la metrópoli una movilidad en las ideas nunca vistas. Esta movilidad espiritual era lógico que impactara en Cuba, y ocurrió por el accionar del gobernador Luís de Las Casas, el primer gobernador civil asignado a esta isla; y claro, por las necesidades de carácter intelectual que iba demandando la transición de la economía de servicios elementales vinculado con la flota, por una de plantaciones generadas por la conversión de Cuba en el centro de la producción

3. Organismo regulador de todas las actividades políticas, administrativas y jurídicas del Nuevo Mundo creada durante el reinado de Carlos I. Institución de carácter consultivo. Ratificado como organismo independiente en 1524. Sus competencias comprendían la intervención en todos los negocios de las Indias, el nombramiento de sus autoridades, la administración de la hacienda, la organización de las colonias, la legislación, las visitas y las residencias. En el orden judicial, era la máxima instancia en los asuntos civiles, aunque más tarde se le encomendó también la jurisdicción criminal.

azucarera, cafetera y tabacalera de América, tras el colapso de Haití, luego de su Revolución, y por el influjo además de otros sucesos en el contexto de la época, que no amerita valorar aquí.

Es importante acotar que la emergente economía plantacionista tuvo la paradoja de haber estimulado la inhumana trata negrera, así como haber estandarizado el latifundio tendencialmente en manos criollas, y generar todas las deformaciones posteriores de la economía cubana, pero también impulsó progresivamente a la industrialización vinculada con el azúcar, adentrando la isla a la incorporación en las progresivas revoluciones industriales y técnicas de la época, insertándola en la economía capitalista internacional, y provocando una revolución cultural y cognitiva, como ya se adelantó.

En el texto que se analiza, Mañach divide esa revolución ilustrada en Cuba en varios períodos, iniciándola con la generación de los noventa del siglo XVIII, que encabezó a su decir Francisco de Arango y Parreño, cuyo pensamiento juzga de utilitarista y asegura: “Es la suya una intención de radio estrictamente económico, sin alcance social” (Mañach, 1999, 133). Ello puede ser discutible y cuestionado, si se realiza un estudio profundo de las posturas de Arango, por ejemplo, en torno a la esclavitud, aunque esa actitud respondiera no a una postura altruista, sino clasista, en relación con esa vergonzosa institución de nuestra colonialidad.

Se adentra además en un análisis holístico del pensamiento de otro fundador de la época: el Padre José Agustín Caballero, quien aborda las influencias que lo convierten en un pensador transicional en la historia de las ideas en Cuba entre la escolástica y la modernidad, coincidiendo con otro importante estudioso del pensamiento en Cuba, Roberto Agramonte, en relación con el hecho de que Caballero fue el iniciador de la filosofía cubana. De inmediato, pasa a valorar la segunda generación ilustrada en el país, y afirma que ellos fueron responsables de la evolución a un pensamiento político y social, deteniéndose en figuras tan significativas como Félix Varela y José A. Saco, ubicando sintéticamente la grandeza y aportes de ambos a la conformación de lo que es Cuba.

Asegura que a partir de la década del veinte de esa propia centuria hay otra nueva etapa en la historia de las ideas dentro del contexto intelectual de Cuba a la que define como polémica y experimentalista, señalando como figura central a José de la Luz y Caballero, sin obviar a intelectuales medulares como Domingo Del Monte. Refiere también a otros de menor calado, pero también significativos, con sus altas y bajas, entre los que se pueden mencionar a Ramón Zambrana, José Manuel Mestre, Enrique Piñeyro, que además se proclama hegeliano, al Conde de Pozos Dulces, que en la época propone desde París la separación de la industria del cultivo en la producción azucarera, y que, de acuerdo con su consideración, fue uno de los ideólogos del ulterior desarrollo de ese sector básico de la economía cubana.

Mañach establece seguidamente una nueva etapa en el desarrollo del pensamiento nacional, que según su decir se inicia en la década de los sesenta del siglo XIX con la irrupción del positivismo, que tanta incidencia tuvo en el destino intelectual y político de Cuba después, teniéndose en el centro de ese esquema de pensamiento aquí al camagüeyano Enrique José Varona; de hecho, desde entonces la filosofía en Cuba abandonó su esquema fundacional de carácter electivo, propuesto por José Agustín Caballero. No obstante, refiere las figuras no adscritas al positivismo spensariano, el de más fuerte raigambre en Cuba y América Latina, como Rafael Montoro, quizás nuestro más significativo acólito de Hegel.

Sus juicios sobre el positivismo pocas veces se discuten en nuestras academias de filosofía, y son sin duda muy meritorios. Al respecto señala lo siguiente:

El positivismo comunica al viejo liberalismo de corte aristocrático un sentido de democracia. Pero como no ofrece una solución táctica al problema cubano, queda absorbido, en política, por la doctrina idealista, de matiz conservador, que propugna la fórmula autonómica y que de hecho representa el esfuerzo cauteloso de la burguesía por desembarazarse de la explotación española sin comprometer su predominio social interior (Mañach, 1999, 143).

Dentro de ese contexto teórico particulariza la figura de José Martí, quien ha sido adscrito por varios investigadores a diversas escuelas filosóficas e ideopolíticas, casi nunca con acierto; creo que en este caso Mañach tampoco acierta del todo, por lo menos no en su enjuiciamiento en el orden filosófico y del que refiere lo siguiente:

El pensamiento político de Martí es el resultante de una intención americana (completar la emancipación del Continente y adelantarse a la amenaza imperialista del Norte) [...] Representa la síntesis del idealismo romántico y el realismo positivista: la afirmación de la dignidad sobre la utilidad del espíritu de pueblo sobre el espíritu de clase (Mañach, 1999, 143).

Termina su ensayo considerando las delimitaciones del ambiente intelectual, político y filosófico de las primeras dos décadas de la República, nacida el 20 de mayo de 1902. Acierta al asegurar que el peligro imperialista para Cuba, que avizoró Martí, no se pudo abortar con el surgimiento del nuevo Estado-nación cubano, y los acusa de haber intervenido “[...] en la emancipación de Cuba (y con ello) adquirieron el derecho a mediatizar sus destinos. Obtuvieron el botín de la guerra y la Enmienda Platt” (Mañach, 1999, 144).

Juzga que ese ambiente provocó que en las primeras dos décadas republicanas se formara aquí un “[...] pensamiento político desilusionado y revisionista” (Mañach, 1999, 144), con un pueblo enajenado de la riqueza nacional y la ascensión entre no pocos intelectuales de posturas nietzscheanas de carácter individualista, para concluir que “[...] el materialismo histórico provee de doctrina y programa a la convicción de que la conducta pública está determinada por condiciones económicas” (144). Esta sentencia suya tiene un carácter ambivalente: de una parte, crítica del marxismo, por su presunto economicismo y, de la otra, legitima esas propias tesis, como necesarias de tener en cuenta para pensar la realidad criolla. Eran tesis que tan solo se comenzaban a sistematizar en la isla por sus amigos o conocidos de filiación comunista como Marinello o Carlos Rafael Rodríguez; por cierto, con mucha adscripción a las visiones de la Internacional Comunista impuestas por Stalin.

No hay que dudar del conocimiento de Mañach sobre el pensamiento de Mella o Villena, ambos sus contemporáneos, y el segundo su oponente también en una célebre polémica en la década anterior, pero en el texto que se juzga, no los tiene directamente en cuenta.

Cierra este ensayo de 1932, cuando aún no ha cerrado el ciclo histórico de la Revolución del 30, en la que fue un partícipe activo y muy controvertido, aseverando lo siguiente:

Por curioso ritmo histórico, el pensamiento cubano se encuentra ahora, como al comienzo de su evolución, oscilando entre un relativo y un absoluto nuevo. Entre un socialismo posibilista, que ajusta el grado y tempo de la innovación a la peculiaridad cubana, y un comunismo dominado por la teoría y afanoso de universalidad (Mañach, 1999, 145).

El otro texto que se enjuicia en estas líneas no es exactamente un ensayo clásico de esos muchos escritos por este gran intelectual. Tal como ya había adelantado previamente, es una pieza de oratoria académica de significativa importancia, y además muy extenso; me detendré en su estructura epistémica y en algunas problemáticas contenidas en el.

En sus primeros párrafos ya emite una sentencia que reafirma lo que había explicitado en 1928 en su Indagación del choteo, asegurando que los pueblos nuevos son dados a la improvisación y a la frivolidad, para, de inmediato, aclarar que ocuparía el puesto de Enrique José Varona en la Academia de Historia, precisando que la grandeza del camagüeyano hace imposible sustituirlo.

Dedica toda la primera parte del discurso a homenajear al filósofo que engarzó en Cuba el siglo XIX con el XX en el ámbito de ese saber, destacando que Varona no hubiese sido posible sin los que le precedieron, y a continuación los cita tributándoles un breve homenaje, desde Arango, pasando por Heredia, Varela, Luz, Saco, Bachiller y Morales, Felipe Poe y claro, Martí, ¡siempre Martí en él!

Luego define el tema de su disertación para ingresar a la Academia, acusando que se trataría de un ensayo de contemplación abstracta de nuestra historia, lo que me permite aseverar que mueve el análisis desde la lógica y la metodología de la llamada filosofía de la historia, que había nacido con Hegel a principios del siglo XIX, definiendo además el concepto de historia del que parte, y se lo apropia a Antonio Labriola⁴, quien definía a esta ciencia como historia de la sociedad. Por tanto, el raciovitalista Jorge Mañach vuelve a asumir al marxismo como estructura conceptual en parte del ordenamiento de sus ideas en este discurso.

A posteriori, con una maestría epistémica y metodológica apreciable, Mañach continua su pieza oratoria, que es a su vez, quiero insistir, un ensayo de filosofía de la historia, estructurando y definiendo los conceptos y categorías desde donde explica a la historia como saber científico, como comprensión del devenir de la sociedad en general, para cerrar con una valoración del caso cubano.

¿Cuáles son las definiciones que propone el análisis de este filósofo, sociólogo e historiador que fuera Jorge Mañach y Lobato para decodificar y codificar la historia? Entre ellas están:

4. Antonio Labriola (Cassino, 1843, 1904, Roma.). Primer marxista italiano, publicista, filósofo. Después de haber roto con el democratismo burgués y con el idealismo hegeliano, se situó en la vía del marxismo. Labriola subrayaba que, con la aparición del materialismo histórico, el comunismo había dejado de ser una “suposición problemática” y se presentaba como inevitable “resultado final y salida de lucha de clases”. Consideraba que la aparición del “Manifiesto del Partido Comunista” constituía una revolución en la ciencia social. Su pensamiento influyó a muchos teóricos políticos italianos de principios del siglo XX, entre los cuales destacan Benedetto Croce, fundador del Partido Liberal Italiano y Antonio Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano.

- Historia como formación.
- Solidaridad e integridad.
- Condiciones y medios.
- Los agentes históricos.
- Las minorías históricas.
- La conciencia colectiva.
- Ser o no ser nación.
- Formación de la conciencia colectiva.
- Las imágenes de la acción histórica.
- Investigación de la imagen.
- Las palabras como cifras históricas.
- Nuestras denotaciones históricas.
- El proceso cubano.
- Perspectivas.

Cada uno de estos acápites, que son además estructuras categoriales y juicios de valor para entender los procesos históricos que acaecen en la sociedad humana, tiene un fin en sí mismo: explicitarlo en la comprensión de lo cubano, su conformación y devenir. Es un ensayo que metodológicamente transita de lo universal al caso particular de Cuba, como instrumento que vendría a demostrar que sí, somos un pueblo joven, quizás entrópico, pero a diferencia de lo que afirmaban Hegel y sus seguidores, somos un pueblo con historia.

Por tanto, se apropia de una estructura metódica hegeliana para negarla en su intencionalidad epistemológica, y denostar desde la aproximación a nuestro devenir que las culturas y los pueblos de la llamada periferia, que Hegel consideraba subordinados a las “naciones históricas”, son también estructuras sociales con historias propias, ¡y con ello salva no pocos entuertos!

Insiste en confrontar a los que consideraban que Cuba era un pueblo sin nación, y asegura que tuvo que desafiar en el terreno intelectual ese tipo de aseveraciones incluso frente a teóricos latinoamericanos para asegurar:

[...] he vivido esa angustia. El trabajo histórico mayor de que este discurso es solo parte inicial, representa un esfuerzo por aclararme a mí mismo qué cosa significa y qué valor tiene ser nación, cómo se llega a constituir ese estado, y en qué medida nuestra patria- que es sin duda, y desde hace mucho tiempo, toda una patria- ha logrado ya recorrer ese camino. Mañach, Jorge: La nación y la formación histórica, en (Mañach, 1999, 94-95).

Para explicar el tipo de nación que hemos conseguido conformar, sus déficits y las metas que los cubanos debemos trazarnos para completarla, Mañach insiste que el hecho nacional es en gran medida resultado de la voluntad organizadora y la cohesión que en ciertas circunstancias un pueblo logre tener. Por tanto, cuando la cohesión en los objetivos comunes de organización del cuerpo legal y simbólico se pierde, se corre el riesgo de fracturar o perder la nación, lo que es fatal para su destino.

Por ello insiste en la necesidad de articular solidaridad e integridad, y resulta válido aun hoy repensar lo que entiende por solidaridad, y acota: “[...] aquella condición social en que han llegado a eliminarse virtualmente todas las distancias artificiales entre los individuos y grupos que lo componen” (Mañach, 1999, 97). ¿Cuáles son las distancias que Mañach considera eliminables? Y refiere las diferencias de raza, de lengua, de religión o las de clase. En relación con estas últimas refiere, y si bien es discutible lo que afirma, es pertinente señalarlo exactamente para poder juzgar su propuesta, que:

[...] El pensamiento marxista denuncia, por ejemplo, como inevitablemente derivadas del sistema económico competitivo, las formaciones rígidas de clase, y para combatir el capitalismo y desplazarlo, fomenta el desarrollo, en las zonas sociales oprimidas de “conciencia de clase” bajo una consigna militante. Anotemos de paso que el desarrollo de tales conciencias particularistas- cualquiera que sea la justicia que las asista- es una de las más serias amenazas que hoy confronta toda integración o perduración nacional (Mañach, 1999, 98).

Esta tesis de Mañach, que se sigue discutiendo con ardor, desde distintas perspectivas entre actores de la sociedad cubana dentro o fuera de la isla, no es ni mucho menos una aseveración original de este hombre, sino que está presente desde el siglo XIX en el pensamiento de significativos pensadores cubanos. Ténganse las consideraciones de Martí en el obituario por Carlos Marx, ya que allí señalaba el fundador del socialismo científico:

[...] Como se puso del lado de los débiles, merece honor. Pero no hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle bien, sino el que enseña remedio blando al daño. Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres. Indigna el forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. Más se ha de hallar salida a la indignación, de modo que la bestia cese, sin que se desborde, y espante. (Martí, 1975, 137).

Y como Martí, Mañach que lo conocía muy bien, creía que las diferencias de clases y las pugnas entre ellas se crean y mantienen por “[...] accidente histórico [...] por la rutina, por la vanidad, por el prejuicio o por el espíritu de privilegio. Se trata, como se ve, de separaciones que obedecen ya casi enteramente al arbitrio humano. El hombre puede mantenerlas, moderarlas o suprimirlas con relativa facilidad” (Mañach, 1999, 98). No hay que dudar que aquí lo traiciona su mentalidad conservadora y de derechas, no creo que en su caso haya primado la ingenuidad o el desconocimiento de los causales reales de esas diferencias humanas y de los conflictos que genera. Incluso afirma que esas diferencias y contradicciones estaban en proceso de superación en lo que él define como sociedades democráticas, para referirse a los países del centro o desarrollados.

Mañach, como Hegel y no pocos filósofos y pensadores burgueses, no le acredita al pueblo capacidad para las grandes acciones históricas. Por lo menos en este texto, considera a este sin voluntad unitaria activa, como duda del concepto de masa de la literatura de izquierda; considera al concepto un producto de lo que él llama, “la mítica colectivista”; también duda de la tesis marxista de la efectividad de las clases sociales para emprender acciones históricas, porque a

su decir, éstas están compuestas por individuos que tienen intereses y metas propias, y cree que su solidaridad, su unidad, solo existe ante la emergencia de grandes compulsiones; pasadas estas, aflorarán, hacia dentro de esas propias clases, inevitables contradicciones, vinculado ello con los disensos de intereses y metas. Por tanto, llega a la conclusión de que la movilidad de la historia solo puede estar en manos de los grupos sociales, donde, para él, se genera mucha más solidaridad y cohesión.

En esto coincide con Hegel, quien afirmaba en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

Si se dice que la libertad consiste en que todos los individuos den su aprobación, fácil es ver que no podría regir ninguna ley, salvo cuando todos unánimes coincidiesen en ella. Así se llega enseguida al principio de que la minoría debe ceder a la mayoría; y ésta decide. Pero ya J. J. Rousseau observó que en ese caso la libertad no existe, pues la voluntad de la minoría no es atendida [...] Es, además, falso y peligroso suponer que solo el pueblo tiene la razón y conocimiento y que solo él ve lo justo; pues cada facción del pueblo puede erigirse en todo el pueblo. Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo” (Hegel, 1973, 169).

Quizás también influenciado por la lógica hegeliana, dedica muchísima atención a lo que define como minorías históricas y que declara como “[...], un grupo que está al margen de las clases y que a menudo es como un segmento vertical de la sociedad toda” (Hegel, 1973, 169), confiriéndoles la cualidad de no compartir ninguna visión parcial, y que suelen estar regidas por el objetivo de conquistar el consenso general para su propio provecho, que a su decir no siempre es perverso. Incluso, pueden tender al desinterés grupal en función del interés común. Por ello, creía que muchas veces esas minorías encarnan el espíritu del necesario cambio para la sociedad, como ocurrió con la segunda generación ilustrada cubana.

Pone su aguda mirada en valorar el estado de la nación en aquella Cuba, asunto que en definitiva está en el centro de sus reflexiones en ese discurso, y critica duramente la manera en que se manejaba la República, señalando como sus defectos más graves los siguientes:

- La propiedad pública víctima del descuido, la corrupción, el vandalismo.
- La emigración del campo a la ciudad, vinculado esto con los desniveles en el desarrollo de ambos ámbitos, lo que afectaría la eficiencia de la producción agrícola, y descampesinaría al país.
- La emigración al extranjero por falta de oportunidades internas, lo cual le roba a la nación parte de sus mejores hijos.
- El no respeto o cumplimiento de la ley por casi todos los sectores y clases de la sociedad, lo que afecta el estado de derecho.
- El poco compromiso de los hombres y de los intelectuales con el destino de la nación, en tanto anteponían los intereses partidistas o de grupos a los de la nación.
- Era limitada, a su decir, la existencia de un alma común entre los cubanos.

Y termina sentenciando lo siguiente:

Toda la vida de la comunidad tiene un aire desmesuradamente festivo o angustiantemente melancólico. Solo el individuo se comporta como soberano, aunque en el fondo sea muy precaria su independencia vital. Los ricos se desentienden de los pobres; la “sociedad” entre comillas, de la sociedad verdadera; los ciudadanos, de los partidos: los partidos, del pueblo; el pueblo, de todo lo que no sea su incertidumbre de cada día. La soberanía colectiva anda siempre en duda y aprensión. El Estado no tiene densidad de nación en qué apoyarse e improvisa sus políticas según los humores de turno, sin grandes puntos históricos de referencia. Todo, en fin, está como sin raíces, expuesto a ser barrido por cualquier viento de fuera (Mañach, 1999, 113).

En fin, Mañach devela aquí una nación débil, que genera descreimiento entre quienes deben construirla y defenderla, corriéndose el riesgo de su vulnerabilidad sistemática; es una lección que debe generar alertas para el presente y el futuro, a pesar de las diferencias de contexto y de época, en tanto, sin nación fuerte no es posible un país próspero y democrático. Se castra la identificación de los distintos grupos humanos con su destino y se afecta la necesaria construcción de consensos para lidiar con la reconfiguración del después. ¡Muchos de los males señalados aquí, hoy están latentes o son hechos de vida cotidiana!

Quiero detenerme ahora en su cierre de texto, es decir, en lo que él define como el proceso cubano y, finalmente, en su perspectiva, para entender a qué conclusiones arriba en esta propuesta analítica sobre la historia de la sociedad humana. Primero, delimita fronteras metódicas y afirma: “La sustanciación de este procedimiento investigador (se refiere a su propuesta metodológica explicada en todo el discurso) en el caso cubano requiere gran amplitud y detalle. Solamente por vía de sugerencia e ilustración ofreceré, para terminar, una síntesis muy apretada de sus resultados” (Mañach, 1999, 124).

Y efectivamente, apelando a una síntesis de manual ¡condensa cómo Cuba llegó a ser tal! Inicia su recorrido por la pocas veces abordada problemática de los patronímicos con los que fue conocida esta tierra, expresión también de la disputa simbólica entre dominados y dominadores que nos ha marcado. Y dice:

La designación inicial de nuestra tierra-Juana-, -Fernandina- reflejó la imagen oficial de la Conquista. Con su prescindencia del nombre aborigen, con su acento de personalismo monárquico, tradujo el sentido patrimonial, absolutista e irresponsable de la ocupación por la Corona. Esta es la única intención que sobre las tierras americanas se proyecta. Ignorando el nombre natural de la Isla, se niega toda voluntad nativa. El indio, de entrada, no cuenta. Estamos en el punto cero de la sensibilidad social. (Mañach, 1999, 113).

Sin embargo, de a poco los nombres iniciales se fueron olvidando, quizás también porque con el abandono de la isla por parte de los colonizadores, en busca de nuevas empresas colonizadoras pasada la década de los 20 del siglo XVI, los españoles quedaron en minoría y se fue imponiendo “el nombre natural: Cuba. Es la primera reivindicación oscura de lo autóctono” (Mañach, 1999, 169).

Acotó que luego, quizás vinculado con la importancia que le confirió a La Habana la flota desde fines del siglo XVI, se empezó a recuperar demográficamente la presencia hispana en la isla, acompañada progresivamente por otros grupos humanos que ya no eran el aborigen, prácticamente aniquilado por una multiplicidad de causales, y eso fue provocando que “[...] la designación natural (quedara) pronto subordinada a otra de sentido económico y estratégico. Durante más de dos siglos, a Cuba no se le llama Cuba casi ni en los mapas: se le llama La Habana” (Mañach, 1999, 125).

Y Mañach enumera lo que considera los factores que cree provocaron ese cambio de designación y los resume en los siguientes elementos:

- La isla se convierte en una estructura mixta de escala y factoría, vinculado ello con su rápida desvalorización como espacio proveedor de metales preciosos, fin primario de la conquista.
- Ello provoca que no haya más sensibilidad social, porque la centralidad de La Habana generó la percepción entre los que ejercían la hegemonía, que en el resto de la isla prácticamente no existía.

Mañach asegura que ante esta denominación, solo se produce reacción a fines del siglo XVIII, vinculado con nuevas influencias que llegan a la isla y con un cambio de circunstancias, tanto en España como aquí, con la aplicación de las llamadas políticas de Despotismo Ilustrado, implementadas, como se avizoró en páginas anteriores, fundamentalmente por el equipo de gobierno de Calos III, y la entrada de concepciones teóricas tanto británicas como francesas de raigambre moderna, entre ellas destáquense los fisiócratas, las teorías de Adam Smith, el pensamiento de Descartes y algunos autores de la ilustración de ambos países. A Cuba se le llamará entonces y durante un cuarto de siglo el País, lo cual fue “[...] desde luego, una denominación interna, como interna es la conciencia del momento” (Mañach, 1999, 125).

Esta es una época, afirma Mañach, donde florece una cultura utilitaria, sin apenas dimensión moral, que apoya sin rubor la esclavitud y que tras la Revolución de Haití empieza a declarar el presunto peligro negro para la estabilidad interna, condicionando que se retrase el proceso “natural” de integración espontánea que los siglos anteriores ya habían iniciado para nuestro país, y afirma nuestro hombre: “Pero plasma ya un principio de conciencia cubana y, por tanto, de sensibilidad social” (Mañach, 1999, 125).

Para las décadas del 10 al 20 del siglo XIX se pasa a otro momento de definición patronímica para Cuba, y se empieza de denominar la Isla. Es el momento en que se inician los procesos de independencia en Iberoamérica, y en esta tierra se va generando un distanciamiento entre la autoridad indirecta y cultural que estimulan las llamadas clases vivas ya cubanas, y la autoridad directa y política que todavía ejerce España. Entonces brotan las primeras conspiraciones, se ahogan los primeros gritos negros de libertad y Heredia⁵ enarbola un pensamiento de identificación con lo cubano como diferente al español.

5. Se refiere a José María Heredia, nuestro primer poeta nacional, y la figura más importante del romanticismo en la literatura cubana.

Dice Mañach que ese sentimiento de cierta separación en relación con España y el

[...] descubrimiento de la insularidad de Cuba, genera en los imaginarios de los primeros padres una sensación de debilidad y aislamiento, por no haber seguido quizás el curso de la historia del resto de Iberoamérica, y va provocando que [...] en la isla débil se desarrolla un pensamiento de gravitación hacia alguna masa histórica mayor: ¿la América de Bolívar? ¿los Estados Unidos? ¿España todavía? [...] Independentismo romántico, anexionismo, reformismo se disputan la fórmula. Pero la conciencia es una: conciencia de isla (Mañach, 1999, 126).

Luego en los sesenta estalla la primera guerra emancipatoria y la Isla es empezada a ser considerada por dos décadas entre la mayoría de los cubanos como *la Patria*. Dice Mañach que el ámbito de la acción histórica, rebasado ya lo físico, se había entronizado también en lo espiritual, pues el país nunca volvió a ser el mismo. Tras el fracaso de la primera y segunda contienda libertadora, y el inicio de la Tregua Fecunda, se produce una eclosión intelectual en Cuba, sobre todo desarrollada por los autonomistas o sus aliados, que nos pone a tono de nuevo con lo más actual del pensamiento europeo y estadounidense de la época, y en medio de ese enjambre emerge un hombre de talla única: José Martí, de quien Mañach dice en este acápite del discurso que se analiza:

Con él cobra ya su más ancha dimensión la conciencia rectora cubana, ligándose al pueblo por la intención democrática. Así respaldada, la idea nueva, la idea de pueblo cubano, toma un ímpetu que la autoridad política, en falso, desde hace medio siglo, no puede ya resistir. Por la revolución integral, “con todos y para el bien de todos”, se gana la independencia (Mañach, 1999, 127).

Luego Mañach pasa a valorar todo lo que vino después con la intervención y ocupación estadounidense y concluye juzgando la naturaleza de la República que se pudo fundar, afirmando una idea que ya estaba en su ensayo de 1932, analizado previamente aquí y en otros textos escritos por él:

Economía precaria y de mando ajeno, tierra en fuga; moneda y banca extranjeras; españolidad enquistada y cubanidad en derrota: cultura perezosa y mimética, política vacía de sensibilidad social; conato de Estado en una patria sin nación” [...].
En eso estamos todavía, señores Académicos [...]” (Mañach, 1999, 125).

Cierre más preciso no podría tener este acápite de su discurso de ingreso a la Academia de Historia de Cuba y que, como ya se adelantó, tituló: El proceso cubano. Pero no le basta esto, y propone su perspectiva futura para Cuba y el mundo, y ambas fueron premonitorias y cito, porque se hace perentorio que este hombre brillante y contradictorio de nuestra vida republicana hable desde sí:

[...] No sé cuánto tiempo tardaremos aún en lograrlo; pero estamos en camino de juntar conciencias: andamos rumbo a la nación” (Mañach, 1999, 129).

“El mundo del futuro tiene que ser una coordinación de personas, no de meros individuos. Una vez más, el deber de Cuba coincide con la vocación del mundo” (125).

Y con este epígonos cierra un discurso que debe ser de los más densos conceptualmente de la historia republicana, y que además no solo deconstruye nuestro devenir, sino que nos pone en sintonía con el mundo, porque sin dudas, si un país vive de espaldas a los vericuetos de su época y contexto, terminará por ser engullido por sí mismo, y ese sí mismo pueden ser fuerzas sociales que terminen por hacer de Cuba un feudo y no un pedestal.

3. CONCLUSIONES

Estos dos textos de Mañach que se han puesto a consideración del lector desde un análisis crítico, necesitan de atención casi 80 años después, y no solo para entender la evolución de las ideas en Cuba, y el devenir de su joven, pero vaivariante nacionalidad, si no valiosos metodológicamente para todo el contexto hispanoamericano.

Tuvimos el mismo colonizador y no pocos destinos compartidos: -llegamos tarde a la conformación de nuestros presupuestos filosóficos en relación al Occidente colonizador, hemos tenido una historia de las ideas vinculada a la recepción “creadora” de las escuelas y esquemas de pensamiento europeos y estadounidense, el positivismo fue para nuestras cátedras y formas de gobierno no solo una actitud teórica y filosófica, si no en no pocas de nuestras naciones, ideología de estado por varias décadas, hemos lidiado con un marxismo europerizante y sectario, que incluye, a no dudar variaciones de creación heroica, como los casos José Carlos Mariátegui o Julio Antonio Mella, por citados ejemplos que demandan nuevas lecturas, y aún seguimos teniendo naciones semitruncas, democracias limitadas y nacionalidades que se siguen recomponiendo ante los avatares de la penetración extranjera, la globalización y otros demonios.

En estos y otros textos de Jorge Mañach, podemos encontrar valoraciones epistémicas y propuestas metodológicas de comprensión de nuestras realidades, con las que no tenemos que coincidir, pero que, sin dudas, nos permitirán pensar y pensarnos como pueblos.

Referencias

- Hegel, J.G.F, (1973). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, en Lecturas sobre historia de la filosofía*. La Habana: Pueblo y Educación.
- Mañach, Jorge. (1999). *Jorge Mañach, Ensayos*. La Habana: Letras Cubanas.
- Martí, José. (1975). Honores a Karl Marx, que ha muerto. En *El movimiento obrero cubano. Documentos y artículos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Maza Miquel, Manuel Pablo S.J, (2019). *Breve historia de la Iglesia católica en Cuba*. La Habana: Centro Loyola.

Tras las huellas de un pensador desobediente: Algunas reflexiones en torno a lecturas dusselianas

Anaía V. Arias¹
ISFDN°8 JM / AFyL Argentina

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo abordamos algunas huellas que dieron origen a un pensamiento nuevo, sumamente creativo y que nació en un contexto histórico-económico y político complejo de los años setenta. Este pensamiento nuevo o Filosofía de la Liberación hunde sus raíces en tierras argentinas, pero prontamente encontrará ecos en otras voces de América Latina.

En Argentina, Enrique Dussel es considerado uno de los principales referentes de este movimiento filosófico; movimiento cuyo conjunto de ideas no fue homogéneo (Arpiri, 2007), sino conformado por diversas perspectivas, es decir, diferentes maneras de leer la historia del pensamiento filosófico occidental desde la historia singular de América Latina. Podríamos caracterizarlo como un ejercicio de “desobediencia epistémica”, ya que buscó desde su origen un “camino otro” para pensar, sentir y vivir que no esté atado necesariamente a la civilización europea, aunque no la podamos evitar, pero ya no tomándola como guía. Esta desobediencia, busca salir de la universalidad como proyecto para pensar lo propio desde las memorias, voces, cuerpos desgajados, oprimidos, excluidos y entrar en el dominio de la “exterioridad” como nuevo lugar epistémico que propiciará nuevos y diversos análisis. En este sentido, la Filosofía de la Liberación como filosofía crítica desborda hacia campos disciplinares como el pedagógico,

1. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue Neuquén-Argentina (Patagonia Norte). Profesora en la Universidad Nacional del Comahue, en la Facultad de Humanidades. -Profesora interina en el Instituto de Formación Docente N° 8 Juana Manso Junín De Los Andes. Nqn. Miembro del grupo Filósofas del Sur (Argentina). Mi interés por las lecturas dusseliana datan desde la elaboración de mi tesis de grado y me focalizo en pensar las ciencias y las epistemologías desde una perspectiva ética. Además, he tenido el privilegio de colaborar en dos Cohortes de la “Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación”, coordinadas desde AFyL, Argentina. Además, ha participado en diversas actividades de producción intelectual como cursos de posgrados y grupos de investigación, congresos nacionales e internacionales. Correo electrónico: anavice2011@gmail.com.

político, económico, epistemológico, articulándolos y trascendiéndolos, siempre desde una perspectiva ética. La ética no es para el proyecto dusseliano un campo filosófico más junto a otros, sino un fundamento epistemológico para todas las ciencias.

La Filosofía de la Liberación, tal como la presenta Dussel, pone en crisis las bases de filosofía universal occidental que en general recibimos como formación en nuestro sistema educativo, aún en estos tiempos. ¿En qué sentido?, se nos preguntará. Bueno, habitualmente para explicar los orígenes de la filosofía se apela a la clásica actitud de asombro del filósofo ante el mundo como punto de partida para el ejercicio del pensar filosófico. La filosofía, como la inclinación hacia la sabiduría, nace cuando el mundo cotidiano adquiere un carácter no familiar, lo que resulta de una suspensión de las creencias usuales que tenemos acerca del mismo; lo familiar se vuelve extraño y el asombro brota acompañado del deseo de la verdad oculta que explica aquello que asombra; y aquí viene la distinción. El filosofar dusseliano de liberación emana de un *ethos* distinto; inspirado en la “generación de los forjadores” (Miró, 1974) y perteneciendo ya a una “generación jugada” como el mismo Dussel la denominó (1975); se propone plantear una nueva posibilidad del pensar. El asombro no solo tiene su origen ante lo usual o ante un mundo que se aparece como extraño; sino también a partir del horror o espanto ante la negación del Otro como otro; se trata de un filosofar situado, que se origina en la reflexión acerca de los problemas de nuestra propia historia y cultura Latinoamericana.

Es por ello por lo que este trabajo, inspirado en la novedad y creatividad de este pensamiento nuevo, está organizado en dos momentos que se integran y nutren recíprocamente. En el primero, presentaremos brevemente el contexto de emergencia de la Filosofía de la Liberación y la categoría de “liberación” como una puerta de acceso hacia el nuevo corpus epistémico dusseliano; en el segundo momento abordaremos la categoría de “exterioridad” como lugar epistémico y las consecuencias epistemológicas que entraña su emergencia. En este sentido algunos interrogantes que brotan a la luz de las lecturas dusselianas son: ¿Quién es el sujeto del filosofar de la Filosofía de la Liberación? ¿Qué sucede cuando las/los pensadoras/res- filósofas/os se proponen conocer, comprender, explicar, validar conocimientos desde lugares y espacios colonizados/periféricos? ¿Qué implica que una/un filósofa/o-cientista social se atreva a producir y fundamentar conocimientos nuevos en donde no solo el acto de conocer crítico ocurre desde la Razón del Otro/a sino que se fundamenta en esa “otra” Razón?

En estas líneas no pretendemos agotar respuestas a las preguntas antes planteadas, no lo pretendemos por la brevedad del aporte y además atentos a ser conscientes de que transitamos huellas para pensar desde nuestra realidad latinoamericana.

2. APORTES DE UN PENSAMIENTO NUEVO

2.1. Emergencia de la Filosofía de la Liberación (FL) en Argentina

Como hemos indicado la FL nació en un contexto muy peculiar al final de la década de 1960. No se trató de un conjunto homogéneo de ideas, sino de diferentes perspectivas, distintas maneras de leer la historia del pensamiento filosófico occidental desde la historia singular Latinoamericana. Cada miembro de este conjunto amplio y diverso de la FL enfrentó el reto de

reiniciar el camino filosófico, pero ahora teniendo en cuenta la historia y la situación explotada y vulnerada de Latinoamérica como el punto de apoyo ético y científico para pensar radicalmente a la tradición filosófica occidental.

Si bien, a la FL como movimiento filosófico no es posible reducirla a un fenómeno exclusivamente argentino ni a un solo grupo o evento, pues existe un cruce de acontecimientos que posibilitan su emergencia; podemos decir que esta nueva generación filosófica que puso el eje en la “liberación” comienza a dar sólidas señales a partir de su presentación en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina en 1971, celebrado en Alta Gracia, prov. de Córdoba. En dicho congreso, Dussel presenta un trabajo titulado *Metafísica del sujeto y Liberación*, donde se pueden observar algunos elementos del gesto liberador de la filosofía y temas que atravesarán todo su pensamiento: la relación centro/periferia, la crítica a la modernidad como voluntad de poder que toma a Latinoamérica como constituyente, los vínculos entre el pensar crítico intra-noratlántico (Heidegger-Lévinas) y el propio, desde Latinoamérica, con la decisiva crítica de esta última. En este sentido, nuestro autor afirma:

La metafísica del sujeto -que intenta superar Heidegger- se ha concretado histórica, práctica y políticamente [...] en la dialéctica de la dominación. El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su existencia es que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser (Dussel, 1973, 87)².

Además, en esta ponencia el autor señala la sinonimia repetición/encubrimiento desnudando que, a través de la repetición de teorías por parte de los intelectuales, lo único que hacen es encubrir una autodomesticación. “Esa mera ‘repetición’ no-crítica es ahora una culpable adhesión con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión” (1987, 87).

El lugar de enunciación Dusseliano es heredero de los movimientos del año 68, pero con clara conciencia de quién es y desde dónde habla. Para nuestro pensador los acontecimientos en París, Frankfurt o Berkeley no tuvieron el mismo sentido en Latinoamérica, ni tampoco partieron del mismo contexto. En este sentido, Dussel señala:

En la Plaza de las Tres Culturas, en México, fueron asesinados más de cuatrocientos estudiantes y obreros, lo que no aconteció ni en París ni en Berkeley. En Argentina, la ciudad de Córdoba fue ‘tomada’ por huelgas obreras y estudiantiles contra el dictador militar Onganía (en el llamado ‘Cordobazo’). Acontecimientos muy diversos a la ‘Revolución cultural’ china de 1966, y otros muchos, que la filosofía del ‘centro’ no registra como ‘su’ contexto, como es obvio (Dussel, 2015, 52).

Desde este ambiente partió una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano, desde la crítica ontológica de Martín Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener la crítica

2. El fragmento citado es parte de la Ponencia presentada en el II Congreso Argentino de Filosofía, Córdoba, 1971, que también se puede encontrar en el libro *América Latina Dependencia y Liberación* de 1973.

radical de dimensión ontológico-fundamental. Por otra parte, se inspiró en la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse y posteriormente Habermas) lo que le permitió comprender el sentido político de dicha ontología e ir dando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana. Además, de manera concomitante, la influencia de las lecturas de E. Lévinas y por su obra fundamental *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*; por la obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*; y junto a la *Teoría del Sistema Mundo* de I. Wallerstein, le permitirán situar las posturas de liberación y autocrítica desde la periferia poscolonial, desde el sur de los años setenta.

Otro momento importante, como espacio de encuentro y despunte de un pensamiento latinoamericano y liberacionista, fue Las Jornadas Académicas. Las Jornadas se efectuaron en la Universidad Nacional del Salvador en San Miguel, provincia de Buenos Aires. Con una mirada en conjunto podríamos caracterizar las Jornadas como encuentros para reflexionar sobre el estado del pensar Argentino y Latinoamericano; desde un trabajo interdisciplinario convergían temas económicos, políticos, educativos, culturales. Se trataba de encuentros muy ambiciosos con perspectiva integral y global donde los trabajos presentados no se limitaban a ser un comentario o interpretación de otro autor sino más bien se fomentaba la participación de los asistentes y el diálogo entre las distintas disciplinas: política, economía, teología, ciencias de la educación; donde el grupo filosófico entraba en contacto con otras disciplinas críticas de la época, como la teoría de la dependencia y la educación liberadora. De este modo, la Filosofía de la Liberación, como tema, aparece en las Segundas Jornadas Académicas que se realizaron en agosto de 1971, donde distintos autores exponen sus trabajos. Por ejemplo, Héctor Borrat presenta *Liberación, ¿cómo?*, Hugo Assmann expone *Notas sobre la implicancia de un nuevo lenguaje teológico*, Juan Carlos Scannone muestra *La liberación Latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador*, Enrique Dussel comparte *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*³. Estos encuentros tuvieron continuidad hasta 1975 aproximadamente. Ese año, el 23 de mayo, Dussel es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, previo atentado de bomba en la noche del 2 de octubre de 1973. Junto a la bomba se encontraría un panfleto donde se lo acusa de enseñar marxismo (Cfr. Dussel, 1995). Ante este horror, los grupos que se habían ido formando a partir de 1971 se fueron desarticulando. Muchos de sus integrantes partieron para el exilio, y Dussel, con la ayuda de Leopoldo Zea, se exilió en México junto a su familia, donde comenzó una nueva etapa en su trayectoria intelectual.

Lo interesante de este movimiento es que desde su gestación estuvo abierto a otras voces latinoamericanas, cuyo análisis por la extensión de este trabajo dejaremos solo indicado.

2.2. Enrique Dussel el Filósofo de la Liberación

La categoría de “liberación” dusseliana se inspira en los movimientos de liberación de Argelia, del África, de Asia, la revolución cubana y de la expresión *Befreiungspraxis* de Marx y Horkheimer (Cfr. Dussel, 2015). Es una categoría que entraña la dimensión material, que toca lo

3. Recomiendo la lectura de Marcelo González y Luciano Maddonni “La Filosofía de la Liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969- 1975”, Cuadernos del CEL vol. III n°5 (2018) 63-71.

físico, lo sufriente de un pueblo o de un sector de la población. Además, surge de pensar que no es posible la teoría sin la experiencia, de allí su fuerte vínculo con la noción de *praxis*. Pero la experiencia o *praxis* no es en sentido solipsista, encerrado en una conciencia, de hacer práctica *a priori* y *a posteriori* hacer teoría, sino entendiendo la *praxis*/experiencia como vivencia junto a la víctima: el excluido, el pobre, el oprimido, el niño, la mujer. En este sentido, la “liberación”, más que estar vinculada a la libertad intelectual, está atada a las formas, metodologías, *praxis*, que posibilitarán la “liberación” ideológica, política, ética, pedagógica, económica de un Otro-víctima- en situación de opresión o exclusión⁴ producida por la *praxis* de dominación. Se trata de una noción que atrapa el movimiento mismo. No es un estado alcanzable la “liberación”, sino un conflictivo esfuerzo condenado a la inconclusión, una tarea que nunca se presenta acabada, sino siempre por hacer. En este sentido, nuestro pensador afirma:

Liberación [...] Por una parte es negación de la negación; es decir, [...] es negación de la opresión. Pero además, [...] liberación es afirmación del sujeto que deja atrás la negación: es positividad del orden nuevo, del hombre nuevo. Liberación incluye los momentos pre-revolucionarios, la situación revolucionaria, la misma revolución y la continuación de la revolución como construcción del orden nuevo. Indica todo el proceso, no solo su ruptura [...] (Dussel, 1983, 70).

Aquí podemos observar que la *praxis* de liberación entraña dos momentos: de ruptura y de construcción. La ruptura se da en la cotidianidad, como cuando alguien comienza a pensar sobre lo que antes aceptaba con absoluta seguridad, en ese momento se produce una crisis existencial, en el sentido de reconocer el estado de opresión y el de ser víctima de una totalidad opresora organizada en leyes, una razón, ciencias, sujetos, etc. Ante esta totalidad, la *praxis* de liberación en su segundo momento constructivo se erige como “afirmación del sujeto que deja atrás la negación” en pos de desarticular la *praxis* de dominación bajo el rostro racista, machista, del colonialismo, etc. Asimismo, la *praxis* de liberación es un pasaje, un tránsito permanente; se trata de un término relativo que se va redefiniendo según la realidad desde la que surge. Toda *praxis* de liberación es liberación de o liberación para⁵ En el recorrido de sus obras se puede observar cómo Dussel va desarrollando las diferentes formas de liberación: pedagógica, ética, política, económica, mostrando que la *praxis* de liberación está en función de un tipo de opresión. Podemos pensarla como un movimiento pendular de un *desde* a un *hacia dónde*. La liberación está proyectada en busca de un nuevo orden superador del anterior, subsumiéndolo.

La categoría de “liberación”, como desarrollaremos en el siguiente acápite, amplía los actores intervinientes al incorporar en la historia al sujeto Otro negado, ignorado o invisibilizado

-
4. La situación del excluido o de la exclusión se la puede interpretar de diversas maneras. Dussel dice: “La exclusión no es sólo una experiencia de nuestros indígenas, es la experiencia de la totalidad de una cultura y una filosofía” (Dussel, 1999, 47). Pareciera que aquí Dussel interpreta la exclusión no solo como opresión (como la dialéctica del amo y del esclavo, donde el esclavo es visto como el oprimido), sino como negación o ignorancia de una práctica filosófica.
 5. La “liberación” tienen un punto de partida, la opresión en sus distintos tipos de expresión y su punto de llegada es la justicia.

por la modernidad, y que se ubica en un territorio geopolíticamente distinto; además, desnuda la relación dialéctica con la alteridad no-europea en el sentido de poner en evidencia los límites o la miopía en las críticas lanzadas al proyecto moderno por parte de los pensadores eurocéntricos, ya que no han discutido la crítica a la violencia que la razón moderna ejerció sobre culturas no europeas, reduciéndolas a ser culturas dominadas, explotadas, expropiadas, etc.

3. EL DESPLAZAMIENTO TRANS-ONTOLÓGICO O ¿QUIÉN ES EL SUJETO DEL FILOSOFAR DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN?

3.1. La transmodernidad: modernidad/ exterioridad

Si bien la crítica al proyecto moderno se ha encarado desde el seno mismo del pensamiento europeo y pensamos en Martín Heidegger, Horkheimer, Váttimo, todos ellos critican el Proyecto Moderno, pero no ponen en cuestión la centralidad del discurso eurocéntrico sobre que no hay modernidad sin modernizado, proyecto civilizatorio sin bárbaro. La crítica europea a la violencia que ha provocado la racionalidad eurocéntrica no incluye aquella que toma como bárbaras la culturas no-europeas (esta crítica se puede ver claramente en los antidiscursos de Bartolomé de las Casas y Felipe G Poma de Ayala)⁶. Sigue siendo un discurso encubridor que oculta mitos, por ejemplo, el que ha señalado Dussel como “el mito de la modernidad”.

El proyecto de liberación se propone desplegar la crítica posmoderna, profundizarla y darle un sentido mundial. Por ello es un proyecto de liberación y subsunción de la modernidad. Una nueva interpretación que nace como crítica radical al proceso comenzado en 1492. No se trata, al estilo posmoderno, de indicar un proceso que surge dentro de la modernidad, sino de una nueva interpretación que exige una revisión completa del fenómeno moderno. Nuestro autor nos propone partir de otra tesis: 1492 como inicio de la modernidad. Es el momento que posiciona a Europa como centro, y de la constitución de América Latina como periferia y encubierta. Un acontecimiento histórico que es interpretado de manera no-europea en los mundos periféricos, también como Asia y África (Cfr. Dussel, 1994).

En esta nueva interpretación modernidad/ exterioridad, lo que se está indicando es que la realización del fenómeno moderno no ha sido autopoietico, sino que se ha co-realizado con una exterioridad negada, violentada. En tal sentido, para subsumir la modernidad –no desde la crítica absoluta a la razón sino desde su violencia irracional en la afirmación de la “razón del otro”- será necesario que la coetaneidad negada, la “otra cara”, se descubra como inocente y niegue la bondad del proyecto moderno reconociendo la injusticia de la praxis sacrificial a la que ha sido sometida.

Poner en marcha la praxis de liberación, el proyecto de transmodernidad, entraña una realización trascendente -imposible para la sola modernidad- pues la compromete en una co-realización donde la modernidad y su exterioridad negada se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. La transmodernidad implica un desplazamiento filosófico que refiere a cambios en las

6. Recomiendo la lectura de Dussel, E. (2012). *Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad*. En Grosfoguel R. Hernandez A. R. (Ed.), *Lugares descoloniales*. Bogotá: Univ. Javeriana.

coordenadas principales para entender el mundo y la experiencia humana desde un lugar otro; desplazamiento que tiene como punto de partida afirmar una exterioridad negada, desechada, no valorada o considerada como inútil. Desde este lugar, desde otro mundo, se afirma una razón liberadora de una ética de la liberación como reconocimiento de la dignidad de esa alteridad negada para, por una praxis constructora- liberadora, abrirse camino positivamente hacia una transmodernidad. El Otro negado, coetáneo de la modernidad, se torna sujeto de praxis innovadora (Cfr. Dussel, 1999).

En tal sentido, la transmodernidad es propuesta como nuevo proyecto mundial de liberación (ético, político, económico, religioso, filosófico, pedagógico), como una teoría del diálogo intercultural⁷ entre centro/periferia, periferia/periferia, civilización/naturaleza, hombre/mujer, realizadora de los valores, de las narrativas, de los textos de las culturas negadas, de los de afuera; que incluya una re-definición de la relación de la persona-naturaleza como recreación ecológica, y la relación persona-persona como justicia cultural, político-económica (Cfr. Dussel, 1999). Un diálogo creado por los críticos de la propia cultura no es ni moderno ni posmoderno sino transmoderno, porque la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidad sino desde la exterioridad, desde la alteridad de los pueblos poscoloniales, desde la sabiduría de los pueblos vernáculos, que subsumiendo lo mejor de la modernidad deberá desplegar no un estilo cultural que tienda a un pensamiento homogéneo o a la unidad globalizada, sino a un pluriverso transmoderno. Se trata, entonces, de un diálogo crítico intercultural: analéctico, como lo ha llamado nuestro filósofo, en donde:

[...] la razón del Otro tiene lugar en una “comunidad de comunicación” en la que todos los humanos [...] puedan participar como iguales, pero al mismo tiempo en el respeto de su Alteridad, a su ser-Otro, “otredad” que debe estar garantizada hasta el plano de la “situación ideal de habla” (para hablar como Habermas) o en la “comunidad de comunicación ideal” o “trascendental” (de Apel) (Dussel, 1994, 167).

3.2. La analéctica, el saber pensar desde la dignidad del Otro

Nuestro pensador entiende que el rostro del otro ante el que nos situamos en el cara a cara reconocido por la filosofía de Lévinas está más allá del pensar; es primeramente un hombre/mujer (humano) y no una manifestación de los *entes* en el mundo (contra Heidegger⁸). Con Lévinas, el camino de la Analéctica había quedado indicado, pues habla del otro, pero es absolutamente otro; y el otro para nosotros es América Latina, los pueblos periféricos.

La analéctica entonces se constituye como el punto de apoyo que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico; este nuevo ámbito es el Otro situado geopolíticamente, la otra cara de la modernidad. Es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad “desde el Otro”. “Tenía razón Feuerbach al decir que la verdadera dialéctica (hay una falsa) parte del diálogo del

7. En la obra *Filosofías del Sur*, Dussel presenta algunas señales críticas interesantes en relación con la elaboración de teorías del “diálogo entre culturas” o diálogo multicultural. Ver Dussel, E. (2015). *La nueva edad del mundo. La Transmodernidad*. En *Filosofía del Sur* (pp. 257- 294). España: Akal.

8. “Heidegger mismo no descubre la categoría de exterioridad -de lo que he llamado ‘el Otro’-, por eso no describe una ética. La ética sólo comienza cuando hay Otro, nivel imposible en la totalidad” (Dussel, 1995, 232).

otro y no del pensador solitario consigo mismo” (Dussel, 1973, 124). La dialéctica, para Dussel, clausura, mientras que la analéctica habilita; es intrínsecamente ética y no solamente teórica como el discurso óntico de la ciencia u ontológico de la dialéctica. Así, es un movimiento que incorpora el rostro sensible y la voz de la exterioridad negada. La analéctica habilita la construcción de una nueva totalidad “analógica” constituida con lo mejor de la antigua y desde la razón del Otro. Se trata del pasaje de una totalidad vigente -la ontología moderna- hacia una totalidad futura -transontológica/transmoderna- que se construye desde la praxis de liberación y desde la palabra interpelante del “otro” que se afirma como otro “distinto” y diverso.

En tal sentido, con “analéctica” lo que se indica es el hecho real humano por el que todo pueblo se sitúa más allá (*aná*) del horizonte, marco institucional o sistema normativo que fungen como la totalidad. Es por ello por lo que su *lógos* que viene desde más allá de mi mundo, totalidad vigente, es distinto y por tanto solo interpretable analécticamente.

Más aún, esa palabra no puede leerse, no es un texto ni puede contemplarse o verse, sino que se oye en la cotidianidad. El saber oír es intrínseco al método analéctico, es la condición de posibilidad del saber-interpretar. La cuestión será entonces la siguiente, si el rostro del Otro es un *aná-logos* ¿cómo comprender e interpretar su palabra⁹ interpelante?

El Otro como “Otro absoluto” no es interpretable, abarcable, decible; pero, si a ese Otro lo tomo desde su uso de la palabra, desde su historicidad, desde su memoria, desde su mundo de la vida, sí puedo lograr una comunicación, edificar algo en común, dejándome enseñar su mundo y a la vez enseñarle el propio. Si interpretar es poder explicar al Otro desde lo propio, esa interpretación fagocita al Otro cosificándolo. En cambio, si la interpretación se deslinda de la que adquiere la forma de sujeto-objeto y muda hacia una racionalidad comunicativa, sin la pretensión de lograr una completa univocidad de consenso entre los hablantes, será posible una interpretación por semejanza/distinción analógica. Es decir que la entrada al ámbito de lo analógico habilita a que los dialogantes conserven sus distinciones y promuevan la comunidad en la semejanza -lógica analógica-, lo que posteriormente se llamará diálogo intercultural. Lo que nos está proponiendo Dussel es construir una hermenéutica por semejanza que contemple lo dicho por el Otro desde su decir, y las experiencias del mundo de la vida del que escucha.

En estas breves líneas hemos presentado cómo a través de la Analéctica se edifica un nuevo proyecto, una nueva Totalidad que transita el camino de la analogicidad del diálogo entre las distintas culturas existentes y, que al considerar al Otro/a como Otro/a, irreductible en su libertad, habilita un ámbito aperturante del diálogo desde la semejanza en donde los mundos de los dialogantes se van fusionando.

3.3. La Exterioridad como nuevo lugar epistémico

La categoría de exterioridad es la más importante en el discurso filosófico de Dussel. Constituye el lugar privilegiado epistémica, ética y políticamente para realizar la crítica al proyecto moderno, y a la vez a las críticas presentadas por filósofos como Schelling, Feuerbach,

9. “La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se “presenta” como un ente en el mundo la Totalidad, pero esa presencia es solo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge” (Dussel, 1973, 130).

Marx, Heidegger, Váttimo y del mismo Lévinas, del cual toma el concepto. Desde las lecturas Heideggerianas y Levinasianas, nuestro pensador va descubriendo que la crítica lanzada al proyecto moderno es insuficiente. Puesto que, si bien critican la violencia de la ratio estratégico-moderna, no consideraron en sus críticas la violencia ejercida sobre culturas no-europeas, por ejemplo, la Latinoamericana, como hemos indicado más arriba. Sin lugar a duda, es desde Heidegger junto al pensamiento de Lévinas, que ha podido plantear el salto metafísico al Otro (el más allá -lo trans-, que es ni más ni menos que la realidad concreta del Otro latinoamericano-colonial), y vislumbrar el “camino del pensar latinoamericano”. Pero como él mismo lo anticipa, si bien la “terminología era todavía heideggeriana (y posteriormente, con la lectura de *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad, Levinasiana*), de intención latinoamericana” (Dussel, 1995, 23). Esto quiere decir que, en la elaboración del camino del pensar latinoamericano, estos dos pensadores y sus categorías se integran, son subsumidas en un nuevo *locus enuntiationis*, situado en una lectura originaria de la crisis histórica de la realidad del continente colonial: en una alteridad geopolítica, latinoamericana.

En enero de 1972, Dussel y Lévinas mantuvieron una conversación personal (en París, Lovaina) que para nuestro pensador significó un principio de revelación y promesa, que posteriormente derivó en decepción y punto de inicio para la creación y emergencia de un nuevo pensar filosófico. En esa conversación, Dussel toma conciencia de que la exterioridad/ otredad que históricamente implicó al pueblo judío, ante los horrores del stalinismo y nazismo, no contempla al pueblo amerindio, ni al asiático, ni al indio. El otro al que hacía referencia Lévinas era absolutamente otro y en este sentido advierte: “[...] nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano [...]” (Dussel, 1974, 181).

Este ocultamiento o esto no visto, aun por Lévinas, le permite a Dussel definir la posición de exterioridad (como filosofía, cultura popular, economías latinoamericanas con respecto a Estados Unidos o Europa) en cuanto «pobres» y en referencia a la «totalidad» hegemónica. Tomar conciencia de ser la «otra cara» de la modernidad (Cfr. Dussel, 2004). Esta exterioridad, que es exterioridad de la totalidad del ser, totalidad desarrollada como la historia que se ha contado desde Europa, es una exterioridad que se introduce con la colonialidad: con la cara oculta de la modernidad.

A su vez, esta irrupción epistemológica, este “nuevo lugar de enunciación”, el posicionarse en un ámbito más allá -exterioridad-, que la crítica a la razón eurocéntrica no pudo capturar, habilita nuevos ámbitos no explorados, nuevos observables dirá Dussel.

La noción de “lugar de enunciación” alude a lugares desde donde se articula el pensamiento. Estos lugares de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos son lugares de pensamiento, donde se genera pensamiento. Además, este lugar no es uno (universal), sino varios que a su vez se diversifican en las múltiples historias coloniales que estableció la expansión colonial desde 1492.

Este desplazamiento trans-ontológico que toma como sujeto del pensar la voz de la comunidad de excluidos, pobres, sujetos articulados a un mundo de la vida a una subjetividad histórica y que la totalidad ocultó; no solo constituye un posicionamiento ético, ni se reduce a él. Pues siendo una mirada capaz de abordar la totalidad vigente y lo invisibilizado por ella posee

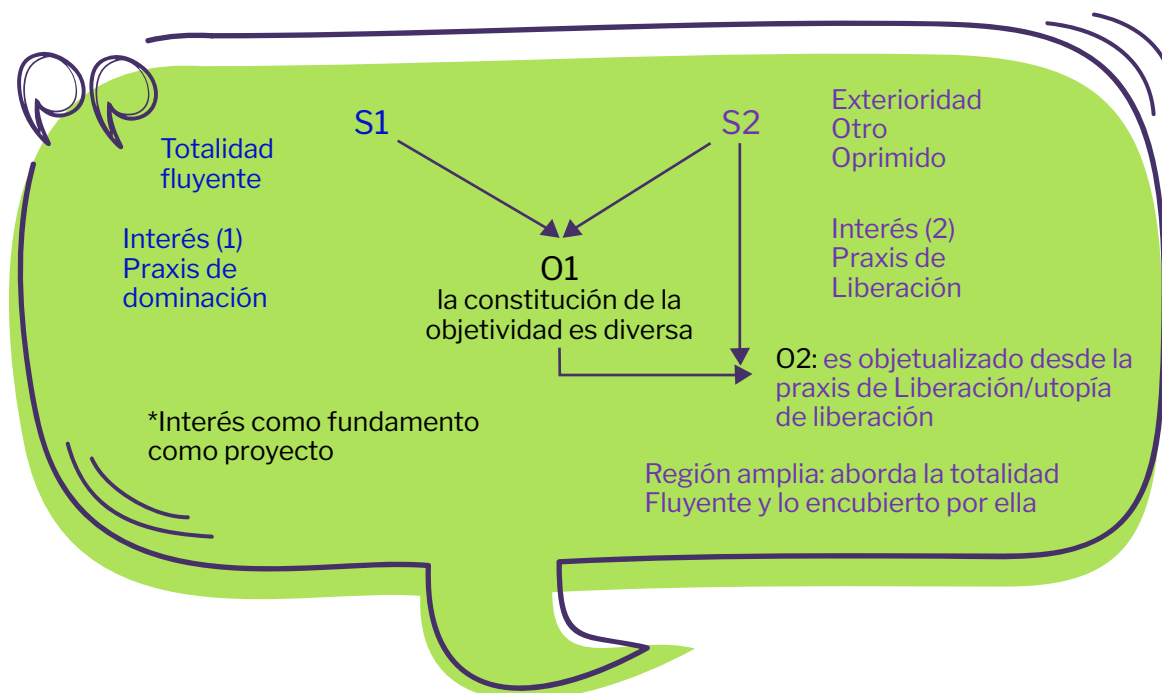
una función epistémica heurística que nos permite configurar un horizonte otro de inteligibilidad desde donde construir nuevos objetos de conocimiento, nuevas formas de pensar, nuevos caminos de legitimación y validación de saberes.

[...] la condición de posibilidad de la constitución de la objetividad del objeto pende del proyecto fundamental práctico de una sociedad, de un grupo, del mismo individuo articulado en ellos. El interés abre el horizonte de la posible constitución de los objetos de conocimiento (Dussel, 1983, 313).

Este nuevo lugar de enunciación que se abre desde un interés práctico instala un campo de inteligibilidad diferente al horizonte posible o asumido por la posición de la praxis dominante, contrastando con la perspectiva dominante de la totalidad del ser. La incorporación de este lugar de enunciación tiene como consecuencias simultáneas: la ampliación de los posibles campos u objetos de estudio y la transformación de la concepción ético-ontológica en un análisis epistemológico. En este sentido, el autor aduce:

Dado un sujeto cognoscente (S1) que efectúa una praxis de dominación (d) sobre otro sujeto cognoscente (S2), la constitución de la objetividad del objeto (O1) es diversa, porque la relación de fundamentalidad práctica (a) parte de otro horizonte de orientación interesada fundamental (I1), que en el caso del oprimido (S2) que conoce al objeto (O1) desde una utopía de liberación (I2) que objetualiza de otra manera al objeto conocido (b) (Dussel, 1983, 314).

Podemos graficar de esta manera las palabras de Dussel:
Entonces, en el acto cognitivo aquí graficado entre dos sujetos (S1-S2), la comprensión



en relación con un objeto O1 es diversa. ¿Por qué?, porque para Dussel las condiciones de la objetividad de un conocimiento posible se originan en la praxis, como la totalidad de las prácticas mundanas. Es decir, la objetividad del objeto pende del proyecto fundamental práctico de una sociedad, de un grupo, de un individuo articulado a ello. Por tanto, en esta situación cognitiva, la relación fundamental práctica de S1 parte de un horizonte fundamental de “interés”, mientras que S2 parte de otro horizonte fundamental. S1 parte de una praxis de dominación, y S2 conoce a O1, pero lo conoce desde una utopía de liberación que objetualiza de otra manera al O1 en O2.

La categoría de exterioridad (S2) no solo da qué pensar, sino que al abrir el máximo horizonte posible de objetualidad (es decir, desplegar un nuevo horizonte de cognoscibilidad de los objetos), da entendimiento de la nueva realidad que se abre desde un nuevo interés práctico a la recolección de datos, hechos, nuevas hipótesis, objetos de investigación, métodos. Es decir, el motor que da qué pensar se encuentra en la existencia fáctica o cotidianidad que demanda ser pensada. Y como anticipamos, este lugar de enunciación, que se abre desde un interés práctico, es diverso. Por ello Dussel propone crear nuevas condiciones para pensar esa diversidad como proyecto transmoderno; una de ellas es la analéctica o anadialéctica como método que pondrá en diálogo la totalidad del ser y lo negado por ella: la exterioridad. Creemos que las consecuencias epistemológicas que acarreará esta propuesta son varias: entre ellas, replantear las categorías de verdad y validez en el sentido de reflexionar sobre la validez del discurso crítico de la comunidad de las víctimas, cuando se enfrentan al sistema que las oprime o excluye; además, la generación de nuevas teorías que expliquen estos nuevos hechos antes no observados, no capturados por el interés de la praxis de dominación.

4. CONCLUSIÓN

Para concluir este recorrido de lecturas y reflexiones, recordemos que el punto de partida dusseliano se encuentra en la exterioridad a la totalidad vigente, corporizada por la figura del oprimido, el excluido que habilita la crítica a la totalidad. En este sentido, la anadialéctica, como camino del filosofar de la liberación al tomar como punto de partida al Otro, establece un nuevo horizonte desde el cual develar los rostros de la colonialidad del ser y del saber para pensarlo desde “la palabra interpelante del Otro”, no es sólo una opción ética, sino que constituye un punto de vista privilegiado que captura la totalidad vigente y lo encubierto por ella.

Ambicioso es este programa de investigación que toma a la ética como fundamento de los problemas epistemológicos de la filosofía y de las ciencias. Y como cierre, tomamos las palabras de otro referente importante de la Filosofía de la Liberación, nuestro Prof. Arturo Roig, quien en sus *Dos palabras* nos dice:

Los riesgos son sin duda grandes; a cada momento se puede caer en nuevas totalidades dialécticas opresoras, aun dentro de los márgenes mismos de una filosofía de la liberación, la tarea es difícil en la medida que se desea ciertamente instalarse en una posición de lúcida autocrítica, única a partir de la cual se podrán encontrar los caminos para que el pensador no sea una vez más instrumento al servicio de los dueños del mundo, mas, toda tarea difícil es por sí misma bella y como dijo el viejo Platón vale la pena por eso mismo de recorrer todos sus riesgos (Roig, 1973, 5).

Referencias

- Arpini, Adriana. M. (2007). La Filosofía de la liberación en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía latinoamericana*. En Jalif de Bertranou, Clara Alicia, (Ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, (pp. 193– 230). Mendoza, Cuadernos de Cuyo, IFFA.
- _____. (2014). Primera mitad del siglo XX: De la superación del positivismo a la filosofía de la liberación. En: Fernet-Betancourt, Raúl y Carlos Beorlegui (Editores), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, (pp.115 – 136). Granada, Comares.
- Dussel, Enrique. (1973a). *América Latina Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- _____. (1973b). *Para una ética de la Liberación Latinoamericana tomo II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (1974). *El Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1983). *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. La Paz: PLURAL editores.
- _____. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (5a ed.). Bogotá: Nueva América.
- _____. (1999). *POSMODERNIDAD Y TRANSMODERNIDAD Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Universidad Iberoamericana Plantel Golfo, Centro Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana Plantel Laguna.
- _____. (2012). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En Grosfoguel, R. y Hernández, R. A. (Comps.), *Lugares descoloniales Espacio de intervención en las Américas* (pp. 11-55). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. (2015). *Filosofías del Sur, Descolonización y transmodernidad*. España: AKAL.
- Mignolo, Walter. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Signo.
- VVAA (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

Fernando Martínez Heredia: Por un pensamiento crítico en Cuba

Natasha Gómez Velázquez¹
Universidad de La Habana

1. INTRODUCCIÓN

Al poco tiempo del triunfo de la revolución cubana de 1959, comenzaron a converger un conjunto de factores, que determinaron la decisión de implementar la enseñanza institucional del marxismo a fines de 1960. Entre esos factores se encontraban: la declaración del carácter socialista del proceso en 1961; el alineamiento a la URSS y al bloque socialista en medio de la guerra fría y las condiciones de bipolaridad internacional; y también, la concurrencia de ciertos factores internos, en particular, la responsabilidad otorgada al Partido Socialista Popular (comunista) en los procesos de instrucción política. La enseñanza institucional del marxismo hizo necesaria entonces, la preparación masiva de profesores para impartir asignaturas de ese perfil. Uno de esos profesores fue Fernando Martínez Heredia, quien llegaría a convertirse en uno de los intelectuales marxistas más reconocidos en Cuba, por su apropiación creativa y contextualizada del marxismo.

2. FERNANDO MARTÍNEZ HEREDIA: POR UN PENSAMIENTO CRÍTICO EN CUBA

La revolución declarada socialista (1961), fue un evento decisivo en la socialización del marxismo, que alcanzó niveles ciudadanos. Fernando Martínez fue uno de los jóvenes que, en ese contexto, entró en contacto por primera vez con esa teoría. Se constituyeron las Escuelas de Instrucción Revolucionarias (EIR) a fines de 1960, y se realizó la Reforma Universitaria en 1962 (Gómez, 2022). Ambas acciones fueron expresiones hegemónicas, en el campo educativo, de la decisión política de enseñar marxismo a escala ciudadana. Se presentó entonces, un obstáculo: ¿quiénes serían los profesores de marxismo en las EIR y en las Universidades?

El saber marxista en Cuba antes de la revolución de 1959 se encontraba (casi) reducido

1. Doctorado en Ciencias Filosóficas. Profesora titular en la Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana, Cuba. Autoras de varios artículos sobre el marxismo, el saber y la cultura cubana, y el pensamiento de Cuba. Correo electrónico: nagove@ffh.uh.cu.

al ámbito militante y cultural del Partido Comunista que, desde 1944, se denominaba Partido Socialista Popular (PSP). A pesar de su lucha de décadas por la justicia social, la independencia de Cuba, y sus ideales socialistas, esta organización no adoptó ni apoyó (inicialmente), la política revolucionaria radical de la lucha armada. Mantuvo más bien, una política reformista. Estas posiciones políticas guardaban relación con sus concepciones teóricas oficiales, que se encontraban pautadas por el “marxismo-leninismo” oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS)².

De manera que, al inicio de la revolución, y no sin contradicciones, la responsabilidad e instrumentación de la política de enseñanza del marxismo, descansó, en gran parte, en el único sector que estaba familiarizado con esta materia: el PSP. El marxismo que socializó y enseñó, fue el “marxismo-leninismo” soviético. Sin embargo, la generalización de ese marxismo no fue responsabilidad del PSP, únicamente. En los primeros años de revolución, se inició el proceso de unificación de organizaciones políticas. Esto condujo a la constitución del nuevo Partido Comunista de Cuba (PCC) en 1965 que, entre otras fuerzas políticas, integró al PSP (autodisuelto previamente). Pronto los líderes revolucionarios, los documentos del PCC, las declaraciones oficiales del gobierno, y después la *Constitución* (1976), en su conjunto, se identificaron igualmente con el “marxismo-leninismo”. Varios factores influyeron en esa decisión: la ausencia de una cultura marxista en la mayoría de los nuevos líderes (a excepción del “Che” Guevara); la disponibilidad de los dirigentes del PSP, así como la independencia que se les concedió para instrumentar la política educativa y cultural; la configuración bipolar del mundo, que condujo a Cuba -con un proyecto socialista enfrentado a la hostilidad de los EEUU-, a alinearse con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), adoptando también su marxismo; por último, el hecho de que el “marxismo-leninismo” se consideraba, precisamente, la “ideología” propia de los Partidos Comunistas y del socialismo.

A mitad de los años noventa, con mirada retrospectiva, Fernando Martínez Heredia se refirió a esa asunción acrítica: “[...] en 1961 ser socialistas implicaba ser marxistas, y serlo aliados a los soviéticos incluía ser marxistas-leninistas”. Este marxismo “[...] comenzó entonces a formar parte de la instrucción sistemática [...], a considerarse la manera acertada de ver al mundo y la guía de la política” (Martínez, 2001, 93).

Por tanto, las EIR y sus profesores provenientes del PSP, dieron instrucción “marxista-leninista” a la ciudadanía que se integraba a las transformaciones sociales. La Reforma Universitaria de 1962, por su parte, dictaminó -entre otras cuestiones- la enseñanza del marxismo para todas las carreras, adoptando también el patrón soviético.

Impartir clases de esta materia en todas las carreras universitarias, condujo a la formación emergente de profesores, por lo que fueron seleccionados jóvenes estudiantes para ser calificados como docentes. Uno de esos jóvenes fue Fernando Martínez Heredia, quien por entonces

2. En el PSP hubo militantes de formación intelectual que, en ciertos aspectos, comprendieron que los problemas de Cuba debían ser interpretados empleando creativamente el marxismo. Sin embargo, esa no fue la política oficial del primer Partido Comunista de Cuba (fundado en 1925). Esta organización llegó a expulsar en los años 20, a quien se considera hoy en Cuba y América Latina (junto al peruano José Carlos Mariátegui, 1894-1930), uno de los fundadores de ese marxismo necesario de identidad propia: Julio Antonio Mella (1903-1929). Tampoco el PSP después, se apartó del “marxismo soviético”, y sobre esa base, trazó políticas reformistas. Asumió su dogmatismo y sectarismo: reprodujo en Cuba la batalla contra el “trotskismo”, y publicó en *Fundamentos* (su revista teórica oficial) las críticas a Georgy Lukcas, por mencionar dos ejemplos.

estudiaba Derecho en la Universidad de La Habana (UH) y, probablemente, al igual que el resto, no tenía conocimientos previos de marxismo. Al finalizar ese breve período se incorporó a lo que sería el primer Departamento de Filosofía de la UH en 1963, cuya vida se extendió hasta 1971.

Desde el campo académico e investigativo cubano fue, por décadas, la figura central de la crítica al “marxismo-leninismo”, argumentando sus efectos nocivos. A partir de otro tipo de programa teórico marxista, llegó a proponer interesantes análisis sobre la realidad cubana y latinoamericana. Sus textos han inspirado a generaciones de estudiosos del marxismo en Cuba.

De su obra de vida y proyectos vinculados a la Filosofía, al marxismo, a su enseñanza e investigación, destacamos los siguientes: director (1966-1969) y fundador del primer Departamento de Filosofía de la UH (1963-1971); director editorial de la Revista *Pensamiento Crítico* (1967-1971), que llegó a imprimir 15000 ejemplares, tuvo gran impacto entonces en Cuba y América Latina, y en la actualidad se ha convertido en objeto de investigación de sectores de izquierda; participó en el diseño de un novedoso programa docente para la enseñanza del marxismo en 1968; contribuyó a coordinar proyectos editoriales como los de Ediciones Revolucionarias (Gómez, 2017), Instituto del Libro, y las revistas *El caimán barbudo* y *Referencias*. Después que su labor en la UH fuera interrumpida en 1971, desarrolló interesantes proyectos de investigación y políticos, en el Centro de Estudios de América del PCC y el Centro de Investigación Cultural Juan Marinello, en La Habana. Escribió numerosos artículos y libros, impartió conferencias en Cuba, y en Universidades y espacios de organizaciones populares latinoamericanas. Su texto más estudiado ha sido *El ejercicio de pensar*, escrito en 1966 y publicado en 1967. Fue reconocido con los prestigiosos premios Casa de las Américas (La Habana, 1989) y Premio Nacional de Ciencias Sociales (La Habana, 2006).

3. DEL “MARXISMO-LENINISMO” AL MARXISMO TODO

Lo que Fernando Martínez y otros jóvenes recibieron para su formación inicial como docentes, fue “marxismo-leninismo”. Estudiaron por sus Manuales, y el claustro comprendía a profesores hispanosoviéticos. La URSS proporcionaba entonces, y hasta fines de la década del ochenta, Manuales; asesores; Programas de estudio; becas para estudiar Filosofía marxista-leninista, Economía Política o Comunismo Científico en sus Universidades; libros de Estética, Ética, Teoría del Conocimiento, Ciencias “participante o punto y comales”, “Ateísmo científico”, etc., siempre redactados desde la óptica de ese tipo específico de marxismo. Estas acciones formaban parte de un dispositivo de instrucción que se encontraba en marcha desde hacía décadas dentro del movimiento comunista organizado, el “sistema socialista”, y comprendía a Partidos Comunistas occidentales; sin embargo, la adopción específica del “marxismo-leninismo” en Cuba, como principio político declarado y como asignatura en el sistema de educación, no estuvo exenta de contradicciones. Hubo resistencia. El mismo “Che” Guevara en 1965 denominó “seguidismo” a esa tendencia que aceptaba ese marxismo de manera acrítica (Guevara, 2017). Propuso, en cambio, una ampliación de la política editorial y de los estudios marxistas en Cuba.

Esa resistencia encontró estímulo en el carácter contradictorio que adoptaron las relaciones entre Cuba y la URSS en la década del 60, por ejemplo: 1) en el desenlace de la “crisis de los misiles” en 1962, marcado por el acuerdo entre potencias URSS-EEUU, y el total desconocimiento

de Cuba como actor político del conflicto; 2) Cuba se encontraba en desacuerdo con el principio soviético denominado “coexistencia pacífica”, que consistía en la abstención de apoyar a movimientos revolucionarios y anticolonialistas del llamado “tercer mundo”. La dirigencia cubana desafiaba abiertamente este principio, a través de su apoyo directo a esos movimientos, y su coordinación en eventos públicos como la realización en La Habana de las reuniones “Tricontinental” (1966) y de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS, 1967).

Cuba se debatía entre su necesaria identidad y autonomía, y la también necesaria protección de la URSS. Esto último, implicaba lealtades. Sin embargo, los desacuerdos públicos o no entre la soviética y cubana, abrieron un espacio en el ámbito intelectual y de la cultura, para la consideración crítica de patrones de acción, pensamiento y teoría, que se estaban importando miméticamente desde la URSS.

De manera que los pronunciamientos de Fernando Martínez y otros profesores, vistos en contexto, no tenían pretensiones contestatarias. Más bien, tenían una correspondencia orgánica con la totalidad política contradictoria que distinguía a la Cuba de los años sesenta.

El marxismo soviético llegado a Cuba era inoperante para interpretar y transformar la sociedad cubana. Esta era una especie de intuición, de la cual participaban algunos de los máximos dirigentes políticos de la revolución cubana, y formaba, por tanto, parte de la actitud dubitativa de la política en relación con la URSS.

Por otra parte, no existía un conjunto conceptual consistente que, con criterio propio, sustituyera a ese “marxismo-leninismo”. El marxismo se encontraba, más bien, en la práctica política y su relato. La actitud dubitativa frente a la intuición de la falencia del marxismo soviético, por una parte, y por otra, la certeza de que Cuba tenía un déficit teórico en materia de marxismo propio condujo al cierre de la revista teórica oficial del PCC, *Cuba Socialista* (1961-1967).

Ese fue el marco político que generó condiciones para que se iniciara, desde el primer Departamento de Filosofía de la UH y hasta 1971, el cuestionamiento al “marxismo-leninismo”. Un grupo en particular, al interior de ese colectivo, comenzó a transitar desde su formación inicial en ese tipo específico de marxismo, hacia la búsqueda crítica de otros marxismos. La resistencia al marxismo soviético se generó igualmente en otros segmentos intelectuales; y después se mantuvo de manera intermitente hasta la actualidad.

Esa actitud tuvo siempre una motivación política. Fernando Martínez, y una parte de los profesores de aquel departamento docente de la UH, consideraban que ese marxismo, no servía para hacer la revolución. No se trataba propiamente de objeciones teóricas ni de argumentos de naturaleza ilustrada, pues para esa fecha, aún estaban enfrascados en la asimilación de “heterodoxas” lecturas, y en intensos debates que no habían fraguado en su totalidad.

Al inicio de los años setenta se produjo un cambio en la política cubana. Se necesitaba apoyo soviético, en particular en la esfera económica, por lo que la alianza con la URSS y el PCUS se volvió definitiva, y cualquier reserva pasó a un segundo plano. En esa nueva situación, Cuba asumió plenamente el marxismo soviético, que renovó fuerzas en el ámbito de la enseñanza universitaria. Martínez Heredia, en valoración posterior, expresó: “Cuba se sujetó ideológicamente a la URSS y consideró antisovietismo y diversionismo ideológico todo lo que se diferenciara de esa sujeción. El pensamiento social recibió un golpe abrumador. Se cerró de tal manera el espacio, que las corrientes no marxistas fueron malditas [...]. Dentro de las corrientes marxistas

se afirmó que sólo la soviética era la acertada [...], por lo que se redujo el marxismo...al llamado marxismo-leninismo” (Martínez, 2001, 98-99).

De manera que, el proceso creativo de “pensar con cabeza propia” el marxismo, se vio interrumpido por decisión política en esa fecha, y Fernando Martínez Heredia y varios de sus colegas tuvieron que aguardar un tiempo, para volver a exponer sus concepciones marxistas.

La decisión definitiva de enseñar “marxismo-leninismo” en el sistema universitario cubano, tomada al inicio de los años setenta, permanece inamovible hasta hoy. No obstante, desde la UH en particular, se ha mantenido de manera intermitente y con más fuerza en los últimos 5 años, un llamado a desbordar ese tipo nocivo de marxismo, y generar una verdadera cultura marxista. Esta actitud forma parte de un contexto en el que se ha retirado el “marxismo-leninismo” de la *Constitución* de 2019 y de los *Estatutos del PCC* reformulados en 2021. Así comienza a desmontarse de manera lenta, no homogénea, y con mucha resistencia, el “marxismo-leninismo” en Cuba.

4. “PENSAR CON CABEZA PROPIA”

Después de un primer estudio del marxismo soviético, un segmento de jóvenes profesores del Departamento de Filosofía de la UH, comienzan a reponerse con celeridad y crítica, de esa iniciación, y emprendieron un conjunto de lecturas que, en el contexto, parecieron heterodoxas. Este despertar fue posible, precisamente, por el carácter emergente de esos profesores que los libraba de prejuicios, lo que se acompañó de una voluntad radical de saber, propia de la época.

Así, para 1967 Fernando Martínez se refería a: “[...] la versión deformada y teologizante del marxismo que contenía gran parte de la literatura a nuestro alcance [...]”, y que resultaba “[...] ineficaz para contribuir a formar revolucionarios capaces de analizar y resolver nuestras situaciones concretas” (Martínez, 2010, 154).

Los escasos textos marxistas producidos desde el Departamento de Filosofía que conducía Fernando Martínez, sus numerosos documentos de trabajo, las publicaciones que generó o contribuyó a implementar, el Programa Docente que concibió en 1968, sus posiciones en las polémicas teórico-políticas de la época, y las que asumió personalmente en textos como *El ejercicio del pensar* (1967) o *Marx y el origen del marxismo* (1970) (Martínez, 2018a), indican claramente la exploración crítica de otro marxismo, más que la intención de exponer tesis meditadas. Estas, sin embargo, no estuvieron ausentes. Cierta conjunto de conceptos e hipótesis sobre el marxismo, su historia, enseñanza y socialización, que fueran planteadas entonces, permanecieron y se insertaron en sus concepciones y textos posteriores.

Ese cuestionamiento se integraba de manera natural a la propia función docente asignada a aquel Departamento de Filosofía, que tuvo como objetivo la enseñanza del marxismo en las distintas carreras de la UH, pues la apertura de la carrera específica de Filosofía demoró hasta 1976 y se hizo en formato soviético, como “Filosofía marxista-leninista” (hasta el año 2020, en que la carrera se transforma en “Filosofía”).

En calidad de director del primer Departamento de Filosofía, Fernando Martínez participó activamente en el diseño del Programa docente “Historia del pensamiento marxista” (1968), en sustitución del Programa soviético que segmentaba el marxismo, y también la Filosofía marxista, en “Materialismo dialéctico” y “Materialismo histórico”. El nuevo Programa

pretendía desarrollar una metodología histórica de enseñanza, que relacionara las distintas teorías marxistas con sus respectivos contextos de génesis, e incluso con sus autores y obras, pues: “[...] el marxismo tiene historia, y [...] considerarlo siempre igual a sí mismo, o expurgar las vertientes que no nos parezcan aceptables, solo tiene la consecuencia de sustraernos experiencias que a veces han sido amargamente pagadas por el movimiento revolucionario y la de estimular la detención dogmática de un pensamiento que se hace entonces inútil e indigesto” (Martínez, 1970, 6).

En ese sentido, el grupo de profesores liderado por Fernando Martínez, ya se había apropiado definitivamente de la tesis siguiente: el marxismo es histórico y empírico. Se genera estimulado por exigencias prácticas de totalidades históricas y concretas, de las cuales participa. De manera que la diferencia de cada contexto determina la producción de interpretaciones y estrategias marxistas también diversas, trazadas por marxistas que interpretan su propia circunstancia histórica. Por tanto, no es un conjunto de teorías que puedan ser apropiadas y enseñadas en sistema, porque no son necesariamente coherentes entre sí. Más bien, el marxismo es un conjunto plural.

La solución del “marxismo-leninismo”, que consistía en la enseñanza de un marxismo en sistema, no solo era inadecuada, sino que también falseaba la historia heterogénea y hasta contradictoria de esa tradición.

Esta interpretación de la esencia misma del marxismo comprendía igualmente la tesis de que la tradición de Marx y Engels no era exclusivamente de naturaleza conceptual, sino que estaba constituida de diversidad de tácticas y estrategias políticas que debían ser estudiadas.

Entre 1966 y 1967 se desarrolló lo que se ha conocido como la “polémica de los manuales”, en la que intervinieron profesores de las EIR y de la UH. Estos últimos, a través de Aurelio Alonso –uno de sus representantes más destacados–, cuestionaron esos libros de texto soviéticos: “[...] los hombres que aprenden [...] y piensan en esta lógica, no se liberan [...] porque la duda no es una exigencia de su pensamiento [...]. Si el mal estuviera solamente en los manuales, no sería tal mal. Es mal porque los manuales han dado forma al pensamiento de lo que enseñan” (Alonso, 1966, p. 17). Esta declaración implicaba un cuestionamiento al “marxismo-leninismo” en sí.

Por otra parte, es posible que ésta no fuera todavía una posición consistente en el Departamento, pues los libros de texto que produjeron en esos años aún concedían certeza teórica y política a ese marxismo, distinguiéndolo de su herramienta deformante: los manuales.

Aquel colectivo comenzó también a interesarse en el marxismo todo, incluso en el que no provenía de textos teóricos. Hubo atención al desarrollo conceptual que se generaba en las decisiones, documentos, discursos y declaraciones políticas. Esto se correspondía con otro de los intereses de esos profesores de la UH: la Historia de Cuba y su obra escrita. De toda esta motivación, hay suficiente evidencia en documentos del Departamento de Filosofía y en la revista *Pensamiento crítico*.

La búsqueda condujo al encuentro con el “marxismo occidental”. En particular con Althusser –sus textos se encontraban en el cenit de los debates en Francia y parte de Europa–; y también con Gramsci, cuya obra comenzaba su tardía universalización. Esta exploración sin fronteras sectarias quebrantaba la autoridad del marxismo soviético que, encerrado en sí, desconocía los aportes que se generaban en su exterior.

Al respecto, Fernando Martínez expresaba en *El ejercicio del pensar*: “[...] en la etapa escolástica del pensamiento marxista, la teoría, considerada “la única científica”, jugó el triste papel de cobertura de... posiciones políticas [...] Se ha explicado, a partir del XX Congreso del PCUS, lo que fue esa etapa de dogmatismo. Pero [...] ¿por qué en estos diez años transcurridos... no se han hecho profundos análisis, cuyos resultados renovadores ayudaran a las organizaciones marxistas a su labor de transformación del mundo?” (Martínez, 2010, 148).

El contenido revelador del althusserianismo en el contexto cubano de los sesenta, radicaba en su actualidad, en que se trataba de un “marxista occidental”, y en que identificaba a un marxismo de autor. También en el hecho de que *Por Marx*—publicado por Ediciones Revolucionarias en 1966, junto a *Para leer El Capital*—, indicaba la necesidad de una comprensión histórica del proceso de construcción de la obra misma de Marx. Su estudio no podía simplificarse a la suma de un conjunto de tesis descontextualizadas, porque su teoría se fue modificando a lo largo de su vida, en la medida en que se fue constituyendo. La obra de Marx estaba sometida a las motivaciones y necesidades cambiantes de su contexto político, cultural, y teórico. Por tanto, el marxismo, y el propio Marx, debían ser estudiados en relación con su historia.

Según Fernando Martínez Heredia, el tema del “joven Marx” y su “auge en Cuba”: “[...] refresca los espíritus disgustados con el ‘marxismo’ tronante que nos invadió [...] En ese sentido... fue positivo [...] asomó a muchos a un modo mucho más rico que el de los manuales y monografías al uso, y contribuyó al movimiento necesario de vuelta a la fuente del marxismo” (Martínez, 1968, 127).

Althusser, además, reivindicaba -aunque absolutizando-, aquellas problemáticas marxianas que se referían al “continente de la historia”. Para el contexto cubano en el que predominaba el denominado “materialismo dialéctico” -pues el “marxismo-leninismo” consideraba que lo prioritario eran los conceptos, teorías y leyes abstractas que supuestamente éste proporcionaba-, ese énfasis althusseriano constituía, quizás, una confirmación de cierta intuición ya establecida en Fernando Martínez y algunos profesores teóricamente afines. Estos parecían inclinarse hacia la tesis de que el verdadero objeto de estudio marxiano era la sociedad, la historia, la cultura, la economía, la política, en fin, la naturaleza humanizada de Gramsci.

La asimilación del althusserianismo fue también crítica. Así lo testimonian los textos de Fernando Martínez, *Althusser y el marxismo* (1970) o *Marx y el origen del marxismo* (1970). Hubo rechazo a la diferenciación entre materialismo dialéctico (filosofía) e histórico (ciencia); a la consideración -propia de los teóricos de la Segunda Internacional- de que el marxismo originario carecía de una gran obra filosófica; a la tesis del “corte epistemológico” cuya absolutización implicaba un cambio radical de problemática en Marx; a las manipulaciones políticas tras el enunciado del “joven Marx”; y a un análisis demasiado estructural que derivaba en determinismo.

Como parte de esa exploración que condujo al encuentro con otros marxismos, los proyectos de Ediciones Revolucionarias (1966) y *Pensamiento Crítico* (1967-1971), publicaron textos de Trotski; Luxemburgo; Gramsci; Deutcher; Althusser; Lukacs; Korsch; Preobrazhenski; etc. Autores jamás vueltos para publicar en Cuba (con muy escasas excepciones a partir de los años 90, y más bien a través de empeños personales), precisamente por el predominio posterior, a partir de 1971 y hasta la actualidad, del “marxismo-leninismo” con su actitud sectaria y censora.

Otro de los principios conceptuales asumidos entonces, fue la comprensión del marxismo como teoría política. Decía Fernando Martínez Heredia en 1967: “[...] lo fundamental de la actividad marxista, [...] es hacer la revolución” (Martínez, 2010, 148). A diferencia de las definiciones especulativas del marxismo soviético en particular, teóricos como Lenin, Luxemburgo, Korsch, Lukács, y Gramsci, ya habían señalado que toda la teoría y práctica del marxismo, las condiciones de su génesis y desarrollo tenían como centro el tema de la revolución.

El cuestionamiento al determinismo económico y teleológico presente en el marxismo soviético, la inclinación a percibir el socialismo como un fenómeno más amplio, de naturaleza cultural, y su afianzamiento histórico como resultado de la lucha y conciencia de clase, comenzó entonces. Iniciado el siglo XXI, Fernando Martínez confirmaría: “[...] el socialismo no surge de la evolución progresiva del capitalismo; [...] de su evolución, solo surge más capitalismo. El socialismo es una opción, y solo existirá a partir de la voluntad y de la acción que sean capaces de crear nuevas realidades”. Si el socialismo no era resultado, precisamente, de un cambio en la dinámica inherente a las fuerzas productivas y relaciones de producción, era, entonces (y al estilo gramsciano): “un cambio cultural” (Martínez, 2018b, 747-748).

Este intento de pensar el marxismo “con cabeza propia” resultó minoritario y muy localizado en determinados espacios culturales. Donde más arraigo tuvo -y trascendencia posterior hasta la actualidad-, fue al interior de ese Departamento de Filosofía de la UH. No obstante, sus posiciones resultaron amplificadas entonces, por el escenario en que se generó y porque *Pensamiento Crítico* contribuyó a ello. Las tesis de juventud de Fernando Martínez Heredia, y las que emanaron de los intensos estudios y labor docente del Departamento de Filosofía que dirigió, fueron desarrolladas en textos posteriores, sobre todo como herramientas para interpretar procesos políticos de Cuba y América Latina.

5. FERNANDO MARTÍNEZ HEREDIA Y SU PENSAMIENTO CRÍTICO (1967-1971)

Este mensuario se generó al interior de aquel Departamento, sus editores fueron un reducido grupo de profesores –no todos–, y su director Fernando Martínez. Pensar críticamente no se entendía como un requisito exclusivamente intelectual, sino político.

Sin embargo, los textos propiamente teóricos –en su conjunto, muy heterogéneos–, se encontraban abrumados por los numerosos escritos de guerrilleros tercermundistas; personalidades de la historia y la contemporaneidad de Cuba; líderes de movimientos civiles de Europa y Estados Unidos, etc. Esa selección era o llegó a convertirse, en buena medida, en documentos históricos. Por tanto, *Pensamiento Crítico* fue parte de la totalidad radical de la revolución cubana de los sesenta. Cuando para 1970 y 1971, Cuba se alineó a la URSS en aspectos esenciales, la revista y el Departamento de Filosofía de la UH quedaron fuera de contexto, y fueron cerrados por decisión política.

En la actualidad, tanto la obra teórica de Fernando Martínez Heredia, como el proyecto de *Pensamiento crítico*, e incluso las experiencias de trabajo de aquel Departamento de Filosofía de la UH, se han constituido en objetos de estudio e inspiración para ciertos sectores intelectuales de la izquierda latinoamericana y para quienes aún intentan promover un marxismo propio y efectivo para Cuba.

Referencias

- Alonso Tejada, Aurelio (1966) ¿Manual o no Manual? Un diálogo necesario. En *Teoría y práctica*, La Habana, No. 30.
- Gómez Velázquez, Natasha (2022). A 60 años de la Reforma Universitaria en Cuba: historia y proposición sobre la enseñanza del marxismo. <https://www.filosofia.cu/a-60-años-de-la-reforma-universitaria-en-cuba-historia-y-proposicion-sobre-la-enseñanza-del-marxismo-primera-parte/>; <https://www.filosofia.cu/a-60-años-de-la-reforma-universitaria-en-cuba-historia-y-proposicion-sobre-la-enseñanza-del-marxismo-segunda-parte/>
- Gómez Velázquez, Natasha (2017). Edición Revolucionaria (R): memoria y nostalgia del saber en Cuba. Entrevista a Rolando Rodríguez, fundador y director de Edición Revolucionaria. 4 de febrero de 2016. *Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, Vol. 5, No. 1.
- Guevara, Ernesto (2017). Carta del Che a Armando Hart (4 de diciembre de 1965). *La Jiribilla, Revista de cultura cubana*. <https://www.google.com/url?q=http://www.lajiribilla.cu/carta-del-che-a-armando-hart/&sa=U&ved=2ahUKewjHyZbs6J78AhWqTjABHUwFC28Q-FnoECAcQAg&usg=AOvVawOJZMpK1iB7jvWKW1kONWEY>
- Martínez Heredia, Fernando (2010). El ejercicio de pensar. *El ejercicio de pensar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales y Ruth Casa Editorial.
- Martínez Heredia, Fernando (2001) Izquierda y marxismo en Cuba. *El corrimiento hacia el rojo*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Martínez Heredia, Fernando (2018a). Marx y el origen del marxismo. *La Tizza*. <https://www.google.com/url?q=https://medium.com/la-tiza-/marx-y-el-origen-del-marxismo-a1fdf5b61ae0&sa=U&ved=2ahUKewjC61TZhZ38AhW5RTABHbBnBnBXIQFnoECAYQAg&usg=AOvVaw05HBIHD9Fdm0eBSiOo>
- <https://www.google.com/url?q=https://medium.com/la-tiza-/marx-y-el-origen-del-marxismo-i-a3efd92b8b78&sa=U&ved=2ahUKewjC61TZhZ38AhW5RTABHbBnBXIQFnoECAIQAg&usg=AOvVawOaMqVMPjzihJHQaNfAvlbd>
- Martínez Heredia, Fernando (1970). Nota de presentación. *Pensamiento crítico*, No. 41, <https://www.filosofia.org/rev/pch/1970/n41p001.htm>
- Martínez Heredia, Fernando (1968). Nota sobre el estudio del joven Marx. *Lecturas de Filosofía*. La Habana: Instituto del Libro.
- Martínez Heredia, Fernando (2018b). Socialismo. Sánchez Quiroz, Magdiel (coord.). *Pensar en tiempo de revolución. Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.

POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

Problemas de la crisis actual de la filosofía como reflejo de la crisis del mundo contemporáneo: Medidas ante los retos y desafíos

Irma Becerra Monterroso¹
Universidad Nacional Autónoma de Honduras

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía como ciencia se encuentra cuestionada debido a su poco nivel práctico y su gran abstracción para tratar los problemas actuales. Además, su aislamiento de las personas y sus problemas más acuciantes, así como el tratamiento meramente teórico de sus análisis, han generado una grave crisis al interior de esta disciplina, la cual está siendo rechazada por el público por parecer inútil y no resolver los problemas concretos que se plantean al mundo contemporáneo. En este sentido, aquí tratamos de analizar dicha crisis interna de la filosofía como un reflejo de la crisis de la época contemporánea señalando algunas medidas de innovación que se pueden aplicar para darle más brillo y consistencia a la filosofía como ciencia del pensamiento dialogado y el discurso de la ciencia humanística.

De igual manera, analizamos algunos problemas de la situación política de América Central para determinar con firmeza filosófica y contundencia la necesidad de afrontar los autoritarismos de las dictaduras y los nuevos imperialismos que están surgiendo en la región, y denunciamos la violencia, la inseguridad jurídica y el desmantelamiento del Estado de Derecho provocados por la expansión del narcotráfico y el crimen organizado en esta parte del mundo. Creemos pertinente desarrollar como medida alternativa la categoría de socialismo deliberador y participativo y de la resistencia civil organizada para afrontar dichas posturas políticas extremistas que amenazan la región y que nos llevan a nuevos conflictos, crisis y destrucción en nuestros países.

1. Es Licenciada en Filosofía con Maestría en Filosofía de la Historia por la Universidad Humboldt de Berlín y Doctora en Filosofía por la Wilhelm Universität de Münster, Alemania. Con once libros publicados y más de 300 artículos sobre temas de Filosofía, Sociología y Política. Investigadora para la Comisión de la Verdad luego del Golpe de Estado en Honduras de 2009. Correo electrónico: irmahannahq@gmail.com.

Así, en este artículo se trata de forma general la crisis de la filosofía a partir del análisis de la crisis de la ciencia y la crisis de la época contemporánea, señalándose lo nuevo y lo distinto de dicha crisis en nuestro tiempo. Asimismo, se plantean medidas de innovación y rescate de la filosofía para enfrentar dicha crisis, y se esbozan medidas alternativas que debe adoptar especialmente la filosofía política centroamericana ante los desafíos que determinan las dictaduras locales y la expansión del narcotráfico, la violencia y el crimen organizado en la región. Se concluye con la necesidad de desarrollar la categoría de resistencia civil en filosofía para afrontar los problemas más acuciantes de las humanidades en nuestra era.

2. CARÁCTER GLOBAL DE LA CRISIS: LO NUEVO DE NUESTRA ÉPOCA

El mundo contemporáneo con su “época de lo insólito y de la incertidumbre cuántica”, se encuentra sumergido en una profunda crisis a nivel global, que, a diferencia de las crisis anteriores, ya no se haya localizada solamente en las regiones del hemisferio sur del planeta, sino que se ha extendido hacia todos los continentes y territorios habitados de la Tierra, produciendo así una debacle internacional de enormes consecuencias, resultado de la ausencia de responsabilidad por la Humanidad provocada por los mismos seres humanos. Literalmente el mundo se está cayendo a pedazos. Regiones enteras están siendo afectadas cada día más por las sequías y las hambrunas, producto del cambio climático y el despilfarro estatal de las naciones, en las que rigen gobiernos irresponsables e incapaces al servicio de grupos particulares con intereses no universalizables, sino egoístas y desprovistos de toda ética. Es así como la mayoría de las democracias se están debilitando, siendo penetradas por el narcotráfico y el crimen organizado, y numerosos Estados se están convirtiendo en dictaduras encubiertas o abiertamente autoritarias, sobre todo en los llamados Estados del socialismo del siglo XXI, que no han logrado superar para nada al imperialismo capitalista, sino todo lo contrario, asumen posiciones de nuevos imperialismos anexionistas, intervencionistas y expansionistas en el mundo.

Por otra parte, asistimos al surgimiento y consolidación del “capitalismo de la vigilancia” como lo ha denominado la economista estadounidense, Shoshana Zuboff, y al totalitarismo del Estado mediático con su red de comunicaciones que consume toda la atención y concentración de los ciudadanos, sometiéndolos al control total del gobierno, según ocurre en China Comunista, con el régimen de Xi Jinping.

En esos nuevos totalitarismos mediáticos de la vigilancia, rige la “ley invisible del algoritmo” y son los robots y la inteligencia artificial al servicio de nuevas élites empresariales los que están dominando a unas poblaciones cada vez más aletargadas, anestesiadas, dóciles y sumisas, que sucumben a una profunda crisis de identidad y sentido de la vida, porque se encuentran rodeadas de superficialidad, vulgaridad, estulticia, miedo y adicciones, así como a una nueva tiranía de emociones rápidas profundamente negativas y destructivas.

Por otra parte, la ciencia está yendo por derroteros imprevisibles, cuyas consecuencias se ignoran. Para el caso tenemos un deseo de fusión del hombre con la máquina o transhumanismo, algo que no es ya utópico, sino que cada vez está más cerca de lo que pensamos. Como señala Cristina Zato: “La corriente transhumanista pretende ajustar a la humanidad a los requerimientos tecnológicos venideros, siendo necesario ir un paso más allá y crear una simbiosis entre la

tecnología y el ser humano. Pero ¿nos encontramos jurídicamente preparados para abordar los retos que nos plantea este cambio tecnológico sin precedentes?” (Zato, 2023, 3).

Se trata de convertir al ser humano en un *cyborg* o especie de robot que funciona con el implante de chips intradérmicos insertados en seres humanos, y que almacenan toda clase de datos sobre el individuo que lo porta, por lo que se pone en duda la privacidad y la intimidad de las personas. Vamos hacia un control total del cuerpo y la mente de los ciudadanos, los cuales se dividirán en aquellos que tienen acceso y pueden pagar las nuevas tecnologías; y el resto, que no puede pagarlas y tener acceso, por lo que aumentarían las desigualdades de económicas a biológicas. Lo anterior plantea serios retos a la Bioética y a la Filosofía del Derecho “[...] ya que no se dispone de una regulación específica para aquellos casos en los que, por ejemplo, pudiese haber algún problema a la hora de un mal funcionamiento de estos dispositivos, así como el uso de los datos almacenados” (Zato, 2023, 3).

Además de lo anterior, con la inteligencia artificial, la ciencia está transitando por un rumbo tortuoso, cuyas consecuencias negativas para el ser humano ya se dejan avizorar. Está, para el caso, la inteligencia artificial generativa que ya no copia textos, sino que los produce originalmente, sin que pueda distinguirse si el autor es humano o no. Esto nos lleva a la dificultad de no poder diferenciar entre lo falso y lo verdadero en el caso de los poderes comunicacionales, lo que conduce a una mayor posibilidad de que nos volvamos dependientes de la creatividad de unas máquinas.

En consecuencia, en esa crisis global de la ciencia y la política priman la desorientación generalizada, la desinformación, la angustia, la ansiedad y la depresión, y van en aumento los suicidios, los homicidios y los feminicidios, debido a que en los medios de comunicación ya solo imperan los antivalores de la violencia, el exhibicionismo y el vicio que nos impiden diferenciar entre ficción y realidad, y desbordan nuestra imaginación para convertirla en emociones efímeras que no dan lugar para la reflexión y la crítica.

Los problemas sociales y económicos del desempleo masivo, la desigualdad, la pobreza y la irresponsabilidad política y corrupción de los funcionarios públicos, así como la migración causada por violencia, la extorsión y el sicariato, son los causantes habituales de que muchas personas hayan perdido ya la esperanza no solamente en el valor de la vida sino también en el valor supremo de una vida digna, como diría Kant.

Ante semejantes graves condiciones sociales, tecnológicas, económicas y políticas, no es casual que también la filosofía como ciencia se encuentre en crisis al carecer de respuestas y alternativas de solución desde sus métodos y temática de problematización deliberadora en general. De hecho, en varios países, como España, se la ha suprimido de los currículos de secundaria y universidad, pese a las protestas de la población. En Honduras, la clase de filosofía se ha reducido al undécimo grado y se han quitado varias horas de clase semanales. En este sentido, agradecemos la pronta respuesta de la Asociación Centroamericana de Filosofía al denunciar como nefasto este hecho irracional de “asalto a la razón” en nuestro país, según lo denominara el filósofo hondureño, Ramón Romero Cantarero.

3. CARACTERÍSTICAS ESPECÍFICAS EXTERNAS DE LA CRISIS GLOBAL DEL MUNDO

Antiguamente, las personas creían en la ciencia porque esta les traía y retribuía ventajas económicas. Hoy en día ya la gente no cree en la ciencia. Lo más grave, pues, que posee la época

que estamos viviendo en la actualidad es que se está negando la veracidad que proporciona la investigación científica, se está negando la autoridad de la ciencia para advertir catástrofes inminentes para el planeta en general. Por eso vemos cómo en los Estados Unidos el expresidente Donald Trump negó la existencia y veracidad del cambio climático, y en muchas universidades estadounidenses se están quemando libros, y se ha suprimido el tema de la evolución de muchas carreras universitarias, debido al avance del fundamentalismo religioso en ese país.

Además, observamos que surgen movimientos sociales fanatizados por un odio a la ciencia, tal como ocurriese con el movimiento de ciudadanos que se oponían a vacunarse contra el Covid-19, poniendo así a los gobiernos en el dilema de tener que obligarlos por el uso de la fuerza o no.

También, incluso de parte de tendencias extremistas desde la propia filosofía, tal como el constructivismo radical, no solo se niega la verdad y se banaliza la mentira, sino que se afirma que todo es mentira porque la verdad no existe, y que la verdad “es la invención de un mentiroso”.

Se observa, además, el surgimiento de un desprestigio global por la labor docente, los profesores y los maestros, ante los cuales los padres de familia de ahora han delegado toda la responsabilidad de educar, quitándoles su apoyo y comprensión. Por eso, la tarea educativa se está convirtiendo cada vez más en una profesión de riesgo ya que hay una profunda crisis del traspaso de la tradición cultural e intercultural que realiza la profesión docente, puesto que ya no se siente respeto por los educadores. En Nicaragua, el dictador Daniel Ortega ha cerrado más de 20 universidades privadas en todo el país, y les ha confiscado sus bienes y propiedades, asimismo ha despedido a más de 200 jueces y fiscales. No ha habido explicación para este caso.

En fin, tenemos personas cada vez más informadas superficialmente y por eso cada vez más ignorantes y adictas al celular, a las imágenes y a las drogas, que ya no piensan y que ya no son incómodas para los sistemas socioeconómicos, sean estos capitalistas o socialistas. Es la suplantación del *homo sapiens* por el *homo videns* como ya explicase Giovanni Sartori, el *homo videns* o el hombre que se entretiene viendo imágenes sin pensar ni reflexionar. Por eso, estos medios de comunicación son promovidos a escala planetaria y se está liberando una fuerza negativa de la estupidez, igualmente a escala mundial, que culmina en una violencia agresiva exacerbada contra los más vulnerables y las minorías étnicas, de género o culturales en todas las sociedades del mundo. De hecho, se reafirma la violencia belicista en las potencias mundiales como Rusia, donde un padre de familia ha sido condenado a prisión porque su hija hizo un dibujo contra la guerra agresiva de Rusia a Ucrania.

En perspectivas generales, asistimos a la crisis total del *homo sapiens*, del hombre que piensa y reflexiona, y a la idolatría y exaltación del *homo clausus* o el hombre cerrado que ya no dialoga, sino que emplea la fuerza bruta de sus emociones y sus instintos como respuesta incondicional a su entorno.

4. CRISIS GLOBAL: EL PROBLEMA INTERNO FUNDAMENTAL DE LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA, Y ¿QUÉ MEDIDAS SE PUEDEN ADOPTAR PARA SUPERARLA?

Por ser la característica esencial de la crisis del mundo contemporáneo el ser de dimensiones globales, como nunca se había presentado antes en el planeta, la crisis que afecta a la

filosofía, al ser la ciencia de la universalización de la Humanidad hacia mejor, también es de forma global en todos sus métodos de análisis y todos sus temas y áreas de estudio. Hace doscientos años el problema principal de la filosofía era el de determinar la esencia y la función de la razón, o sea la teoría del conocimiento, ahora el problema fundamental de la filosofía es la determinación del principio de la responsabilidad ante la impunidad galopante, o sea la ética, porque el miedo está siendo exportado diaria y continuamente de manera directa hacia las casas de las personas, en un abierto y cínico asalto a la razón.

En este sentido, debido a que la crisis es global, la respuesta de la filosofía a dicha situación tiene que ser igualmente global. Ya no podemos seguir entretenidos utilizando ciertos métodos aislados de la realidad; entretenidos en una competencia acérrima entre filósofos, autores, escuelas y tendencias filosóficas para ver quién es el dueño de la verdad o el más reconocido; o entretenidos estando solamente enclaustrados en las universidades y repitiendo de forma escolástica lo que dijeron los filósofos griegos hace siglos sin enseñar a aplicar su filosofía a la época actual. Ya no es suficiente utilizar la lógica formal para fundamentar la verdad solo como una cuestión de lenguaje y reduciendo la filosofía a ser una simple narración conceptual o literaria. Precisamos de la aplicación e incorporación de la lógica dialéctica, enunciada por Hegel, unida a la filosofía de la historia y la ética para fundamentar la nueva razón comunicativa del siglo XXI. Ya no podemos ignorar al mundo exterior y a nuestro entorno. Las limitaciones nos han alcanzado y amenazan con rebasar nuestra capacidad de respuesta al dejarnos atrás como un saber imprescindible para la Humanidad.

El mayor problema de la filosofía es que los métodos filosóficos habían sido hasta ahora tomados cada uno por separado y no en combinación unos con otros. Esa separación unilateral de aplicación metódica ya sea de la mayéutica, la escolástica, la dialéctica, la hermenéutica, el método racionalista, el método empirista, el método analítico del lenguaje, el fenomenológico, el histórico, el de la acción comunicativa, etc., esa separación unilateral, repetimos, es la que se encuentra actualmente en una crisis irreversible interna que nos demuestra que la filosofía, para lograr captar de forma universal el mundo de hoy y poder así aplicar la lógica de los conceptos a la interpretación de la realidad en su conjunto, debe combinar, en lo posible, los métodos de análisis de forma dialéctica y crear una síntesis global que nos ayude a ver la realidad como el resultado de aportes o fragmentos constructivos que neutralicen el poder de la destrucción permisiva que nos amenaza, y que sobre todo, está causando una indiferencia, una ignorancia y una obediencia reconfortantes, que les proporciona a las personas la ilusión de hallarse más allá de los problemas reales, por encontrarse sometidas a la virtualidad del aquí y el ahora de un tiempo irreal y efímero.

Ante lo anterior, presentamos las siguientes medidas de transformación interna de la filosofía como ciencia para su aplicación en la actualidad:

- Crear una Ontología Relacional Lumínica que coloque la categoría de relación humana en el centro del debate, sin menospreciar ni aislarnos de la determinación material del ser y del mundo.
- Desarrollar una Ética del cuidado y autocuidado, que nos ayude a proteger al ser humano de hoy y a todos los ciudadanos y nos enseñe a cuidarnos ante los peligros que acechan al mundo.

- Desarrollar doctrina filosófica y nuevas categorías deliberativas en filosofía política, filosofía de la historia, ética y filosofía del derecho, que le pongan límites a la virtualidad, la tecnocracia y la deshumanización de la ciencia y el mundo actual.
- Liberar a la filosofía de su sometimiento a la religión y la teología, y aprender a entenderla como ciencia del diálogo intercomunicacional y discursivo.
- No abandonar el estudio de la utopía política y establecer intercambios académicos con los colegas de la región y a nivel internacional acerca de la necesidad de abolición del capitalismo extractivista y los imperialismos.

5. CRISIS DE LA FILOSOFÍA: NUEVAS CATEGORÍAS PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN CENTROAMÉRICA Y EL MUNDO

La utilización de la guerra psicológica, la guerra cibernética y la informática con fines de desinformación, degradación y manipulación ideológicas, especialmente por las potencias mundiales como Estados Unidos de América, China y Rusia, hacen que nos cuestionemos acerca del actual uso instrumental de la ciencia al servicio no de la humanidad, sino de la competencia ideológica y económica por la hegemonía del mundo.

Se precisa de una reclasificación de las categorías de la filosofía política para la región centroamericana e internacional que nos garantice una incursión de nuestros países en materia de defensa estratégica contra las dictaduras y las dinastías familiaristas, tanto del capitalismo extractivista como del socialismo del siglo XXI. Esas categorías y tema imprescindibles a la nueva reflexión político-estratégica pueden ser las siguientes:

- Ante el posicionamiento en el poder por parte de una sola familia en Honduras y Nicaragua, que pretenden de ese modo iniciar una dinastía familiarista en nombre de un “socialismo democrático” y una “izquierda radical”, no debemos aceptar ningún socialismo que no sea participativo y deliberativo a la vez, ya que la experiencia política nos demuestra que la denominación de socialismo democrático no es suficiente y no basta para garantizar las libertades humanas y civiles de una vida digna. Solo aceptaremos un *socialismo democrático “participativo y deliberativo”* que permita la pluralidad de ideas y partidos políticos, así como liderazgos, y sea firme contra el sectarismo, el oportunismo y las ideologías.
- Ante la inclinación de la democracia liberal de Occidente hacia el fundamentalismo religioso y el conservadurismo anticientífico y racista, no aceptaremos un concepto de *democracia liberal que no sea igualmente participativo, tolerante, respetuoso de los derechos humanos y civiles y deliberativo* para garantizar la libertad de pensamiento y reflexión crítica en el sistema capitalista.
- No aceptaremos ni viejos ni nuevos imperialismos. Ello porque Nicaragua se ha convertido en satélite del imperialismo ruso en Centroamérica. Y Honduras y Nicaragua han caído en la “trampa de la deuda” de la guerra comercial de China, la que a cambio de préstamos monumentales exige lealtad incondicional a su política imperialista que se cobra con la entrega, por parte de los países deudores, de sus territorios y recursos naturales si no pueden cancelar la deuda contraída. Necesitamos por eso de información objetiva para

la defensa de nuestros países ante el avance del imperialismo ruso y chino en América Latina y el mundo.

- Garantizaremos el tema de la libertad y la autoridad y su análisis deliberativo como el problema fundamental de la filosofía política, porque ello la diferencia de toda o cualquier ideología politizante, ya que esta última no habla ni reconoce la libertad.
- De igual modo, garantizaremos la defensa ineludible, incondicional, incorruptible e imperecedera de la dignidad humana, la vida y la vida digna como valores supremos de una filosofía política universal al servicio de la Humanidad para cualquiera de sus individuos, familias, grupos, etnias y culturas en cualquier continente.
- Defenderemos el individualismo social creado por Oscar Wilde, porque la experiencia del socialismo real del Este de Europa nos demostró que no solo es importante el nosotros o la colectividad, sino también el “yo” en su intimidad y privacidad, por lo que no toda preocupación por el yo implica un individualismo egoísta que deba desecharse.
- Manifestamos que la filosofía es una ciencia de intereses universalizables para todos y no una ideología al servicio de intereses particulares y egoístas de individuos, grupos, familias y partidos políticos, que, por esa razón, no se pueden universalizar.
- Proponemos la superación total de todas las ideologías por una política entendida como ciencia y como ética, y no como mezcla de propósitos diversos solamente interesados en la hegemonía del poder político y económico para unos cuantos.
- Proponemos la determinación de la categoría de resistencia civil como forma política organizativa de los ciudadanos conscientes que defienden la rebeldía como fuerza positiva innata no nihilista, que se encierra en todo sistema socioeconómico y que no culmina con la revolución mundial, sino que en cuyo interior, sigue luchando contra toda forma de impunidad, violencia e injusticia, tal como definió Albert Camus.
- Elevamos la categoría de utopía relacional lumínica como nuevo criterio de la filosofía política internacional para la disuasión y la comunicación estratégica contra las guerras y las mafias y por la solución pacífica mediada de los conflictos humanos para asegurar el futuro digno de los pueblos y las culturas del mundo.
- Proponemos comprender y situar nuestras vidas particulares como individuos en combinación dialéctica con la vida de la Humanidad, de la cual somos sus representantes individuales y colectivos y con cuya interrelación como fin último supremo nos volvemos mejores personas para proteger la especie y las especies que habitan la Tierra, según exigía Immanuel Kant.

6. MEDIDAS ALTERNATIVAS Y PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA ANTES LOS RETOS Y DESAFÍOS GLOBALES: ¿QUÉ DEBEMOS CAMBIAR?

Para enfrentar la incertidumbre global que nos amenaza en la “era cuántico-nuclear” se precisa que la filosofía como el discurso del diálogo entre las ciencias, parta de la enseñanza de una formación sólida, firme y seria de valores y principios de resistencia civil, en los que cada individuo se sienta involucrado para salvarse de la expansión global de la barbarie. Ante tanta falsedad de los discursos y las interpretaciones debemos recuperar el principio de la acción

resistente que hizo decir a Friedrich Nietzsche que “quería ser leído con resistencia”.

Algunas medidas de renovación y recuperación de la dignidad humana desde la resistencia civil como filosofía alternativa a dicha crisis global de los valores y los principios humanos y ciudadanos pueden ser las siguientes:

- Enseñar los valores de resistencia civil de la voluntad, decisión y predisposición hacia el Bien, reflexión crítica, firmeza, coraje, pensamiento crítico y contundencia para fundamentar filosóficamente el buen sentido común acerca del mundo habitable. No se puede seguir con dudas y vacilaciones.
- Debemos crear la resistencia de la filosofía como movimiento social, político y cultural de la ciencia en su conjunto en defensa de aquella ciencia que se emplea y aplica en forma humanista pensando en el ser humano de manera integral.
- Se necesita orientar una buena educación formativa en valores de resistencia civil para enseñar a los niños, jóvenes y adolescentes a resistirse a la presión que ejercen en ellos los falsos amigos y pares que los inducen a probar las drogas y los vicios y los vuelven adictos irremediables.
- Se necesita resistencia a las adicciones, el horror, la opacidad y la oscuridad que nos llevan hacia callejones sin salida y propagan el suicidio, el homicidio o el feminicidio como única solución a los problemas interpersonales de la sociedad actual.
- Se necesita resistencia a realizar bajezas, perversiones y aberraciones sexuales, así como resistencia ante comportamientos permisivos respecto a los vicios en general que nos abandonan a una vida viciosa donde la virtud queda desprovista de todo su valor de ser ejemplo formativo del hombre y la mujer como seres humanos que se consideran personas.
- Se precisa resistencia a vivir con miedo, ansiedad y depresión ante los peligros del mundo que acechan al interior y exterior de la personalidad de los individuos y el entorno que les rodea. Lo anterior significa también superar el miedo a la libertad que acecha en las dictaduras y el terror impuesto por la venganza que reina en las sociedades sitiadas por el narcotráfico y el crimen organizado.
- Se precisa resistirse a vivir en sumisión y permanente control sin asertividad, respeto y resiliencia y sin poner límites a la influencia carente de sentido crítico de las redes sociales, los autoritarismos y los fundamentalismos religiosos o los dogmas sectarios.
- Se precisa la resistencia hacia la influencia violenta de las religiones totalitarias que, en nombre de Dios, hacen la guerra de oposición en la llamada irónicamente “Tierra Santa” y en otras partes del mundo, sometiendo a las poblaciones al terror, el miedo y la ignorancia respecto a la necesidad de la autonomía del sujeto humano. No hay pueblos elegidos, todos los pueblos son especiales para Dios. Necesitamos, pues, una Iglesia y unas iglesias dialécticas, éticas y laicas, basadas en el conocimiento y que no se aprovechen de la fe y la creencia religiosa de las personas.
- Necesitamos ejercer resistencia civil organizada hacia todo tipo de terrorismo, autoritarismo, clientelismo y nepotismo familiarista que nos dividen y someten al terror y al conservadurismo tradicionalista.

- Necesitamos volver a la defensa de la Ética Social, con la que soñara el prócer de la independencia centroamericana, el General Francisco Morazán Quesada, para toda Centroamérica.
- En fin, necesitamos de una formación o *Bildung* integral que nos enseñe a resistirnos a hacer de la filosofía una ciencia aislada de la gente; y un pensamiento en cómoda escapatória de la realidad y sus problemas. Crear pues, ¡sentido universal de responsabilidad por el mundo y todas sus personas!

Para que no ocurra lo que señala Manuel Castells, deberemos recordar sus palabras, que nos advierten: “En este momento, yo diría que el mundo entró en una fase sin futuro. O sea, que pueden existir muchos futuros a nivel individual, pero no hay nada previsible, porque oscilamos ahora de forma seria, científicamente, entre la extinción de la habitabilidad del planeta, no del planeta, sino de nuestra capacidad de vivir en él, se trata de la desintegración moral y social en gran parte del mundo y de la creciente hostilidad entre grupos humanos, como el racismo, la xenofobia y el odio. Odio, justamente, el odio al otro. Miedo, odio. Y con poca esperanza porque los proyectos comunes están siendo rotos y destruidos” (Castells, 2023, 5).

7. CONCLUSIONES

- Crear conciencia del peligro inminente de una Tercera Guerra Mundial a la que nos están llevando de forma acelerada las potencias mundiales, especialmente Estados Unidos de América, Rusia, China e Israel.
- Crear conciencia del avance destructivo acelerado de las adicciones, las drogas y los vicios, en general, que están formando generaciones que ya no piensan ni deliberan constructiva y positivamente, sino que se encuentran fascinadas por una falsa normalidad del horror y la violencia.
- Crear conciencia del avance destructivo impune de las mafias criminales y empresariales, que niegan autoridad a la ciencia y la filosofía en su lucha por advertir acerca de las secuelas de ignorar poner límites a problemas globales tales como el cambio climático, las pandemias, el narcotráfico, los experimentos de laboratorio, la utilización inhumana de la inteligencia artificial, la creación de nuevas armas, etc.
- Y, finalmente, crear conciencia de que la filosofía es la ciencia de la responsabilidad por la vida que tenemos los seres humanos, de asegurar la victoria racional sobre el mal y la ausencia de luz liberadora en el mundo. De lo contrario, sin esa nueva Ilustración como Utopía Relacional Lumínica para el siglo XXI, pagaremos con nuestra desaparición como saber necesario e imprescindible a la evolución de la humanidad.

¡Iremos de individuo en individuo! ¡A cada cual, según su compromiso con la ley moral, porque somos seres dotados de responsabilidad para cuidarnos y cuidar de los demás! Muchas gracias.

Referencias

- Castells, Manuel. 2023. *O mundo entrou em uma fase sem futuro*. Entrevista con M. C. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 13 Junho, 2023. <https://www.ihu.unisinos.br/629508-o-mundo-entrou-em-uma-fase-sem-futuro-entrevista-com-manuel-castells>.
- Zato, Cristina. 2021. *Microchips y transhumanismo: el camino hacia el control total de nuestro cuerpo*. <https://www.legaltoday.com/opinion/blogs/nuevas-tecnologias-blogs/blog-prodat/microchips-y-transhumanismo-el-camino-hacia-un-control-total-de-nuestro-cuerpo-2021-05-10/>.

Sentidos de la crisis en la política

Bayron Hernán Giral Ospina¹
Universidad Pedagógica Nacional (Colombia)

1. INTRODUCCIÓN

Sin lugar a duda, la crisis ha sido un motivo de discusión filosófica. Sus variantes han llevado a pensar las relaciones con la ciencia, la ética, la política y la filosofía misma. La crisis es un concepto que también guarda relación con la idea misma de cambio; pues pone de manifiesto el hecho de que no existe un estado permanente de quietud, sino que, más bien, estamos sujetos a constantes modificaciones en nuestras vivencias del mundo. Pero aquí es donde la cuestión se empieza a complejizar, pues no necesariamente toda modificación ha sido precedida o conlleva a un “estado de crisis” o “situación de crisis”, ni tampoco toda crisis significa directamente un “avance” o un “retroceso” en términos de ese momento presente; sino que puede llegar incluso a ser una vuelta de un modo de ser anterior que solamente se actualiza en determinadas circunstancias. Sin embargo, es precisamente esta cuestión en torno a cuáles son los sentidos que caracterizan a la crisis lo que este texto pretende discutir, pero en relación con la política, pues esta no se refiere solamente a la configuración de un [E]estado, sino más bien a dadas relaciones.

2. LA PREGUNTA POR LA CRISIS

Para abordar esta pregunta, en primer lugar, es fundamental considerar cierta contradicción aparente con la idea misma de la crisis y su relación con el sentido, pues, a simple vista, la crisis podría ser entendida como su pérdida, y por tanto esta no tendría sentido en cuanto tal. Sin embargo, y teniendo como referencia a Jan Patočka y al mismo Edmund Husserl², se puede

-
1. Estudiante de doctorado Universidad Pedagógica Nacional, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5081-2048>. Correo electrónico: bhgiralo@upn.edu.co.
 2. Aquí se hace alusión principalmente a: Husserl, Edmund. (2008). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Traducido por Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo; Husserl, Edmund. *Renovación del Hombre y de la Cultura*. (2002). Traducido por Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos Editorial; Patočka, Jan. (2016). *Ensayos Heréticos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid; y Patočka, Jan. (2004). La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del Mundo de la vida. En: *El movimiento de la Existencia Humana*. Traducido por: Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro.

considerar que la crisis nos lleva a esta proximidad con lo *nihil*, que puede ser entendido como aniquilación y pérdida; pero a la vez encierra la apertura a posibilidades encubiertas o nuevas. Aquí vale entonces subrayar que se trata más de una experiencia *nihil*, en tanto y cuanto trastocamiento, pues se posa sobre la remoción de los sentidos sedimentados. Así pues, la crisis es un potencial de modificaciones que introduce alternativas de ser.

Consintamos entonces la manera en que la crisis cobra su punto de valor, ya que se trata de una experiencia que posibilita el aparecer de nuevas posibilidades; pero, a la vez, también implica cierta pérdida y transformación de lo antecedente. Es decir, la crisis como tal conlleva a la transformación. De hecho, vale la pena incluir la idea fuerte expuesta por Husserl, según la cual, la crisis es la apertura a la posibilidad de la *renovación*. Desde el punto de vista de la política, la renovación en sí misma implica un reconocimiento de la herencia histórica que se ha configurado y la creación de algo nuevo que emerge en medio de esas posibilidades, pues, de un modo fuerte, la historia tiene que ver con la herencia de unos a otros; pero sobre todo tiene que ver con el tipo de nexo establecido en ese proceso. Esto puede ser más claro desde la perspectiva de Patočka, pues allí la crisis está directamente relacionada tanto con los movimientos de la existencia humana, especialmente el de la verdad, en la medida en que es un horizonte de búsqueda común realizado, subjetivamente, como con el alzarse, esto es, con la puesta en marcha que encarna la recuperación del sentido de la justicia frente a la conmoción (que, como se ha tratado de subrayar, es en tanto que la crisis ha tenido lugar). Este alzarse puede ser el efecto de pensar a dónde se dirige el culmen de la idea misma del progreso y los proyectos que logran encarnarla más o menos eficientemente; pero también puede ser el correlato de la indignación o incluso de cierto malestar ante la imposibilidad de mantener condiciones mínimas que posibiliten el permanecer de la vida y, por tanto, de su *defensa*, o también ante la aspiración o el reclamo de la *verdad*. Por eso, la crisis puede llegar a ser expresada, incluso, como el motivo para terminar con regímenes y formas de acción que agotan o impiden el *cuidado de la vida*; que contravienen el *cuidado del alma*.

De este modo, la crisis muestra el agotamiento y las grietas que se forman en todo proyecto sin importar lo totalizante que pretenda llegar a ser. Es decir, sea cual sea el caso, ya desde la operación interna del sistema de relaciones que se han consolidado y permanecen, o a partir de un choque externo que toque su estructura, la crisis consigue una manera de materializarse como entrada al motor de cambio. Sin embargo, nuevamente, hay que dar la vuelta para indagar los sentidos que cobra y recobra en cada momento. De ahí que, cuando Husserl o Patočka se refieren a la crisis, también hagan el llamado a una exigencia ética de la responsabilidad. Preliminarmente, se puede decir que sin esta exigencia la crisis podría llegar a ser una crisis de la crisis misma, y con ello aproximarse o dar con la experiencia más radical de lo *nihil*, con el que podrían llegar a desprenderse, políticamente, las consecuencias más devastadoras. Entonces, la crisis no solo es política por encontrarse en un entorno específico de relaciones en un sistema, ya sea presente en su base, su operación o el movimiento de sus grietas, sino que también lo es en la medida de las consecuencias que conlleva. Estas consecuencias no están alejadas de los dominios de la ciencia, la ética, la ontología, la epistemología y de todo saber en general. Lo que se quiere apuntar aquí es que la crisis *posibilita*, en el sentido del origen, a la vez que conlleva consecuencias y resultados, en el orden de su manifestación. Ahora hay que preguntar cómo.

3. EL GOBIERNO “PROGRESISTA” EN COLOMBIA

La experiencia que estamos viviendo en Colombia desde el año 2022, en un país latinoamericano golpeado profundamente por la violencia, la exclusión política y la desigualdad, pero que vive su primer gobierno autodenominado “progresista” luego de una movilización social con precedentes que sobrepasaron los límites mismos que puso el confinamiento en la pandemia, tiene que ver con la expresión de cierta crisis que se manifestó en el denominado “estallido” social¹ y tuvo uno de sus efectos en el cambio electoral. Sin embargo, a la vuelta de la página, con el arribo de un gobierno que se instituyó sobre los reclamos que provocaron estas históricas manifestaciones, se ha vuelto perentorio pensar cuáles son los cambios en el ordenamiento jurídico y político que permitan impulsar transformaciones legítimas y necesarias en términos económicos y sociales, como queriendo atender la crisis que se dejó ver en la movilización popular. No obstante, es todavía una tarea con muchos matices y distancias, el saber qué va de la movilización social al arribo de las causas populares expresadas a través de las urnas en la representación democrática, y todavía más complejo aún es saber de qué manera la crisis se expresa en ambos ámbitos. De hecho, el hartazgo -que es una de las características más profundas de la crisis y que hace parte del “estallido”- parece no encontrar una resolución efectiva en ninguna de las manifestaciones referidas; esto es, ni en la protesta, ni en la elección de un nuevo gobierno. En la primera, porque si bien el estallido obtuvo resultados palpables, no encontró un lugar de negociación y trámite directo con esa soberanía popular expresada, no logró la construcción de acuerdos con el gobierno de ese entonces. En la segunda, porque mucha de la fuerza juvenil y “progresista” que ayudó a elegir al gobierno no se ve representada allí, ni alcanzó a renovar el Congreso como órgano de su representación; de modo que estos ámbitos han mantenido muchas de las prácticas que demandaban cambios. Entonces, la respuesta a la crisis fue más bien cierta introducción de un marco de regulación para evitar un completo decaimiento y mantener cierto control en el mismo sistema; pero el punto es preguntarse qué cambios puede o no traer esa crisis y sus efectos sobre las instituciones.

Por eso, con todo y el arribo del gobierno “progresista”, que todavía está lejos de ser una fuerza mayoritaria de acuerdo con el mismo sistema electoral colombiano, es también evidente el desmoronamiento o desbarajuste de las estructuras políticas, económicas y sociales establecidas que, incluso, desde el mismo gobierno pretenden ser sujetas de cambio. Es más, el cambio mismo ha sido también reflejo de cierta sensación de incertidumbre o angustia hacia el futuro, o sea, también conlleva a que la crisis resuene como si se tratara de una consecuencia negativa al irrumpir cierta “normalidad”. Entonces, de ahí viene que la crisis pueda introducir elementos de

3. El “estallido social” fue la denominación que se le dio a una serie de manifestaciones sostenidas en Colombia sobre todo durante el año 2021, pero que tuvieron como antecedentes convocatorias previas durante 2019 y 2020, que incluyeron protestas, cortes de vía, paros en actividades sociales y económicas, y en el marco de las cuales las vulneraciones y violaciones a los Derechos Humanos cobraron cientos de víctimas civiles, fundamentalmente a manos del Estado. Estas manifestaciones tuvieron lugar por diferentes decisiones del gobierno del presidente Iván Duque como la propuesta de una Reforma Tributaria, los abusos de poder de las fuerzas policiales y la difícil situación económica y social en el marco de la pandemia. Las manifestaciones se extendieron en zonas urbanas y rurales del país.

un estado de cosas anterior en el momento que el mismo progresismo sugiere ir hacia adelante, como evitando pensar en que lo nuevo será el colapso. O sea, la alternativa misma a la crisis también está regulada, condicionada. Pero, de manera opuesta, por esta misma razón es que el ánimo reformista puede ser también auspiciado por una avalancha contra reformista. No se trata de una situación ‘folclórica’ que solamente tengamos en Colombia, sino que se ha hecho evidente en la participación de diferentes gobiernos latinoamericanos y a lo largo del globo. Por tanto, podemos decir que la crisis sí encierra sentidos diferentes y que pueden ser incluso contrapuestos, de ahí que su reflexión filosófica no solamente se vuelva relevante desde un punto de vista teórico, sino que también es un motivo de responsabilidad del pensar de nosotros bajo la evidencia de que también somos ciudadanos de a pie, como llamaba Guillermo Hoyos. En ese juego entre las condiciones de posibilidad que la crisis cimienta o provoca es donde la política cobra valor, pues se trata de definir los modos en los que opera y las tomas de posición que se manifiestan en la medida en que irrumpe o no elementos del sistema y modifica lo instituido a partir de lo instituyente.

En consideración a lo antedicho, con la presentación del caso mencionado, se puede profundizar en los rasgos teleológicos de la crisis. Precisamente, se trata de considerar el modo en que la “crisis” (κρίσις) puede ser entendida en términos de elección, y por tanto exige un discernimiento, juicio o sentencia que busca cobrar una resolución o hacerla efectiva. De ahí la importancia de referir cómo al sustantivo *crisis* le corresponde el verbo κρίνω, que significa separar, distinguir, escoger o resolver. Esto quiere decir que la crisis, al fin de cuentas, termina por arrojar efectos, pero estos solo pueden ser indicados al momento en el que se produce una diferencia, que en general corresponde al momento actual, que se levanta contra la aceptación de lo predado como un destino inevitable. Pero para poder ser observados estos efectos, necesitan de una mirada retroactiva y pueden llegar a señalar caminos prospectivos. Entonces, la cuestión para el gobierno y la sociedad es cómo las elecciones tomadas afrontan la crisis, la modifican, la resuelven o la producen. Al aceptar que la crisis comporta elementos estructurales, entonces vale la pena considerar con mayor detalle ese marco de su manifestación en términos políticos. Para el caso del gobierno colombiano, o cualquier gobierno en general montado sobre un sistema de gobierno predefinido, entonces el trámite de la crisis implica reconocer de qué modo se contiene o se modifica esa estructura particular del gobierno y hasta qué punto esas acciones llegan o no a tocar los elementos instituidos del Estado y la mentalidad de las personas en relación con el mismo a través de la participación.

4. CRISIS Y VERDAD

Desde el punto de vista político, teniendo en cuenta la idea del momento como punto de expresión de la crisis, se vuelve fundamental considerar cómo entender ese sentido relativo. Es decir, ¿significa esto que toda respuesta a la crisis es también relativa? ¿En esa relatividad hay de algún modo un horizonte? Políticamente, las consecuencias de responder esta pregunta implican la posibilidad misma de atender la crisis y, de hecho, la posibilidad de entender el cambio en un sentido estructural. Si no tenemos sino solo momentos de crisis, solo podríamos quedarnos con aspectos de múltiples facetas que se dan de forma determinada y que apenas pueden ser conocidos de forma actual. El problema con la crisis aquí es, entonces, qué pasa en relación con

la verdad misma que se despliega ante estas situaciones de crisis, que refiere a un fondo que la sostiene y encierra, pero ¿de qué tipo? Y, más aún, cómo se constituye esta verdad históricamente.

Aquí es donde vale la pena echar mano de las reflexiones de Aron Gurwitsch a este respecto. Para Gurwitsch, la verdad se entiende como «un sistema de la razón -sea cual sea el modo en que se conciba su naturaleza-; la verdad no depende de los deseos humanos y no guarda ninguna relación con la necesidad de recompensa» (Gurwitsch, 2003, 166). Esto indica que la verdad encierra la característica de ser universal, en tanto vale para uno y para todos. Es un sistema de la razón en la medida en que se parte de ella para validar la comprensión de unos y otros. Pero también en la medida en que se vuelve un *horizonte* abstracto que está presente como guía hacia el cual se dirige la humanidad; para decirlo en palabras de Patočka, como movimiento que abre las posibilidades de la existencia, porque proyecta su búsqueda y develamiento en la medida en que:

Hacer de mí lo que soy en verdad, significa aceptar lo que soy en mi contingencia y finitud, en toda la “pesantez” y el “condicionamiento” que marcan mi vida”. Más, por otra parte, significa también reconocer en esta aceptación la positividad que hace que la vida sea otra cosa que pasión inútil, aferramiento vano al mundo y a sus objetos. En este mismo aferramiento, en lo que lo determina, está contenida la posibilidad de trascenderlo. No soslayar lo que ata y es una carga, no ceder a la búsqueda instintiva de aligerar el peso de la existencia, no ceder a lo tranquilizador y al vivir centrado sobre uno mismo: he aquí la posibilidad de una existencia dotada de verdad; he aquí la existencia dotada de verdad como posibilidad que se hace realidad (Patočka, 2004, 81).

Es decir, la verdad de la crisis no es un aspecto que dependa solamente del sentido relativo que se constituye en un momento, sino que también se valida por la vivencia humana que lo constata en el mundo y, de hecho, se puede hablar de crisis en la medida en que hay un horizonte común de expectativas sobre el funcionamiento político de la sociedad y las condiciones de la existencia humana. Al mismo tiempo, como esa búsqueda de la verdad es también productora de la crisis en la medida en que no solamente se acepta la positividad del mundo dado, sino que se lucha contra ella o a pesar de ella.

Entonces, ¿cómo podemos continuar relacionando esta idea de la verdad con la comprensión acerca de la crisis? Husserl apunta en *Renovación del Hombre y de la Cultura* (§§60-64) a la idea de la filosofía como ciencia estricta a partir de la crítica al naturalismo, en tanto este sostiene que únicamente las ciencias de la naturaleza podrían establecer una inferencia verdaderamente científica del mundo, operando así una única manera de entender la verdad que depende de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, como estas cambian constantemente, no se podría considerar una verdad universal y por tanto se le daría cabida al escepticismo. Gurwitsch también sugiere que el naturalismo falla al considerar a la naturaleza como principio dado, sin cuestionarlo y cayendo en el realismo ingenuo, además de ser incapaz de diferenciar lo inmanente y lo trascendental para ser una ciencia rigurosa y objetiva en criterios de validez.

En efecto, no de los sentidos fundamentales de la política es el que tiene que ver directamente con la lógica de la ciencia, es decir, no solamente con su uso en la sociedad desde un punto

de vista pragmático, ni tampoco exclusivamente con su organización social y su administración o con la configuración misma de las comunidades científicas y que obran en su legitimidad; sino con su consolidación interna como saber, es decir, bajo las preguntas sobre cuál es su estructura, cómo procede metodológicamente, de qué manera aspira a la verdad. Esta cuestión es la que se quisiera relacionar aquí con la política, pero no solamente en torno a la discusión de cómo una crisis resulta modificando paradigmáticamente la manera como se hace ciencia y se opera en el mundo a partir del saber, sino también en términos de la estructura interna que políticamente asienta la idea misma de la ciencia y su proceder. Es decir, en el fondo, la crisis que se cierne sobre la concepción y la aspiración a la verdad. Este alzarse por y en la verdad conlleva entonces presupuestos e implicaciones ontológicas y epistemológicas, pues responde a la manera como configuramos el orden científico y las formas de ser de cada polis y de cada comunidad. Sobre estas formas de ser y a partir de la manera como las comprendemos es que podemos entender los cimientos de la crisis.

En este sentido, la verdad de la crisis no puede depender exclusivamente de momentos, pues una de sus consecuencias políticas sería la de caer en el historicismo, por tanto, no había una verdad transhistórica, que sea transversal al tiempo, y de esta misma lógica sería inviable reconocer la existencia de la crisis, dado que no habría cómo asumir su desprendimiento en el horizonte. Apenas se podría hablar de circunstancias concretas que no tienen algún tipo de continuidad y se dan de manera azarosa. No tendría sentido entonces la acción social, ni se podría constituir una teoría de la historia, pero tampoco se podría insistir en un llamado ético a obrar responsablemente ante las situaciones de crisis, no habría como tal un llamado a brindar o buscar respuestas. Contraria a estas dos visiones, la idea de filosofía como ciencia rigurosa sostiene que hay la constitución de normas trascendentales de la razón, que son universales y en las cuales la verdad hace parte del horizonte desde el cual logra su validez, pero como vimos con Patočka, en la medida en que se hace presente en la existencia humana. Así, esta noción de *filosofía* como ciencia se aleja del naturalismo que considera que todas las ciencias parten de la experiencia física, y también de la tesis historicista de que esta depende exclusivamente de sus circunstancias y por tanto debe adecuarse a ellas, perdiendo su horizonte. Ahora, esto no implica aceptar que el método fenomenológico que sostiene a esta idea de filosofía no pueda ser falible, sino más bien se reconoce que, en su uso, la reducción eidética permite reducir el campo de la experiencia al de la razón, y así adoptar el análisis de las normas trascendentales para develar cómo entender la crisis en los momentos dados y buscar esa verdad que manifiesta. La filosofía entonces brinda la función de la responsabilidad en la medida en que valida en un sistema de la razón lo que acontece y evita el nihilismo y el escepticismo de que nada se puede conocer. Por tanto, la crisis manifiesta no solo es objeto de ser conocida y explicitada, sino que también es sujeto en la búsqueda de la pregunta por la verdad y no se separa de las condiciones éticas y políticas donde se desenvuelve. Sin embargo, en esta cuestión sobre lo que nos pasa en nuestro tiempo y en nuestras circunstancias, surge también el reclamo de una filosofía propia e incluso latinoamericana que dé respuesta a la crisis. El asunto es que aceptar esta tesis para atender a nuestra propia crisis debe partir de preguntar qué tan “propia” es la crisis y de qué modo se manifiesta en el horizonte mismo de la verdad de nuestra existencia, no solo en las circunstancias específicas, sino de las condiciones de la vida humana. Es decir, bajo la aceptación

de que en toda circunstancia particular la razón brinda posibilidades de crítica, permite buscar los fundamentos trascendentales que guían la acción y valerse de ese sistema para enriquecer, recrear y transformar la tradición. Por más que tengamos una perspectiva provinciana de lo que para nosotros mismos es la crisis, su develamiento en esa búsqueda de la verdad nos encuentra con la cultura y nos valida intersubjetivamente con los demás. No se trata solamente entonces de ver lo que ocurre en una forma de gobierno determinada o las coyunturas políticas y sociales que atravesamos, sino de estudiar estos problemas y observar sus variables y correlatos en el mundo que vivimos con otros. De hecho, Husserl sostiene:

Todas las formas posibles de organización, y entre ellas las estatales, deben investigarse en la perspectiva de su significación ética; y ha de abordarse en particular la cuestión de si sólo por la vía del Imperio, del Estado, puede una humanidad -que como comunidad de vida sólo existe en proceso de devenir- aproximarse al ideal de la comunidad ética de voluntades; y si ello es así por esencia. Y dígase lo mismo de los problemas acerca de si todos o sólo algunos de los dominios de la cultura y de la vida admiten regulación por el poder del Estado; y cuáles no, y hasta qué punto el progreso ético ha de redundar en un paulatino desmontaje de la organización estatal de poder, etc. (Hua XXX, § 63).

No se trata, por tanto, de buscar eso particular de la crisis latinoamericana, colombiana, costarricense, chilena, argentina, como algo exclusivo y ni siquiera propio, sino más bien de atender a las formas que nos configuran a todos y que nos ponen la crisis común, pero que también nos permiten abordarla a partir de lo que pensamos y actuamos.

5. ¿QUÉ HACER ANTE LA CRISIS?

Sin la pretensión de dar un salto y salir de la discusión que implica pensar nuestras propias crisis ena partir del arraigamiento de las formas más conservadoras de ejercer el poder en el orden del Estado o de la posibilidad de la construcción de una democracia radical donde la participación ciudadana y comunitaria pueda superar el caudillismo -como salida al dominio de las oligarquías y aristocracias regionales-, quisiera terminar esta intervención sobre posibilidades de atender la crisis en cuanto tal.

Para esto, quisiera poner de manifiesto que la crisis puede ser atendida a partir de los conceptos de alma abierta y alma cerrada, según Patočka. El alma abierta reconoce la crisis como una posibilidad, mientras el alma cerrada no es capaz de asumir la conversión a aquello que está por ser y se quiere atrincherar en mantener el estado de cosas lo más inalterable posible. Pero el alma abierta también llega a ser inconsciente de los límites porque solo en la medida de los acontecimientos puede llegar a deslumbrarlos. Por eso, para ambos casos, lo que se pone en juego es *el cuidado del alma*. La crisis encierra un valor positivo en la medida en que el *cuidado del alma* cobra lugar, pues es allí donde se afina el encuentro con el equilibrio. El equilibrio mismo ofrece una complejidad que no se resuelve con fórmulas preestablecidas, sino que tiene en su centro el debate sobre la justicia; es decir, pone de frente nuevamente el sentido de lo político. El equilibrio no es negar que se pueda dar una transformación radical hasta los cimientos, ni

tampoco cae en el extremo de pensar que todo anda bien y hay que conservarlo o introducirle pequeños ajustes. El equilibrio es precisamente un punto de anclaje que remarca el papel de la crisis como develamiento de que todo es susceptible de modificaciones desde un punto de vista amplio, pero a la vez del reconocimiento a las formas consolidadas y heredadas de la política. Es decir, de saber que hay un permanecer que así no sea materializado, hace parte de las posibilidades de reconversión o redificación incluso en los proyectos que sustentan las cláusulas más revolucionarias y se constituyen como históricos.

Lo que salta a la vista es que la acción ante la crisis es el nacimiento de posibilidades que pueden ser observadas y actuadas en los momentos específicos, pero con referencia al desenvolvimiento del alma, como punto de anclaje de la historia. Precisamente, la historia «se da allí donde la vida se hace libre y total. Tiene lugar allí donde la vida edifica conscientemente un espacio para una vida igualmente libre y que no se agota en la mera aceptación; y tiene lugar allí donde la vida -a consecuencia de la conmoción del “pequeño” sentido vital, ése que la aceptación lleva dentro de sí- se decide a intentar de nuevo darse un sentido a la luz de cómo se muestra el ser del mundo en el que ella se encuentra emplazada» (Patočka, 2016, 119-120). La búsqueda de ese sentido, entre lo abierto y lo cerrado, es el entorno donde la crisis encuentra un marco de respuesta.

El alma abierta está signada por llevar a cabo lo que Husserl denominó una actitud fenomenológica. Es esta actitud la que en el marco de la crisis puede, en cada momento específico, darse a la tarea de volver a las cosas mismas. Es decir, la formación de una actitud fenomenológica está en la base de poder atender a la crisis desde la idea misma del alma abierta. Este es, por tanto, un proyecto ético que puede ser descentralizado, para que no sean solo el hecho de que la fenomenología hace de los filósofos “funcionarios de la humanidad», que cargan sobre sus hombros la «responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad” (Hua VI, 15); sino de la detracendentalización tanto de la ética y de sus variantes en *la política no política*. Esto es, en la formación del sentido de la justicia que le significa a cada uno su paso por el mundo, y del que se es consciente en la medida en que la formación implica asumir su propio destino, a la vez que ese destino es colectivo. En la medida en que esta relación está en la base de la renovación del ser humano y de la cultura. Pero para que esto ocurra requiere del método y del operar de la ciencia estricta con miras al *cuidado del alma*. Es aquí donde «el método de la ciencia estricta, como conocimiento que funda verdad objetiva, consiste en alcanzar la evidencia recorriendo el objeto por todos sus lados y llegando hasta las últimas raíces del conocimiento» (Husserl, *Renovación*, 43). Pero es allí mismo donde esa actitud se vuelve práctica en la existencia y se enfrenta a los momentos de crisis.

Referencias

- Gurwitsch, Aron. (2003). Sobre el nihilismo de nuestro tiempo. *Agora*, 22(2), 157-192.
- Husserl, Edmund. (2008). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Traducido por Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.
- Husserl, Edmund. (2002). *Renovación del Hombre y de la Cultura*. Hua XXX. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Patočka, Jan. (2016). *Ensayos Heréticos sobre Filosofía de la Historia*. [v.e]. Madrid: Encuentro.
- Patočka, Jan. (2004). *El movimiento de la Existencia Humana*. Traducido por: Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro.

Realidad histórica y derechos humanos en Ignacio Ellacuría

Randall Carrera Umaña¹
Universidad de Costa Rica

1. INTRODUCCIÓN

Ignacio Ellacuría utiliza las bases del pensamiento metafísico de Xavier Zubiri, para estructurar su propia propuesta filosófica, la cual no se limita a ser una aplicación de las tesis de su maestro a la realidad latinoamericana, sino que, sobre la base de dichos presupuestos, alcanza resultados completamente diferentes, tal como lo apunta Juan Antonio Nicolás (2016). Ambos autores asumen el reto heideggeriano de realizar el giro hacia la facticidad, pero mientras que Zubiri centra su atención en la presión de lo real, Ellacuría descubre que el peso de lo real se da de manera desigual en los diversos sectores de la sociedad.

Esta premisa es de suma importancia para comprender las intenciones filosóficas del Rector de la Universidad Centroamericana Simeón Cañas (UCA), el cual va a orientar su proyecto de construcción de una filosofía liberadora, en torno a la crítica de las desigualdades presentes en la realidad de Latinoamérica, razón por la que desarrolla una serie de categorías originales destinadas a estructurar su visión de la filosofía. Abordamos en esta investigación una arista de su particular línea de pensamiento: los derechos humanos, cuya comprensión conlleva la explicitación de algunas nociones previas.

En primer lugar, desarrollaremos la realidad histórica, la cual, desde nuestra perspectiva, representa no solamente la categoría más original de Ellacuría, sino que es el horizonte metafísico, ético y epistemológico, desde donde debe comprenderse la filosofía de este autor; posteriormente centramos nuestra atención en la reflexión que Ellacuría realiza a la ideología, aspecto que conlleva dos intertextos fundamentales: la desideologización y la historización. Estos rodeos nos permiten avanzar hacia lo que el autor comprende como mayorías populares o empobrecidas, desde las cuales han de comprenderse sus planteamientos sobre los derechos humanos.

1. Randall Carrera Umaña. Profesor Asociado de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada España. Líneas de investigación: Pensamiento de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría, Filosofía Latinoamericana, Posverdad. Correo electrónico: randall.carrera@ucr.ac.cr <https://orcid.org/0000-0003-3986-4220>

2. LA REALIDAD HISTÓRICA COMO CATEGORÍA FUNDAMENTAL

Zubiri (1982) había visualizado la historia como la actualización de posibilidades, recibidas por medio de una transmisión tradente y que conlleva un proceso de capacitación, dado que apoyados en lo que se ha recibido, se determina el modo de estar en la realidad, el cual es una constante opción, ya sea aceptando, rechazando o incluso modificando, por lo que la historia es el suceso de los distintos modos de estar en la realidad, es decir, un claro proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad.

Ellacuría (2005a) va más allá de las tesis de su maestro, acuñando la noción de *realidad histórica* para referirse a la totalidad de la realidad intramundana, la cual es dinámica, estructural y dialéctica y que se ha ido desarrollando de manera gradual en lo que podría denominarse un incremento de realidad. Es donde la realidad es más suya y abierta, por lo que no se limita a la historia, sino que desde una perspectiva eminentemente metafísica, hace alusión directa a lo que pasa en la realidad cuando entra en contacto con el hombre, la sociedad y la historia misma.

De este modo, la historia pasa a concebirse como el campo abierto de las máximas posibilidades de la realidad, “[...] no la historia simplemente sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito más que como contenidos históricos” (Ellacuría, 2005a). De tal manera, la realidad histórica ha de comprenderse como la totalidad de la realidad en su forma cualitativa más alta, cuya manifestación más específica se da en la historia misma.

Esta noción unifica tanto lo material como lo formal de la realidad, aspecto que permite comprenderla como la unidad procesual de lo real, en donde lo superior asume lo inferior sin anularlo, esta visión estructural de la unidad de lo real integra las consideraciones tanto talitativas como trascendentales, por lo que es necesario enfatizar que la aproximación a la realidad histórica solamente es posible a través de conceptos que den cuenta de su carácter respectivo-estructural y de su total concreción en la realidad (Ellacuría, 2009a).

De acuerdo con Ellacuría (2009a) la historia es el lugar metafísico por excelencia, donde el orden trascendental se constituye y va dando más de sí. Por lo tanto, es el espacio de realización de la realidad, donde ésta no solo se manifiesta, sino donde se hace, es decir donde se realiza, mientras se manifiesta y se manifiesta haciéndose. Al ser la realidad histórica el objeto privilegiado de la filosofía, la reflexión debe realizarse desde ella, por lo que la labor filosófica ha de ser un esfuerzo por profundizar en la realidad y descubrirla más allá de sus apariencias y falseamientos. De ahí la importancia de analizar la visión que Ellacuría posee de la ideología.

3. IDEOLOGÍA, IDEOLOGIZACIÓN E HISTORIZACIÓN

Para Ellacuría, la ideología no es en sí misma negativa, dado que “[...] hay distintos tipos de ideología, con distintas fuentes. Se trata de distintas y diversas visiones de mundo, que cohesionan, integran y hacen posible la vida social” (Rojas, 2015, 72), razón por la que es considerada un fenómeno de naturaleza ambigua, al poseer elementos tanto positivos como negativos (Ellacuría 2005b), ya que existen argumentos biológicos, sociales e históricos para justificar su presencia en la sociedad, debido a que no es un fenómeno accidental en la vida humana:

Parecería que sin este conjunto de representaciones, de apariencias, de intereses racionalizados, de normas justificadas, de comportamientos admitidos, etc., la sociedad no puede vivir ni desarrollarse, independientemente de si esa sociedad está justamente organizada o injustamente (Ellacuría, 2009b, 368).

De modo que la ideología actúa como un elemento libremente aceptado y que ha sido utilizado por las sociedades a lo largo de su historia. Ellacuría (2001a) señala que el problema radica cuando la ideología se convierte en ideologización, es decir, cuando los argumentos ideológicos no presentan la verdad de la realidad, sino que la enmascaran y ocultan:

La ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad, debido a intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y /o étnicos, políticos, religiosos, etc. (Ellacuría, 2005b, 98).

Por ello, la ideologización alude a un discurso que busca mantener el estatus y poder de los grupos dominantes, en detrimento de los más desfavorecidos de la sociedad, debido a que:

Cuando una sociedad está injustamente estructurada, sobre todo en el campo de lo económico [...] surgirá necesariamente una ideología justificadora de esa situación, que buscará mantenerla e impedir su rompimiento. En este caso la ideología toma ya un sentido peyorativo en el doble sentido de dar una representación desfigurada de la realidad y de dar una justificación desfigurada de la misma (Ellacuría, 2009b, 370).

Ante este panorama, Ellacuría (2001a) propone la historización como un criterio para evidenciar los argumentos ideologizados presentes en los diversos discursos y conceptos fundamentales de nuestra sociedad. Ante el enmascaramiento de la realidad presente en la ideologización, la historización es fundamental para verificar en la historia la verdad o falsedad de los contenidos del discurso ideológico. Por tanto, “[...] la historización consiste en ver cómo se está realizando en una circunstancia dada, lo que se afirma abstracto” (Ellacuría, 2001b, 217).

Como lo afirmado Héctor Samour (2012), la historización es un recurso metodológico y operativo utilizado por Ellacuría para desenmascarar la pretensión de universalidad de una serie de discursos, que buscan legitimar relaciones de poder y dominación. Este aspecto será de suma importancia en el análisis de los derechos humanos.

4. LAS MAYORÍAS POPULARES

La noción de mayorías populares, o mayorías empobrecidas de América Latina y particularmente de Centroamérica, es de vital importancia en el pensamiento de Ellacuría sobre los derechos humanos y corresponde directamente al criterio de historización analizado en el apartado anterior. Epistemológicamente es el lugar desde donde debe realizarse la labor

filosófica; éticamente, reflejan la verdad de una realidad estructurada de manera injusta, lejana a toda equidad.

Se conciben como la mayor parte de la humanidad que no ha logrado satisfacer sus necesidades básicas y fruto de dicha privación no poseen la oportunidad de soñar con libertades efectivas (Ellacuría, 2000a). Aluden directamente a la mayor parte de la humanidad que vive en niveles en que apenas pueden satisfacer sus necesidades básicas, dado que no gozan equitativamente de los recursos de la humanidad, al ser marginadas por las minorías elitistas que aprovechan la mayor parte de los recursos. Estos grupos humanos no son desposeídos por naturaleza, sino por ordenamientos sociales y políticos injustos que los ubican en una posición privativa (Ellacuría, 1999a). Son fruto de una sociedad estructurada de manera egoísta en sus ámbitos económico, institucional e ideológico, en la que se ha ampliado cada vez más la brecha entre ricos y pobres, por medio del endurecimiento de los procesos de explotación y opresión (Ellacuría, 1999b).

La implantación en la realidad desde la que Ellacuría desarrolla su pensamiento le permite verificar la realidad de estas mayorías, debido a que se trata de “[...] la comprobación física y en la vivencia de que la mayor parte de la población latinoamericana vive en condiciones de pobreza y, o miseria y de opresión social y política, resultado de una injusticia estructural histórica [...]” (Ellacuría, 2000b, 313-314). Por tanto, es una constatación histórica “[...] de que la inmensa mayor parte de la humanidad vive no solo en pobreza y, en muchos casos, en miseria, sino que esta pobreza y esta miseria son, en gran parte injustas” (Ellacuría, 2000a, 214). De modo que su “realidad objetiva [es] el lugar adecuado para apreciar la verdad o falsedad del sistema en cuestión” (Ellacuría, 1999c, 191), es decir, del orden económico y político operante a nivel mundial, el cual genera una situación de pobreza y exclusión a un nivel estructural.

Ante esta injusticia, afirma el Rector de la UCA:

Nos encontramos, al mirar sobre los desposeídos y empobrecidos de América Latina, que su pobreza consciente y activamente asumida representa, antes y después de la revolución, una fuerza fundamental de cambio social y un referente imprescindible para la reestructuración de la sociedad (Ellacuría, 2000c, 143).

Ellacuría da un paso más en su análisis, al afirmar que la situación de exclusión que experimentan las grandes mayorías populares que conforman el tercer mundo, las convierte en la verdad histórica del primer mundo (Ellacuría, 2000d; 2005b; 2001b). Esta es la clave que orienta nuestro análisis, dado que la realidad histórica nos ofrece una verdad, la cual debe hacerse y descubrirse continuamente, como fundamento orientador de la actividad filosófica. Concretamente, esta verdad se encuentra en la situación de opresión que experimentan las poblaciones subdesarrolladas. “Es en la realidad de esta población condenada donde se pone de manifiesto la verdad de aquel régimen y del tipo de relaciones entre centro-periferia que instaura la economía del mundo” (Romero-Cuevas, 2006, 460).

Se trata de una relación de dominación- dependencia, fruto de un proceso histórico injusto, donde el tercer mundo es el lugar de objetivización de la injusticia, el espacio de proyección de las estructuras desiguales de producción. Puesto que “en su más cruda verdad, la sociedad

de consumo y su raíz, la sociedad de producción, están consumiendo al hombre y al mundo” (Ellacuría, 2000d), de forma que las clases oprimidas son la verdad de sus opresores, aspecto que conlleva a reconocer que el desarrollo llevado en la región, responde a criterios de opresión y deshumanización, los cuales se perciben no solamente en los ámbitos político o económico, sino también en el social, a causa de que “el todo que constituimos los países del tercer mundo es un todo dependiente frente a un todo dominador, que se ha constituido en dominador por el camino de la ciencia y del tecnicismo, posibilitados por la acumulación del capital” (Ellacuría, 2001c, 243).

El análisis de la situación real de las mayorías empobrecidas del tercer mundo le permite a Ellacuría (2000a) afirmar taxativamente que desde la realidad histórica estas poblaciones han de visualizarse como el sujeto de la liberación. Además, formula un interrogante que hilvana y otorga sentido a todo su proyecto filosófico, desde una arista eminentemente ética: ¿Qué debe hacerse para que estos pueblos oprimidos sean realmente libres? (Ellacuría, 2000c).

Es por ello por lo que, desde su reflexión filosófica y política, estas poblaciones se convertirán no solamente en el lugar privilegiado de reflexión, sino también en el espacio desde donde luchar contra las estructuras y grupos de poder, injustamente instaurados en la sociedad (Ellacuría, 2000c). Ellacuría visualiza en estos sectores el sentido de la verdad y la de historia, sobre los que deben centrarse los esfuerzos y luchas de una liberación integral, comprendida como “[...] liberación de las necesidades básicas, sin cuya satisfacción no puede hablarse de vida humana” (Ellacuría, 2000e, 645), integrando tanto las dimensiones individuales, colectivas, sociales como personales. Dicho en otras palabras, este proceso liberador ha de realizarse desde un orden natural que asuma las necesidades básicas; pero también histórico, que atienda directamente a las injusticias que generan opresión (Ellacuría, 2000a).

Las mayorías populares se convierten, en Ellacuría, en el principio clave para comprender sus planteamientos sobre los derechos humanos, tal como detallamos a continuación.

5. DERECHOS HUMANOS Y MAYORÍAS POPULARES

Ellacuría dedica una particular atención al tema de los derechos humanos, su reflexión es elaborada tomando como hilo conductor las mayorías populares, evidenciando una clara preocupación de orden ético. Sus principales escritos sobre este tema fueron publicados durante el período de 1978 a 1989, entre ellos destacan: *Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida* (1978); *Universidad, derechos humanos y mayorías populares* (1982); *Hacia una conceptualización de los derechos humanos* (1989); *Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares* (1989) y *El mal común y los derechos humanos* (1989). En estos textos, Ellacuría analiza la temática utilizando algunas categorías acuñadas a lo largo de su proceso de maduración intelectual, por lo que podemos catalogarlos como elementos claves de su filosofía de la liberación. Desde nuestra perspectiva, la relación entre la realidad histórica y las mayorías populares es el horizonte de interpretación, en el cual se enmarca su reflexión.

Este apartado se encuentra estructurado de la siguiente manera: iniciamos con la presentación del balance o crítica que Ellacuría realiza de los planteamientos actuales sobre los

derechos humanos, para dar paso a la necesidad de su historización y finalizar con el análisis ofrecido por el Rector de la UCA, en torno a esta temática.

5.1. Situación actual de los planteamientos sobre los derechos humanos

Para Ellacuría, los derechos humanos no son solamente exigencias morales, sino físicas, debido a que sus planteamientos orientan la convivencia social y política de la sociedad, con miras a la viabilidad de la especie, por lo que su planteamiento ha de realizarse desde el conjunto real de toda la humanidad (Ellacuría, 2001d). Deben verse como aspiraciones naturales que poseen actualización histórica, según las posibilidades y capacidades. El problema radica en que este proceso de actualización se da de manera desigual en los diversos sectores de la sociedad, a lo largo de sus diversas edades históricas.

Por ello, la postura de Ellacuría (2001c) sobre los planteamientos que orientan la reflexión actual sobre los derechos humanos es sumamente crítica, pues señala que una de sus principales falencias radica en ser elaborados desde una visión eminentemente idealista, ajena a las condiciones reales. Desde su punto de vista, a lo largo de la historia, la afirmación de ciertos derechos ha sido la máscara de la violación de otros derechos básicos, bajo la careta de la defensa de cierto orden político o económico, cayendo entonces en lo que podemos denominar una mistificación idealizada.

Esta situación negativa que en la actualidad enfrenta la reflexión sobre los derechos humanos, puede subsanarse si se aplica a sus planteamientos el criterio de historización.

5.2. Historización de los derechos humanos

Para Ellacuría (2001e) es posible hablar en la actualidad de una validez universal de los derechos humanos, siempre que se valore el lugar desde dónde son elaborados y para quién. Esto implica confrontar su teoría con el criterio de la historización, con la finalidad de descubrir epistemológicamente lo que poseen de verdadero y falso; visualizar éticamente su justicia o injusticia y políticamente su ajuste o desajuste con la realidad. Recordemos que la historización alude directamente a una confrontación de la teoría con lo que va dando de sí la realidad histórica en su dinamismo y con la verdad histórica descubierta.

La historización permite descubrir si lo que se considera como un bien común o un derecho fundamental, es realmente común a todos en una realidad histórica determinada, por medio de su verificación práxica. Este examen de las condiciones reales de los derechos, da como fruto, según Ellacuría, la constatación de que sus planteamientos, en la mayoría de los casos, solamente sirven y benefician a un grupo determinado, siendo poco efectivos para las mayorías, dado que, “[...] aplicado el método de historización a los derechos humanos se aprecia mejor el peligro de que su teoría y praxis propenden a tomar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica” (Ellacuría, 2001e, 434).

El resultado de esta historización es la verificación de una forma velada de defender lo que los más fuertes han adquirido en determinado momento histórico, un encubrimiento ideologizado e interesado, es decir, una defensa acrítica de algo adquirido sin ningún mérito o discusión. Para Ellacuría (2001e), en el momento en que los derechos se convierten en privilegios, se llega a la negación de su esencia universal, por lo que afirma que no pueden promulgarse en un contexto

caracterizado por la dependencia, en el que se transmiten inescrupulosamente principios de opresión y se da una desproporción en el uso de los bienes, así como una desigualdad basada en la opresión y en el disfrute desbalanceado de los recursos culturales, políticos y sanitarios.

5.3. El aporte de Ellacuría: un planteamiento de los derechos humanos desde la verdad y las mayorías empobrecidas

Hemos visto cómo la revisión crítica de los planteamientos que conforman los derechos humanos por medio de la historización le permite a Ellacuría elaborar una posición crítica sobre su vigencia en la sociedad actual. Sin embargo, su perspectiva no se limita solamente a señalar sus elementos mistificados, idealizados y al servicio de unas minorías, lo que encontramos en su reflexión sobre esta temática toda una propuesta de reflexión, ubicada en el horizonte de su proyecto filosófico.

Ellacuría parte del presupuesto de que una reflexión válida sobre los derechos humanos debe realizarse desde la verdad de la realidad histórica la cual, como hemos apuntado, se encuentra en la situación de opresión que experimentan las mayorías empobrecidas del tercer mundo, particularmente de América Latina y Centroamérica. La verdad histórica es la pauperización de los más desposeídos y el enriquecimiento de unos pocos, en el marco de una estructura capitalista y burguesa y es en este contexto de injusticia social donde deben plantearse de una manera historizada los derechos humanos.

Esta verdad de la realidad histórica se convierte en el hilo conductor de la reflexión sobre esta temática, de manera que se diga “[...] la verdad sobre lo que es el hombre, sobre lo que está pasando a las mayorías populares, sobre lo que es en el fondo y por dentro, el sepulcro blanqueado de nuestra sociedad” (Ellacuría, 1999a, 206). De forma que las naciones más opulentas observen su obra real, plasmada en la realidad de las mayorías empobrecidas, por medio de una praxis histórica que les permita a los opresores descubrir quiénes son ellos realmente. Se trata de que los derechos humanos verdaderamente humanicen a los pueblos (Ellacuría, 2001d), no como el triunfo de la razón sobre la fuerza, sino como una reflexión realizada desde la perspectiva de los más débiles, pero tampoco en un planteamiento estrictamente dialéctico, sino en lo que Ellacuría (2001e) denomina una historización dialéctica, comprendida también como negación superadora.

Con esta idea, Ellacuría propone negar superadoramente la condición de debilidad, esclavitud y opresión que experimentan las mayorías populares, con miras al avance hacia una afirmación contraria, que si bien es cierto nunca será definitiva, dado que los elementos de desajuste, injusticia y falsedad, no desaparecerán nunca en su totalidad, esta continuidad negativa permitirá un avance real; de forma que es la continuidad negativa la que mantiene el proceso, hacia nuevas formas de realidad cada vez más humanas, una negatividad que solo es comprensible desde la contraposición con la positividad que a lo largo de la historia ha sido privilegiada. De esta manera “[...] podemos decir que la existencia de las mayorías populares oprimidas representa, en sí misma, la negación existencial y material más fuerte de la verdad y la razón” (Ellacuría, 2001, 1999a).

El punto clave radica en que este proceso dialéctico se pone en marcha a través de la teoría, la cual permite descubrir por negatividad superadora el rostro deseable de los derechos humanos, pero también por la praxis, de manera que en la lucha por la realización de los derechos, se

haga justicia y se logre aniquilar la realidad negada, aunque sea de manera parcial; ello tomando en cuenta que “[...] en cada caso deberá historizarse qué cosa es lo más negativo en una determinada situación y cuál debe ser su modo de lucha” (Ellacuría, 2001e, 438).

Una lucha del deseo de la vida contra aquellas situaciones, que por medio de la historización se ha descubierto que encierran muerte, la cual se realiza no solamente en el plano personal, sino también en el social e institucional, e incluso en el biológico, pues, afirma Ellacuría sustentado en Zubiri, la vida biológica debe verse también como un derecho primario, aspecto que no es fácil mantener en los países pobres, dadas las situaciones de opresión y violencia, que cotidianamente experimentan. Es la batalla de la víctima contra su verdugo, en el plano de la libertad, justicia, dignidad y solidaridad.

Podemos afirmar entonces que la reflexión sobre los derechos humanos conlleva una disputa contra aquellos principios de negatividad presentes en la sociedad, aspecto que Ellacuría concibe como un mal estructural, que posee la capacidad de propagarse y comunicarse rápidamente en nuestras civilizaciones. “Mal común sería aquel mal estructurado y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social” (Ellacuría, 2001f, 448). Posee la capacidad de estructurar nuestra situación actual como un modelo dominante con dinamismos reinantes, convirtiéndose en injusticia estructural, que da a luz sistemas opresores.

De este modo, “[...] desde la perspectiva ellacuriana, la cuestión del mal no es cosa de mero análisis abstracto, sino de comprensión de las estructuras de realidad desde las que emerge la dimensión histórica y todas las formas de realidad que le competen de suyo” (Brito, 2022, 138). Estas estructuras dominadas por el mal impiden la posibilidad de la realización histórica de la realidad (Martínez, 2013); por ello, en estos sistemas sociales, políticos y económicos configurados por el mal histórico, debe darse la negación superadora, asumiendo los derechos humanos como momentos teóricos de una verdadera praxis histórica.

6. CONCLUSIONES

El análisis que hemos realizado nos permite elucidar las siguientes conclusiones.

Ignacio Ellacuría no debe considerarse como un mero continuador de la filosofía de Xavier Zubiri, su propuesta filosófica es original. Sus fuentes encuentran su fundamento en las nociones metafísicas esbozadas por su maestro, deben visualizarse como la base para la construcción de una filosofía de la liberación con un sólido asidero metafísico.

Fruto de su trabajo intelectual, Ellacuría construye la noción de realidad histórica, la cual debe tomarse como horizonte de su labor filosófica. En su filosofía esta categoría se convierte en el referente epistemológico desde donde ha de orientarse la reflexión, pero también ético, como orientador de la praxis transformadora de la realidad. La realidad histórica es el punto fundamental para comprender la reflexión ellacuriana sobre los derechos humanos.

Desde la realidad histórica, es comprensible que Ellacuría apele a que todas las nociones teóricas deban historizarse, para no caer en argumentos ideologizados, al servicio de minorías elitistas. Aplicado el criterio de la historización a los planteamientos sobre los derechos humanos, podemos descubrir que en no pocas ocasiones responden a postulados idealistas, ajenos a la realidad.

Los derechos humanos deben ser fruto de una reflexión historizada, realizada desde la verdad de la realidad histórica, la cual, según Ellacuría, se encuentra en la situación de marginación que experimentan las mayorías empobrecidas del Tercer Mundo. Desde ellas y desde su situación real deben orientarse los planteamientos actuales sobre esta temática.

Referencias

- Brito, M. (2022). El problema del mal desde la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica LXI*, n°159: 133-142.
- Ellacuría, I. (1999a). Universidad, derechos humanos y mayorías populares. En *Escritos Universitarios*. (pp.203-220). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1999b). El desafío de las mayorías populares. En *Escritos Universitarios*. (pp.273-286). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1999c). Universidad y política. En *Escritos Universitarios*. (pp.171-202). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000a). Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo. En *Escritos Teológicos II*. (pp.193-232). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000b). Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina. En *Escritos Teológicos I*. (pp.313-346). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000c). Los pobres “lugar teológico” en América Latina. En *Escritos Teológicos I*. (pp.139-162). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000d). Teorías y relación entre cristianismo y socialismo. En *Escritos Teológicos I*. (pp.303-312). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000e). En torno al concepto y a la idea de liberación. En *Escritos Teológicos I*. (pp.629-658). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001a). ¿Filosofía para qué? En *Escritos Filosóficos III*. (pp.115-132). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001b). Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. En *Escritos Filosóficos III*. (pp.207-226). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001c). El concepto filosófico de tecnología apropiada. En *Escritos Filosóficos III*. (pp.227-250). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001d). Hacia una conceptualización de los derechos humanos. En *Escritos Filosóficos III*. (pp.431-432). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001e). Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En *Escritos Filosóficos III*. (pp.433-446). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001f). El mal común y los derechos humanos. En *Escritos Filosóficos III*. (pp.447-450). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2005a). El objeto de la filosofía. En *Escritos Políticos I*. (pp.63-92). San Salvador: UCA Editores.

- Ellacuría, I. (2005b). Función liberadora de la filosofía. En *Escritos Políticos I*. (pp.93-122). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2009a). Sentido del hacer histórico. En *Cursos Universitarios* (pp.113-142). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2009b). Ideología e inteligencia. En *Cursos Universitarios* (pp.327-378). San Salvador: UCA Editores.
- Martínez, L. (2016). Derechos humanos y soberanía en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Persona*, n°22: 31-38.
- Nicolás, J. (2016). Zubiri urbanizado. *Arbor*, vol.192: 1-7.
- Rojas, M. (2015). El papel de la filosofía ante las ideologías en Ignacio Ellacuría. *Teoría y Praxis*, n° 27: 69-77.
- Romero - Cuevas, J. M. (2006) Ellacuría y la teoría crítica, una aproximación. *Realidad*, 109: 455-473.
- Samour, H. (2012). La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría. En *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*. (pp. 89-116). Valencia: ADG Libros.
- Zubiri, X. (1982). La dimensión histórica del ser humano. En G. Marquínez Argote (Ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica* (pp.117-174). Bogotá: USTA.

Convergencia entre los principios de justicia de John Rawls y las formas básicas del bien humano de John Finnis

Denis Vilche Amador¹
Universidad Nacional Autónoma de Honduras

1. INTRODUCCIÓN

El estímulo para la realización de este escrito fue la coincidencia del atributo “básico” entre los principios de la teoría de la justicia de John Rawls, y los valores o bienestar humanos en la obra de la ley natural de John Finnis. Los objetivos, aquí, son los dos siguientes: primero, hacer una descripción y análisis general de forma independiente de lo que se intenta relacionar; el segundo, tiene que ver con la posibilidad de establecer una relación, o condicional, o necesaria, o contingente entre esos principios y bienes. Me pareció adecuado, para lograr esos objetivos, de manera sintética, lo de revisar la concepción de justicia respectiva a cada autor, y, al igual, lo de explicar brevemente, en qué consisten los principios y bienes que componen a esas concepciones, respectivamente. De manera general, pues, trataremos de vincular los principios básicos que garantizan el funcionamiento de la institucionalidad en la sociedad, con aquellos valores básicos que están contenidos en las exigencias de razonabilidad práctica del humano.

2. REVISIÓN GENERAL DE LA CONCEPCIÓN DE JUSTICIA² EN JOHN RAWLS

El concepto principal de la *justicia* pasa por la idea de imparcialidad. Y, teniendo, como objetivo primario, a la estructura básica de la sociedad (Rawls, 1995, 17). Esa estructura básica

-
1. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras; cursante de estudios de posgrado en Filosofía del derecho, Universidad de Buenos Aires, Argentina; actualmente, admitido en el Programa de Pós-Graduação em Filosofia, de la Universidade Federal do Piauí, Brasil, para cursar el Mestrado em filosofia 2024-2025. Desempeño como docente de educación superior, tanto en universidades públicas (UNAH, UNACIFOR) como en privadas (UMH, UCENM). Ha emprendido investigaciones en los temas: ecosofía, bioética, teorías de la justicia, teoría crítica del derecho, y axiología. Correo electrónico: denisvilche17@hotmail.com.
 2. Para desarrollar este sumario de ideas, a nivel sintético, sobre la concepción de la justicia en Rawls, se toma como referencia, convergentemente, la dos obras, que significativamente, tratan el asunto en este autor: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, 1995, y, *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós Ibérica, 2002.

de la sociedad no es otra cosa más, que la dimensión efectiva del espíritu orgánico de la sociedad, es decir, el conjunto de instituciones públicas que se encuentran contenidas por normas y principios que hacen de esa determinada sociedad un Estado de derecho. Esa estructura básica de la sociedad debe estar inspirada, en la virtud de la justicia. Este planteamiento, es, por supuesto, una apelación a un carácter racional de la decisión sobre el concepto de justicia, porque se necesita fundar una concepción pública de la justicia. Por tanto, [puede pensarse que una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada] (Rawls, 1995, 18-19)³.

La justicia como equidad, es una deducción de un concepto de sociedad. Ese concepto, tiene que ver con interpretar a la sociedad con un sistema⁴. Ese sistema es equitativo y cooperativo, permaneciendo entre las generaciones (Rawls, 2002, 28). El carácter de justo o injusto, no solo es discernible, a nivel de personas o individuos, sino que, a nivel de instituciones sociales. Rawls, asevera, que la idea principal de esta teoría es presentar una concepción que generalice y lleve a un nivel superior de abstracción la teoría del contrato social moderno. Aquí, no se refiere a ese contrato que determina si una comunidad funciona bajo acuerdos, no es esa condición inicial del vivir en comunidad. En esa construcción moderna del contrato social, no siempre hubo una construcción racional de los principios, en este tratado, la idea directriz, es de volver a esa posición, pensando, en que se establecerán los principios que todo ser racional y libre, le hubiese gustado gozar en ese primer contrato. El sentido de la idea de *justicia* pasa, porque todos los miembros de una sociedad bien ordenada aceptan, saben y reconocen sus principios. En la situación original se reconocen los principios de justicia como públicos, se debe valorar la concepción de *justicia* (Rawls, 1995, 410).

Los principios que ha de regular la estructura básica, deben ser el punto de partida, de las siguientes actividades de cooperación en la sociedad. Ese punto de partida es donde plasmaría la igualdad como condición previa del ejercicio de la libertad. La consideración de esos principios, incluso, para determinar una forma de gobierno, sería un modo de considerar, que Rawls (24), pasa a llamarle justicia como imparcialidad. El objetivo de la justicia como imparcialidad es [tratar de deducir todos los deberes y obligaciones de la justicia a partir de otras condiciones razonables] (128).

Rawls, considera, que la definición de los principios de la justicia es la parte más fundamental del emprendimiento de este proyecto. Podemos decir, que esos principios, que a continuación se abordarán, son los que le dan sentido a todo el aparato institucional de la sociedad que aboga por la impartición de la justicia. Los dos principios de la justicia se reducen a las libertades básicas y al principio de diferencia.

3. Además, nuestro autor, asevera, los siguiente: una sociedad está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: (1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y (2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen (1995,18-19).

4. Siguiendo esta idea, nuestro autor, agrega: [Consideremos ahora las razones para revisar el primer principio. Una es que las libertades básicas iguales quedan determinadas mediante una lista del siguiente tenor: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertades políticas (por ejemplo, el derecho de voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley]. (Rawls, 2002, 75).

2.1. El principio de la libertad

La definición exacta de este principio se presenta de la siguiente forma: cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos (Rawls, 2002, 73). El análisis de este principio debe empezar, por identificarse un conjunto de libertades básicas⁵, que se puede entender como punto de partida de actividades básicas de los individuos dentro de la sociedad. Este concepto de libertad se debe a su distribución equitativa. Cuando se dice que a cada persona y a todos aplica este principio de libertad, significa que está implícito la condición igualitaria. Esto es, [igualdad equitativa de oportunidades significa es, aquí, lo mismo que igualdad liberal] (74).

La libertad, aquí, es una derivación de las permisiones, prohibiciones y las obligaciones que la estructura básica elige para la sociedad. Toda posible manifestación de una libertad individual, debe ser la misma posibilidad para todos los individuos. Esta libertad es legitimada, es de conocimiento público, esta libertad está inmersa en las normas de las instituciones, en otras palabras, para que se sea libre, se debe ser esclavo de los principios y normas que la sociedad bien ordenada a través de su estructura básica elige. Rawls, en este sentido, concluye: [el que los hombres sean libres está determinado por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad] (70).

Si la libertad es cierto esquema de formas sociales, tal como lo dice Rawls, la idea de justicia, es esencialmente una justicia social. Este primer principio, no solo se aplica a la estructura básica, es, además, una garantía constitucional. Por lo tanto, [el primer principio cubre las esencias constitucionales] (78).

2.2. El principio de la diferencia

Este principio, se define de la forma siguiente: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 1995, 68). En este principio, es evidente, la consideración sobre la imposibilidad de la existencia de una igualdad en las relaciones sociales y económica. Por supuesto, que estas diferencias se demarcan, en cuanto a la concreción o perseguimientos de intereses como individuos, y de lo que se trata aquí, es de regular esas condiciones, de tal manera, que esas diferencias sean producto de una decisión racional de los individuos. Tampoco, se está diciendo, que se deben mantener esas diferencias en cuanto al poder adquisitivo económico entre los individuos: se entiende, que la sociedad bien ordenada, está contendida por una estructura básica que no estimula las ventajas de unos sobre otro en estos intereses. Lo anterior, es totalmente opuesto al concepto de justicia.

El principio de diferencia traducido en desigualdades económicas y políticas legitimadas en la estructura básica, según Rawls, deben satisfacer dos condiciones: por un lado, tienen que

5. Rawls identifica esta igualdad con la igualdad liberal. Mientras tanto, [para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón] (Rawls, 2002, 74).

estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, por otro, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2002, 73).

La primera condición es vinculable a la posibilidad, de que nuestras decisiones prediquen una oportunidad, o al menos, que implique su búsqueda, pero eso de buscar una oportunidad, significa que no se encuentran garantizadas las condiciones de manera inmediata para hacer efectiva la decisión. La oportunidad se nos presenta como el hecho que da inicio a la concreción de un fin importante para nuestras vidas particulares. La oportunidad, no es, no solo en el sentido de que no sea objeto de nuestra elección entre posibilidades de decidir, sino, porque no existan condiciones públicas o medios garantes o aseguradores para que se concrete. En este aspecto, la posibilidad de marcar una diferencia en sociedad bien ordenada pasa por la posibilidad, de que cualquiera que tenga capacidad o habilidad lo logre. Esto último, se relaciona con la idea de mérito, el reconocimiento del mérito en una concepción pública de la justicia se encuentra como contenido en el concepto de igualdad equitativa de oportunidades⁶. La segunda condición, es proporcionar las condiciones a los menos aventajados por parte la estructura básica, para que se reivindicquen en una vida digna en las relaciones económica y sociales.

A modo de conclusión, en el asunto del abordaje de los principios de la justicia, se puede considerar, alguna de las condiciones por las cuales se les elige en la estructura básica, y la relación intrínseca entre los principios. Los miembros de la sociedad bien ordenada saben que los principios se escogieron tras un velo de ignorancia⁷, y pues, la cautela en la elección de esos principios surge calculando que todo lo opuesto a un orden social o natural, llámese contingencias o accidentes, no desencadenen ventajas en unos sobre otros en la consecución de fines particulares. En la estructura básica de la sociedad, las libertades son básicas, esto se determina, partiendo de la aserción que existen necesidades básicas que hay que atender públicamente, se puede interpretar, por tanto, que la garantía o la seguridad de la satisfacción de esas necesidades básicas, son el sumo bien común.

3. INTRODUCCIÓN A LA CONCEPCIÓN DE JUSTICIA EN JOHN FINNIS

El concepto general de *justicia* de John Finnis es apegado a la idea de razonabilidad práctica, es decir, la justicia como una exigencia racional⁸: una necesidad racional bajo un sentido del deber. Esa razonabilidad práctica es la dimensión de la razón humana (se entiende que hay una razón pura o teórica), que reconoce que hay principios relativos a nuestra existencia y que determinan el fundamento de nuestras convivencias, es decir, esta razón da por sentado que

6. Rawls identifica esta igualdad con la igualdad liberal. Mientras tanto, [para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón] (Rawls, 2002, 74).

7. [Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios] (Rawls, 1995, 25).

8. [La exigencia de justicia es un conjunto de exigencias de la razonabilidad práctica que existen porque la persona humana debe buscar realizar y respetar los bienes humanos no simplemente en sí misma y en su propio beneficio, sino también en común, en comunidad] (Finnis, 2000, 191).

hay condiciones materiales objetivas en todos los humanos, propias de su naturaleza, y que, por lo tanto, hay que garantizarlas como derechos. Este concepto de justicia aprobado por Finnis, es un concepto complejo, pues él concentra tres elementos, por supuesto, con fines prácticos en la convivencia comunitaria: si no se dan los tres elementos en una determinada situación jurídica no se puede percibir, en ese acto, el atributo de justo. Los tres elementos, son los siguientes: orientación-hacia-otro, el deber, y la igualdad.

En el primer elemento, se reconoce que la justicia se encuentra en la relación de sujetos. La justicia no es reconocida en una situación en donde un individuo se encuentre relacionado, solamente, consigo mismo. La justicia se encuentra en la interacción, es decir, [la justicia tiene que ver con las relaciones y tratos de cada uno con otras personas; es intersubjetiva o interpersonal] (Finnis, 2000, 191). El segundo elemento es lo del deber, lo de lo que es adecuado o de lo debido a otro. Aquí, debo entender, que la “otredad” determina el fin del deber. El vivir en comunidad, ahí donde converge lo común de un conjunto de individuos, no solo se da el caso de la interacción racional, hay situaciones marcadas por la necesidad⁹ de evitar algún daño colectivo. En cuanto a eso último, Finnis, afirma, que la justicia se refiere [solo a aquellas relaciones y tratos que son necesarios o adecuados para evitar un mal] (Finnis, 2000, 192). Ante esta afirmación, se debe interpretar dos cosas: por un lado, que la justicia no solo es relaciones racionales entre individuos; y por otro, que el acto de determinar que algo es justo es una forma de evitar algo, ese evitar es dictado por la razón, se evita para que no deba suceder como efecto en la intersubjetividad. El último elemento (igualdad), se piensa desde la idea de proporcionalidad, que Finnis, además, lo ve incluso, relacionado con equilibrio o contrapeso. En cuanto a la integración de estos tres elementos, Finnis, concluye: [cualquier clase de comparación es suficiente para suministrar la igualdad/desigualdad, o proporción/desproporción, que debe estar presente, al menos, implícitamente, en cualquier valoración en termino de justicia/injusticia] (Finnis, 2000, 193).

3.1. Formas básicas del bien humano y las exigencias de la razonabilidad práctica

En Finnis, plantear una forma básica de bien, permite identificarla con la definición del bien como propio de la existencia humana. El bien humano adquiere su forma una vez que se reconocen valores y principios básicos de todo razonamiento práctico en su existencia. Los valores, se deben entender aquí, como objeto captable por la racionalidad práctica, y pues, se entiende que un razonamiento práctico implica la definición de determinados actos bajo lo que se comprende de esos valores, por supuesto, esta conversión es posible, sí y solo sí, tiene cabida en una vida práctica de los sujetos. Pero volviendo al asunto del bien, es necesario recoger el sentido en que Finnis lo inserta: como contenido práctico de la vida humana.

Finnis, en la definición de bien, considera la necesidad de distinguir a un “bien” que se identifica con logro de una meta o con la consecución de un objetivo particular producto de un

9. Plantear la distinción entre racionalidad y necesidad provoca cierta sospecha, pues, se puede hablar de necesidad racional (principios lógicos) o de razón necesaria (ley de causalidad). El detalle aquí es que, aparte de la distinción, se puede dar la situación en donde resolver un problema a base de una necesidad es identificable con una decisión racional.

deseo o interés subjetivo, de aquel “bien”, referido a [una forma general de bien que puede ser participado o realizado de manera indefinidamente variadas en un número indefinido de situaciones] (93). Es esta última acepción de bienes a la que Finnis hace referencia en su obra. Habla de un bien que no es atributo propio intrínseco de un objeto, ni de un bien, propio de la dimensión inteligible del sujeto, o de lo que este idealiza sin posibilidad de dotarse de materialidad. Para establecer el bien como contenido práctico de la racionalidad es necesario reservarlo bajo un sentido axiológico, tal como lo considera Finnis: el bien como valor¹⁰.

El valor básico se vuelve contenido de aquel razonamiento que nos orienta en una vida práctica, es decir, una definición (que se define en sentido de realización) o comprensión de un valor determina el punto de partida del razonamiento práctico. Eso nos faculta en la elección sobre un hacer o lo de decidir hacer algo. En el sentido de Finnis, el valor comprendido determina el razonamiento sobre el qué hacer, es pues, de este modo, que vemos la constitución de un principio de razonabilidad práctica (94). Ya tenemos el surgimiento de la razonabilidad práctica, se sobreentiende que es la práctica humana, por lo tanto, pensar en formas básicas del bien, es una condición del universo humano, es considerar que algo es alcanzado o encontrado en la naturaleza humana: todos los humanos tienden a esos valores básico. Esos valores básicos son información fundamental en la convivencia entre los humanos, en este reconocimiento o garantía se encuentra el punto objetivo de la racionalidad práctica.

Enseguida, se encontrará una lista seleccionada de John Finnis de valores básicos. Esos valores son identificados con bienes básicos, y de pronto, no con el bien moral. Aquí no se trata de demostrarlos, pues, no hay ninguna inferencia desde el hecho al valor¹¹. Las formas de bien básicas son los siguientes (Finnis, 2000, 117-120):

- a. La vida: Cualquier pensamiento que se dirija a la vida misma, ya sea como valor o derecho, tiende a considerar a la conservación y la reproducción como sus contenidos. Sin embargo, Finnis, considera que esa búsqueda de realización y objetivo llamado “vida” es un impulso hacia la propia preservación. Esencialmente este valor en relación con derecho es la garantía de la salud (física y mental) del sujeto que le permitiría su autodeterminación.
- b. El conocimiento: Aristóteles, afirma que todos hombres desean saber por naturaleza¹². El conocimiento como valor no solo atañe a un saber técnico (medio), implica, además el ejercicio teórico. El conocimiento nos interesa, lo buscamos, por lo tanto, es un bien.
- c. El juego: El juego es tomado en cuenta como bien en sí mismo, sencillamente, porque hay formas para realizar nuestras propias actividades. Se relaciona en el deseo de disfrutar

10. La concepción de valor que se puede deducir de esas aseveraciones es aquella que le atribuye la realización como su adjetivo principal. Se puede analizar, como un elemento persuasivo que hace de la convivencia una especie de representación.

11. Finnis, es puntual en este aspecto y señala los siguiente: [En este punto de nuestro discurso (o meditación privada), la inferencia y la demostración son dejadas de lado (o postergadas), y la forma básica del discurso es: ‘es un bien en sí mismo, ¿No es verdad?’] (2000, 117).

12. En esta concepción de esta forma de bien humano, se encuentra implícita la idea aristotélica siguiente: [Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales] (Aristóteles, 1994, 69).

lo que hacemos. El juego aquí no solo es un medio de competencia, además, tiene que ver con satisfacerse o divertirse en un ejercicio práctico o teórico.

- d. La experiencia estética: Esta se reduce a la contemplación. Puede ser una actividad individual; sin embargo, deseada por todos los individuos. La contemplación nos permite salirnos por un momento de la cotidianidad, o mejor dicho es un “dejar de hacer” que nos inclina a tener la sensación de lo agradable mediante la búsqueda de la constatación de lo bello en la naturaleza o en los productos del arte, etc.
- e. La sociabilidad (amistad): El humano no solo desea y busca contemplar las categorías estéticas en los objetos, sino, busca la paz y armonía en la relación con los demás (sujetos). La amistad nos garantiza una especie de seguridad y confianza en las relaciones comunitarias, esto nos ayuda a experimentar la empatía y la simpatía.
- f. La razonabilidad práctica: La razonabilidad práctica es en sí, el fundamento de elegir y decidir de acuerdo con un estilo propio de vida y a la vez razonable, que nos permita convivir en la colectividad. Este valor implica libertad y razón, integridad, y autenticidad. Esto tiene que ver con el deseo o búsqueda de que nuestra voluntad individual (siempre y cuando sea razonable) se haga efectiva.
- g. La religión: Este bien se debe entender bajo la afirmación, en que todos los humanos, en algún momento somos religiosos, o al menos, que el ser religioso es una decisión que no afecta la vida colectiva, o que de nuestro intelecto surgen preguntas que no son respondidas por los medios de conocimientos inmediatos y que por lo tanto apelamos a creencias en algo para darnos esas explicaciones (explicaciones que no tiene que ser verdaderas necesariamente). Este bien es fundamentado por la presuposición de que estamos contenido de algo inmaterial, paralelamente a nuestro cuerpo, y se deduce pues, que eso inmaterial forma parte de una divinidad o es lo que nos comunica con ella. La religión no da conocimiento sobre la realidad, simplemente proporciona un sentido en la vida de los humanos.

Para finalizar, este apartado, relaciona el asunto de los bienes básicos con la razón práctica. La pregunta de la razón práctica no se relaciona con la existencia de objetos o cosas, o por el atributo que pueda definir a los mismos, no se encarga de delimitar lo cognoscible de lo no cognoscible, para eso está la razón pura, pero esto no significa que la razón práctica no hace uso de los productos de la razón pura. La razón práctica se define en la condición de que exige, y justamente exige, porque demanda la realización de algo en la vida práctica. Las exigencias de la razonabilidad práctica [versan sobre los tipos de razones por las que hay cosas que moralmente(no) deben hacerse] (Finnis, 2000, 134). Las exigencias de la razonabilidad práctica procuran la realización de cada uno de los aspectos básicos del bien humano, los principios prácticos de la razón exigen que los bienes humanos participen de nuestra existencia y que no se nos prive en una colectividad. Por lo tanto, tal como lo dice Finnis, el bien de la razón práctica estructura nuestra búsqueda de bienes.

La razonabilidad práctica es la práctica de la razón en la vida individual y colectiva. La vida colectiva es la relación entre personas que son diferentes sin embargo que sus exigencias

racionales les hacen idénticos o iguales en el sentido de buscar y encontrar bienes comunes a todos. La vida colectiva se fundamenta en la vida particular dotadas de algo racional, es lo racional lo que nos permite relacionarnos armónicamente con las demás personas, y en ese sentido, es que Finnis enlista una variedad de razones o exigencias bajo las cuales debemos actuar en colectividad, sin que se vea afectado bienes básicos humanos de particulares: un plan de vida coherente, ninguna preferencia arbitraria entre valores, ninguna preferencia arbitraria entre las personas, desprendimiento y compromiso, la relevancia (limitada) de las consecuencias: eficiencia dentro de lo razonable, respeto por todo valor básico en todo acto, las exigencias del bien común, seguir la propia conciencia (Finnis, 2000, 134-154).

4. EL SENTIDO DE UNA POSIBLE RELACIÓN ENTRE LOS PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA JUSTICIA DE RAWLS Y LAS FORMAS BÁSICAS DEL BIEN HUMANO DE FINNIS

El objetivo en esta parte de este trabajo es, pues, lo de relacionar bajo la forma garantía de principios/principios de exigencia¹³, los principios básicos de la justicia de Rawls, y los bienes básicos del humano planteados por Finnis. Por supuesto, que no se esperan correspondencias exactas, pero sí, al menos, ajustes o acercamientos. En Finnis se identifican siete bienes básicos del humano, y en Rawls dos principios básicos de la justicia, que son los que rigen al conjunto de instituciones que conforman una sociedad bien ordenada: me atrevo a decir, que aquí no se trata más, que, de encontrar como reflejos encontrados en cada humano individualmente.

En su mayoría, en el caso de Rawls, el principio de la libertad es lo que nos dará el aporte para desarrollar lo propuesto. Dentro del principio de libertad, Rawls, enlista unas libertades básicas. En Finnis se entiende que todos esos bienes son comunes en todos los humanos, en Rawls, esas libertades básicas son iguales para todos en la sociedad. Al inicio, se aclaró, que esas libertades básicas son igualdad de oportunidades para todos, es pues, que esa igualdad de oportunidad siendo garantía, es la oportunidad inherente en la condición humana del goce de bienes básicos. Rawls en el principio de la libertad determina cuáles son esas libertades básicas: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertades políticas (por ejemplo, el derecho de voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley (Rawls, 2002, 75).

Un bien, en el lenguaje de Finnis, lo podemos entender porque es algo por el cual nos interesamos, lo deseamos, lo buscamos o lo valoramos. Es momento de buscar la correspondencia de cada principio o valor básico (bien) de una exigencia racional con una garantía del goce de principios o libertades básicas. En primer lugar, está la vida, pero no como precondition para el resto de los bienes, sino, como lo que engloba las condiciones físicas y psicológicas para que se haga efectiva nuestra voluntad de autodeterminación, sin duda, este bien es garantizado en

13. En la idea de “garantía” está implícito que la estructura básica de la sociedad bajo los principios de la justicia es garantizadora de bienes básicos, y, con la idea de “exigencia”, doy a entender que los bienes básicos en suma son exigencias que se encuentra a base del reconocimiento racional de aquello que todo humano gusta y exige en favor de su bienestar individual en lo social.

los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona. En segundo lugar, tenemos al conocimiento, este bien como producto de la inclinación intelectual del humano sobre la necesidad de orientarse en el mundo, y como una actividad teórica-práctica que desemboca en un regir de una actitud consciente en el individuo a base de la aplicación de conceptos en hechos concretos, considero que su goce se encuentra supeditado a una garantía de la libertad de pensamiento y de conciencia. Continuamos con el bien básico denominado el juego, entendiéndolo como causante de relajación y de la serenidad en un que-hacer, que se puede dar social, intelectual e individualmente, lo podemos ubicar relativamente bajo la garantía de que existe una libertad de asociación.

Ahora, en cuanto, al bien que nos garantiza la contemplación de lo bello, es decir la experiencia estética, se nos aparece un poco arisca en cuanto a identificarla con una libertad básica, sin embargo, si tomamos lo de contemplar como contenido del pensar o del sentir o del espíritu como lo hace Descartes (1977), debe estar determinada por una libertad de pensamiento y libertad de conciencia. La sociabilidad (amistad) es el bien que tiene más clara su correspondencia, sin dudas, su efectividad se encuentra en libertades políticas (por ejemplo, el derecho de voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, esto, porque la sociabilidad implica acuerdos o formas de la organización de una comunidad. El valor de la razonabilidad práctica es el bien básico en donde convergen las cuatro libertades como precondiciones: este bien implica la integridad en lo que hacemos, decimos y pensamos; este bien se goza en relación con un deber que emerge de una colectividad; este valor puede inspirar los límites de las libertades que se garantice en un derecho o una ley positiva. Para finalizar, tenemos, la religión, aquí es necesario insistir en que la creencia se encuentre identificada como contenido del pensamiento o de la conciencia, esa inclinación a la religiosidad no es evidente si no hay condiciones regidas por una libertad de culto, pero en este caso, ajustaremos la efectividad de este bien a la libertad de pensamiento y libertad de conciencia.

5. CONCLUSIÓN

La idea de lo básico nos marcó la pauta para postular esa posible relación. Si estamos planteando correspondencias entre garantías de principios racionales y principios de exigencias racionales, es porque ambas son básicas en la vida colectiva e individual del humano. No veo posible una exigencia contenida por una forma básica humana de bien, sin darse la condición de un acto libre tanto para reconocer como para exigir la garantía de esos bienes, es, por tanto, que, así como se identifican bienes básicos se deben garantizar libertades básicas. Esas libertades básicas son derechos básicos¹⁴. La relación aquí, en el fondo, es entre libertades y bienes básicos. El reconocimiento y la definición de los bienes básicos del humano en el fondo debería ser el fundamento práctico de cualquier teoría de la justicia basada en principios.

14. Es perceptible una concepción de “básicos” como aquello que nos atañe a todos como humanos, o que, desde un punto de vista iusnaturalista, son universal.

Referencias

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos: Madrid.

Descartes, René. (1977). *Meditaciones Metafísicas, con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.

Finnis, John. (2000). *Ley y derechos naturales*. ABELEDO-PERROT: Buenos Aires.

Rawls, John. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós: Barcelona.

Escenas de México: violencia y resistencia

Karla Portela Ramírez¹

María Isabel Cabrera Manuel²

1. INTRODUCCIÓN

En el contexto actual, una de las escenas que se presentan en México y muchos otros países latinoamericanos consiste en violencia desencadenada por el crimen organizado y el respectivo combate del Gobierno. Se trata de escenas violentas en que los personajes principales son, por un lado, el narcotráfico, y por otro, el Estado. Ambos, con sus acciones, constituyen claras manifestaciones de violencia; con la diferencia de que el primero, a través de sus narco ejecuciones ejerce violencia ilegítima, en tanto que el segundo, con sus políticas públicas ejerce violencia legítima. Visto así, la sociedad contemporánea se caracteriza por un constante y crudo estado de violencia, ante el cual, por lo general, la sociedad civil se muestra inerte, indiferente. Si bien, la mayoría de la población no sufre de afectación directa, sí afronta una afectación indirecta

-
1. Licenciada en Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra en Filosofía, por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) y Doctora en Filosofía, por la Universidad de Guanajuato (UG). Investiga y escribe sobre educación; técnica, tecnología y trabajo; filosofía de los pueblos originarios; y, prácticas filosóficas. Es autora de publicaciones realizadas en revistas académicas arbitradas e indexadas. Ha sido participante y ponente en diversos congresos nacionales e internacionales. Igualmente ha impartido cursos y conferencias para instituciones de educación superior. Actualmente se desempeña como investigadora independiente y coordina la organización cultural *Casa de la Filosofía*, dedicada a la divulgación filosófica. Correo electrónico: kportelar@gmail.com.
 2. Feminista. Licenciada en Filosofía por la UAA, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Investiga y escribe sobre subjetividades, arte contemporáneo, feminismo y violencias. Autora del libro *Teresa Margolles. Un estudio biopolítico*, editado por la Universidad de Guanajuato en 2021. Coautora de *Arte, memoria y feminismo. Otra historia del arte en Aguascalientes*, editado por el Instituto Cultural de Aguascalientes en 2023. Candidata del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Docente e investigadora con más de quince años de trayectoria en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, donde es numeraria del área de estética. Investigadora en el Departamento de Investigación de la Universidad de las Artes. Es parte del Cuerpo Académico en Estudios de Arte, Imagen y Sonido, actualmente en consolidación, así como del Seminario permanente de Arte, memoria y feminismo, y del Seminario de Filosofía Feminista. Activista por los derechos de las mujeres. Capacitada como primer contacto para atención a mujeres víctimas de violencia. Fue consejera y Primer Contacto del Comité de Género de la Universidad de las Artes de 2019 a 2023. Integrante de la Ecored feminista La Lechuga Buza. Suplente de la Comisión de Honor y Justicia de la Benemérita Universidad Autónoma de Aguascalientes. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6417-0792>. Correo electrónico: isabel.cabrera@edu.uaa.mx.

en diversas maneras y niveles. De manera que, ante tal postura apática e indiferente, surge el cuestionamiento sobre por qué la gente no tiene interés en cambiar la situación que se vive, o si es que carece de los medios para frenar la violencia.

Con base en lo anterior y con la finalidad de analizar desde una mirada filosófica la violencia política que surge en el intento por contrarrestar el narcotráfico, que genera una vivencia cotidiana en que los actos violentos parecieran normalizarse, incluso legalizarse mediante la industria cultural, la actual investigación propone una interpretación teórica de tal fenómeno basada en la filosofía de la Teoría Crítica y de Foucault, al mismo tiempo que se apunta a una de las aristas de resistencia, el arte, específicamente la obra de Fernando Brito. De este modo, el presente artículo ofrece una aproximación al concepto de violencia y su tipología (Acápite II); dado que se trata de un término polisemántico, que nombra distintos fenómenos y es analizable desde distintas perspectivas, por lo que se delimita con qué significado se emplea el término violencia en esta investigación; igualmente, se especifica qué tipo de violencia se analiza aquí y bajo qué criterios se establece dicha tipología.

Una vez delimitados el concepto de violencia y la tipología empleada para el análisis propuesto, se indaga por el origen de la violencia política (Acápite III); considerando que en la historia humana siempre ha estado presente la violencia, aunque con un relativismo histórico, esto es que en cada tipo de sociedad prima un tipo específico de violencia, por ejemplo, se afirma que en los Siglos XX y XXI predomina la violencia política. Ahora bien, cuando se habla de violencia, suele caracterizarse el fenómeno con estadísticas, lo cual indudablemente funciona como indicador de la magnitud del caso y constituye un elemento imprescindible para el estudio del problema, no obstante se requiere también una postura teórica para analizar y profundizar, para construir una visión más completa del fenómeno; así, la propuesta teórica en que se funda la actual investigación radica en la Escuela de Frankfurt, y ejemplifica la representación de la violencia en la mirada artística, en un tránsito de la teoría a la praxis, vinculando teoría y práctica (Acápite IV).

De la Escuela de Frankfurt se retoman ideas de la teoría filosófica de Walter Benjamin, particularmente lo referente a la dialéctica de la violencia, su forma dicotómica -plano fáctico y plano simbólico-, así como el vínculo entre la historia y la idea de violencia, y el carácter metafísico de ambas (Acápite V). A su vez, se recurre al concepto de industria cultural desarrollado por Theodor Adorno y Max Horkheimer, y su papel en el arte como medio de alineación que cumple con propósitos establecidos por la ideología dominante (Acápite VI). Aunado a lo anterior, aún dentro del ámbito teórico filosófico, se acude al pensamiento de Michel Foucault para desentrañar qué estrategias de poder se hallan implícitas en el fenómeno actual de la violencia política y qué formas de resistencia son factibles ante los discursos violentos (Acápite VII). Por último, para complementar la dimensión teórica con la práctica, se presenta como estudio de caso la serie fotográfica autoría de Fernando Brito, titulada *Tus pasos se perdieron en el paisaje*, (Acápite VIII); obra fotográfica que permite la transgresión estética de la imagen de la nota roja, que recupera lo que esta elimina, la posible identificación del espectador con lo que observa: no un delincuente, sino un ser humano violentado, asesinado. El análisis estético filosófico de dicha obra artística faculta la diferenciación entre la nota roja, como industria cultural, y el arte, como práctica de libertad, de resistencia.

Por último, en el apartado de conclusiones (Acápito IX), y a partir de las estrategias de poder y resistencia descubiertas como propias de un estado de violencia como el que caracteriza a la sociedad contemporánea marcada por las prácticas del crimen organizado, del narcotráfico y la respuesta del Estado frente a los mismos, nos centramos en las estrategias de resistencia, particularmente el arte fotográfico, la fotografía artístico-documental de Fernando Brito, que en oposición a la preponderancia del discurso normalizador de la violencia y sin proponer alternativas ni remedios, lleva a cabo una transformación de la mirada, posibilitando una resensibilización fundada en la autoidentificación con el ejecutado, en el reconocimiento de que podría pasarme a mí, y aun cuando no me pase, me afecta. Con la esperanza de que esta investigación filosófica contribuya a derrumbar, o al menos fisurar, la postura apática e indiferente, ciega ante la presencia y fuerza de violencia en la propia casa, en el propio país, invitamos a su lectura y reflexión.

2. EN TORNO AL CONCEPTO DE VIOLENCIA Y SU TIPOLOGÍA

Sólo el hombre es capaz de ejercer su fuerza contra él mismo y de destruirse.
(Domenach, Jean Marie, en Blair Trujillo 2009, 16)

La conducta violenta de un delincuente que en la consecución de su objetivo daña o incluso destruye física y/o psicológicamente a su víctima, la violencia con que actúa una masa delirante en el linchamiento de un supuesto agresor a la comunidad, la acción militar que usualmente cae en el cuestionamiento sobre su legitimidad debido a la violencia manifiesta, la precariedad del salario mínimo que no basta para satisfacer las necesidades básicas sino que antes bien violenta la vida digna; son fenómenos muy diferentes entre sí en el sentido de que no pueden ser explicados con los mismos conceptos, sin embargo, presentan un factor común: violencia, que inmediatamente se asocia con agresividad, fuerza, crueldad, poder, vínculos humanos, entre otras nociones más.

La palabra violencia nombra múltiples fenómenos, designa cosas muy distintas entre sí, constituye un término que debido a su variedad semántica presenta dificultad de conceptualización al tiempo que puede ser analizado desde distintas perspectivas: politólogos y polemólogos lo vinculan con poder y política, antropólogos lo relacionan con el “mito del origen” según el cual todo comienzo de las sociedades, civilizaciones y regímenes son periodos de violencia, en tanto que psicólogos lo analizan desde la teoría de la agresión, y la criminología pasa en este análisis desde teorías psicoanalíticas hasta por la agresión animal (véase Blair, 2009).

De este modo, el concepto violencia en sus variables matices y causalidad múltiple implica transdisciplinariedad, que entraña a su vez distintas definiciones y tipologías no opuestas ni contradictorias sino complementarias. Consecuentemente, toda reflexión que se precie de seriedad y pretenda contribuir a la investigación científica sobre la violencia requiere en principio delimitar qué entiende por violencia y con base en qué criterio establece su tipología.

En otras palabras, al concepto violencia corresponde una utilización tan extensiva que resulta indispensable identificar con qué significado se está usando; “[...] a quien habla de

violencia hay que preguntarle siempre qué entiende por ella” (Sémelin, en Blair, 2009, 10). Así, comenzamos por analizar la definición nominal: la palabra violencia deriva del latín *vis* (fuerza) y *latus* (participio pasado del verbo *ferus*, llevar o transportar), de manera que etimológicamente significa “llevar a la fuerza a algo o alguien” (véase Blair, 2009). O bien, con mayor especificidad,

Desde el punto de vista etimológico, el vocablo violencia tiene dos acepciones: aquello que se le hace a una cosa para sacarla de su estado, modo o situación natural, mediante el uso de la fuerza; como ejercicio de poder mediante la fuerza, implicando diferencias jerárquicas. (González; Delucca 2011, 169).

En lo anterior se percibe una dicotomía inicial, la distinción entre violencia y fuerza, basada en una connotación de condena que no se encuentra en el término fuerza. Evidentemente el uso de la fuerza siempre es de lamentar, aunque en determinadas circunstancias es aceptable e incluso deseable, mientras que la palabra violencia lleva implícito en todo momento un juicio condenatorio, siempre tiene un uso peyorativo a partir del cual su aplicación es cada vez más amplia: por ejemplo, a nivel descriptivo puede referirse llanamente a la fuerza física empleada para causar daño, a nivel moral-ético se señala como inaceptable la fuerza física para dañar a otra persona (véase Blair, 2009).

Ahora bien, considerando la segunda acepción en la definición etimológica del término violencia –ejercicio de poder mediante la fuerza, implicando diferencias jerárquicas–, así como su vínculo con la fuerza y el juicio condenatorio a que está consustancialmente unida, es posible afirmar que la violencia consiste en una aberración de la agresividad³, en un fenómeno que supone un accionar que intenta someter al otro por el uso de la fuerza; lo cual, desde un punto de vista vincular supone el despojo del carácter de ajinidad del otro, o sea anular la otredad en la imposición de una idea o acto (véase González y Delucca, 2011). Dicha anulación de la otredad en la imposición de una idea o acto que en primera y última instancia impide el desarrollo íntegro del ser humano. ¿Qué significa esto?, ¿en qué consiste tal desarrollo? Hombres y mujeres poseen fuerzas ínsitas de cuyo pleno desenvolvimiento depende su llegar a ser humanos, es decir, formarse no ya como individuos de la especie humana, sino más allá de ello como personas. Expresado de otro modo y en un sentido ampliamente humanista, la actividad de hombres y mujeres debe dirigirse a la prosecución de todas sus capacidades, a saber, intelectuales, afectivas, corporales y artísticas (véase Fromm, 1993). De manera que todo aquello que obstaculice o impida la plena eclosión de estas capacidades constituye un acto violento, es violencia.

De esta forma, y tomando como punto de partida la afirmación de que violencia es lo que obstaculiza o impide la satisfacción correcta y oportuna de las necesidades que permite el pleno desenvolvimiento de la persona, la eclosión de todas sus capacidades, la autorrealización humana, es posible establecer una tipología de la violencia en función de cuál es la necesidad que no se está cubriendo: básica, material y no material (véase Galtung, 1981). (Ver Cuadro No. 1).

3. ¿En qué sentido la violencia es una aberración de la agresividad? Considerada la agresividad como conducta innata que se despliega automáticamente –esto es sin participación del raciocinio; y en ese sentido es biología pura– frente a determinados estímulos y que igualmente cesa ante la presencia de inhibidores específicos, la violencia consiste en agresividad alterada porque la intervención de diversos factores, particularmente socio-culturales, le despojan de su carácter indeliberado para volverla una conducta intencional y dañina, o sea una aberración de la agresividad (véase Sanmartín, 2010).

Cuadro No. 1

TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA		
NECESIDADES BÁSICAS, MATERIALES Y NO MATERIALES		
CATEGORÍAS	NECESIDADES Y/O DERECHOS	BIENES
Supervivencia	Individual: frente a accidentes, homicidio Colectiva: frente a ataques, guerra	Seguridad
Fisiológicas	Hacia dentro: nutrición, aire, agua, sueño Hacia fuera: movimiento, excreción	Alimentos, agua
Ecológicas	Climáticas: protección contra la intemperie Somáticas: protección contra la enfermedad	Vestido, vivienda, medicación
Sociales	Comunidad: amor, sexo, descendencia Cultura: expresión, diálogo, comunicación	Escolaridad
Libertad	Derecho a viajar y a acoger viajeros Derechos de expresión y de impresión	Transporte, comunicación
Política	Derechos de formación de la conciencia Derechos de movilización Derechos de confrontación	Reunión, información, partidos, elecciones
Jurídicas / Trabajo	Derechos a la protección jurídica Derecho al trabajo Necesidad de creatividad, autoexpresión en el trabajo Necesidad de comprender las condiciones de la propia vida	Tribunales, etc., puestos de trabajo
Relación con la sociedad	Necesidad de actividad, de ser sujeto y no solo objeto o cliente Necesidad de tiempo libre, de nuevas experiencias Necesidades intelectuales y estéticas	
Relación con otros	Necesidad de comunidad, compañerismo, amistad, solidaridad, apoyo Necesidad de bienestar, felicidad, alegría	
Relación con uno mismo	Necesidad de protagonismo, de realizar el yo potencial Necesidad de dar a la vida un significado, sentido o finalidad	
Relación con la naturaleza	Necesidad de algún tipo de comunión con la naturaleza	

Fuente: Elaboración propia.

Sin duda podrá comentarse e incluso objetarse la anterior relación en torno a las necesidades que requiere satisfacer el ser humano para su autorrealización, no obstante, cumple el cometido aquí propuesto, a saber, establecer una tipología de la violencia, porque:

En cada caso puede sostenerse que si no se satisface la necesidad se producirá o bien algún tipo de desintegración humana (somática en los primeros casos, humana en los casos de necesidades sociales), o bien habrá, tarde o temprano y en general, algún tipo de desintegración social, simplemente porque la no satisfacción de las necesidades puede dar lugar a disturbios [...] (Galtung, 1981, 97 ss).

De hecho, algunas de estas necesidades son consideradas derechos porque se ha luchado por ellos. Ahora bien, en el cuadro anterior son identificables cuatro partes correspondientes a cuatro tipos de violencia: violencia clásica, pobreza (privación de necesidades materiales básicas), represión (privación de derechos humanos) y alienación (privación de necesidades superiores) (véase Galtung, 1981). (Ver Cuadro No. 2)

Cuadro No. 2

TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA	
CATEGORÍA	QUÉ COMPRENDE
Violencia clásica	Comprende la destrucción corporal repentina, es decir la violencia directa contra el cuerpo humano, puede incluir violencia psicológica; es posible señalar al autor.
Pobreza	Violencia no directa contra el cuerpo humano; no es posible identificar al autor, por lo que es esta la primera categoría de la violencia estructural: la pobreza estructuralmente condicionada.
Represión	Violencia que no se ejerce sobre el cuerpo humano; se introduce así la segunda categoría de violencia estructural: la represión estructuralmente condicionada o “intolerancia represiva”.
Alienación	Violencia que suele asociarse con los regímenes represivos; constituye la tercera categoría de violencia estructural, la alienación estructuralmente condicionada o “tolerancia represiva”.

Fuente: elaboración propia.

Cabe aclarar que se entiende aquí por violencia estructural aquella violencia que se presenta como algo inherente a la estructura social, es decir, como estado permanente en la sociedad, sin que por ello pueda calificarse de natural. A su vez, es necesario reconocer que estos tipos de violencia se acompañan y mezclan entre sí, por ejemplo, una de las formas en que la represión se manifiesta es como violencia clásica, igual que la pobreza muchas veces deriva en destrucción paulatina del cuerpo humano que podría considerarse como violencia clásica.

Quedó dicho que la no satisfacción de las necesidades básicas, materiales y no materiales, que obstaculiza o impide la autorrealización de la persona constituye violencia, además de producir algún tipo de desintegración somática, en el caso de las necesidades básicas y materiales, y en relación con las necesidades no materiales conducirá a la desintegración social dando lugar a disturbios, turbación de la paz y seguridad. Violencia engendra violencia, la insatisfacción de necesidades de todo tipo y la no autorrealización de las personas solo puede derivar en desintegración, en perturbación del orden social.

La violencia forzosamente es “violencia de” y “violencia contra”, en otros términos, quien perpetra la violencia y contra quien la ejecuta. Desde esta perspectiva, la violencia puede ser: (a) autodirigida, cuando víctima y agresor coinciden; (b) interpersonal, cuando la perpetra un individuo o un grupo reducido de individuos contra otra persona, generalmente subdividida en familiar cuando ocurre entre individuos que guardan parentesco; y comunitaria, cuando ocurre entre personas que no guardan parentesco y que pueden conocerse o no; (c) colectiva, cuando la practican grupos grandes, como el Estado, contingentes políticos organizados, tropas irregulares y organizaciones terroristas; puede ser social, política o económica, según sea el tipo de motivación que la presida; es practicada por grupos grandes para favorecer intereses sociales sectoriales, adopta diversas formas como actos delictivos de odio cometidos por grupos organizados, acciones terroristas y violencia de masas; la violencia política incluye la guerra, la violencia de Estado y actos similares llevados a cabo por grupos grandes; la violencia económica comprende los ataques perpetrados por grandes grupos movidos por el afán de lucro (Sanmartín, 2010).

A su vez, en un desmenuzamiento más fino del acto violento, además del sujeto de la violencia (individuo o grupo -organizado o no-) y el paciente de la misma (individuo o grupo -organizado o no-), habría que considerar otros factores más como: la modalidad de la violencia (acción u omisión); el tipo de daño causado (físico, psicológico, sexual o económico); y el contexto o escenario en que ocurre la violencia (familia, escuela, espacios deportivos, calles, medios de comunicación, conflictos armados, etc.) (Sanmartín, 2010).

Todo esto cobra sentido dentro de esta investigación en la medida en que contribuye a la comprensión de la vivencia actual en México, nuestro país, que se distingue por un complejo entramado de violencia(s): autodirigida, familiar, comunitaria, social, política, económica, que se desdoblan en variedad de subespecies como crimen organizado, narcotráfico, control gubernamental (sobre el magisterio y periodistas, por ejemplo), violencia de género, contra menores, adultos mayores, grupos indígenas, etc.

3. VIOLENCIA POLÍTICA UNIDA A VIOLENCIA DE SANGRE: PARTE DEL ESCENARIO EN MÉXICO

Análisis antropológicos, filosóficos y sociológicos señalan que la violencia es tan antigua como el mundo, ha existido a todo lo largo de la historia. Tal parece que la violencia es inseparable de la condición humana, pero hay un relativismo histórico, porque cada tipo de sociedad ha dado lugar a un tipo de violencia específico, de la sociedad agraria a la industrial cambia la naturaleza de los conflictos (véase Blair 2009). Consecuentemente,

[...] no tiene ningún sentido preguntarse si hay más o menos violencia en la sociedad actual que anteriormente, pues eso no lleva a ninguna parte. Si bien es cierto que algunas de las formas de violencia antigua han desaparecido en las sociedades industrializadas o modernas -el duelo, las ejecuciones públicas, etcétera-, eso no significa que la violencia actual no crezca aceleradamente (Blair, 2009, 15).

Prueba de ello radica en el hecho de que la violencia constituyó objeto de reflexión en la tradición filosófica occidental hasta el siglo XIX con George Sorel, filósofo que reconoce en la violencia tres aspectos: psicológico, como explosión de fuerza que toma un aspecto irracional y frecuentemente criminal; moral, como atentado a los bienes y libertad del otro; y político, como uso de la fuerza para hacerse del poder o desviarlo a fines ilícitos. Precisamente este último aspecto predomina en el siglo XX (véase Domenach, en Blair, 2009), en la contemporaneidad, en las sociedades occidentales industriales, ligadas a la opresión y genocidios económicos, allí destaca la violencia en su dimensión política.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de la violencia política?, ¿qué circunstancias conducen al Estado a ejercer el poder de la violencia contra sus gobernados?, ¿cómo es que el Estado violenta a sus ciudadanos? El estudio de la violencia en su dimensión política remite en principio al problema del Estado, así como a la polemología, fundada por Gastón Bouthoul,

[...] definida como el estudio de las dos caras de la oscilación fundamental de la vida de las sociedades organizadas, es decir, la guerra y la paz. Es definida también, de manera más general, como el estudio de los conflictos y de la violencia, en sus relaciones con la vida de los hombres y de los grupos (Blair, 2009, 11).

Desde esta perspectiva y partiendo de la concepción hobbesiana, especialistas en antropología política, entre ellos Georges Balandier, “[...] muestran cómo lo social se forma “domesticando” la violencia y cómo toda forma de institución es un medio de regularla” (Blair Trujillo, 2009, 17). Al ser la conducta violenta connatural al ser humano, la integración del grupo o la formación de la sociedad es posible solo en tanto que una determinada institución mediante ritos, normas y símbolos contiene la violencia inherente a cada individuo. En otras palabras, el carácter de los ritos, normas y símbolos es lo que hace posible la vida social domesticando la violencia: “El origen del derecho y la fundación y legitimación de los poderes ha sido la operación simbólica por excelencia para dominarla por medio de técnicas, las normas y los ritos” (Blair, 2009, 17).

Así, en la historia de las sociedades, la religión fue la primera institución en domesticar, disimular y controlar la violencia en la vida social a través de sus prohibiciones y mediante el sacrificio, que, si bien constituye violencia, se dirige al orden de los dioses, lo que de alguna manera exime o justifica a los hombres. Posteriores a la religión, surgieron otros medios bajo la forma de reglas, leyes y prácticas de justicia, pero fue con la creación del Estado moderno que lo religioso dejó de ser base del derecho, y la ley ya no fue de inspiración divina (véase Blair, 2009).

De este modo, en el Estado la violencia toma forma y se mantiene a través del derecho (normas, reglas y leyes). El potencial de la violencia se concentra poco a poco en las manos de una entidad colectiva abstracta: el Estado como institución que domestica la violencia de los individuos para que estos integren una vida social. A partir de ello es posible distinguir entre una “violencia legítima”, cuando funciona como técnica de organización que designa la potestad o el monopolio sobre el uso de la fuerza concedido al Estado para conservar la paz y el orden, y para evacuar las amenazas contra la estabilidad y conservación de la sociedad; y una “violencia ilegítima”, cuando el uso de la fuerza por parte del Estado se traduce en represión y alienación, es decir, violación de los derechos humanos.

El Estado conserva la paz y el orden de la sociedad, ya sea en el ejercicio legítimo o ilegítimo de la violencia, pero de acuerdo con la UNESCO, la paz no puede consistir únicamente en la ausencia de conflictos armados, debe entrañar principalmente progreso y justicia; así, la paz fundada en la injusticia y la violación de derechos humanos no puede ser duradera porque inevitablemente conduce a la violencia (Joxe, 1981). Esto es lo que sucede en México: el Estado mantiene la paz y el orden al interior de la nación, aunque solo aparentemente, porque lo hace ejerciendo violencia ilegítima: el gobierno estatal contiene la violencia de los ciudadanos no solo mediante leyes jurídicas, sino igualmente a través de actos violentos que transgreden los derechos humanos. Vivimos bajo el gobierno de una violencia estructural a la que responde una acción de resistencia -contraviolencia directa-, que a su vez recibe una respuesta aún más violenta -contra-contraviolencia directa-, generándose un círculo de violencia creciente que rebasa el ámbito político para vincularse con violencia económica y social.

En este complejo entramado de violencia únicamente es medible e incontestable la violencia física -el ataque directo, corporal contra las personas-, la muerte violenta como el uso material y voluntario de la fuerza en detrimento de alguien. Hablamos de la violencia estructural que en nuestro país guarda estrecha relación con la violencia de sangre, que dada su frecuencia se normaliza y termina por convertirse en violencia cotidiana -se integra a nuestra forma de vida-, e inhumanamente deriva en violencia espectáculo -atrae la mirada y a su vez la desaprobación, en ambivalencia por un lado asusta y por otro fascina-.

En México vivimos bajo el gobierno de una violencia estructural unida a violencia de sangre, violencia física, muerte violenta que reviste un triple carácter: brutal, exterior y doloroso, y que dificulta su nítida conceptualización. La violencia política es más fácil describirla que definirla, se adapta primero a la descripción, lo cual apunta quizá más que a una necesidad de conceptualización, de problematización (Blair, 2009). Se propone, entonces, una investigación, un trabajo analítico y crítico en torno al fenómeno y vivencia de la violencia que se despliegue paralela y coyunturalmente en dos líneas: teórica (filosófica) y práctica (artística).

Ahora, que el examen de la violencia en México recurra a la filosofía resulta incluso natural, en tanto que la reflexión filosófica constituye quizá el principal fundamento de toda indagación, investigación formal sobre la vida humana en cualquiera de sus aspectos, pero ¿por qué el arte?, ¿por qué considerar a la práctica artística como vía efectiva en la aproximación al problema de la violencia?

Limitar la investigación sobre la violencia al lenguaje del análisis teórico rompe su óptima comprensión, y con ello, impide una posible solución, una transformación. Reducir la problematización de la violencia al intento teórico por describirla y conceptualizarla, la diluye de tal modo que termina por convertirse en un fenómeno más de la vida humana contemporánea, cuando se trata de algo más: la violencia constituye fenómeno y vivencia que amenaza de forma directa o indirecta, siempre constantemente contra la única posesión real del individuo: la propia vida. Además de fenómeno, la violencia es una vivencia que duele.

Así, la práctica artística probablemente sea vehículo indispensable en la problematización de la violencia, para abordar y evidenciar la violencia que vivimos, con el objetivo de transformar esta realidad, porque:

[...] la conceptualización de la violencia borra en sí misma el hecho violento [...] en las conceptualizaciones de la violencia no existe la cara humana, no se presenta el sufrimiento real; por eso se generan discursos que tratan de envolver el hecho violento que, en sí mismo, se les escapa (Villaveces, en Blair, 2009, 23).

Además, no es solo la violencia física y la muerte violenta lo que abarca la violencia estructural unida a la violencia de sangre, entraña también otras formas de violencia como terror y crueldad, generados a partir de amenazas, rumores, intimidaciones, etc. La violencia no se queda en la dimensión física de los cuerpos, por el contrario, afecta otros aspectos en la subjetividad de los individuos y las sociedades, no se trata solo de sus cuerpos, sino de sus espacios vitales, sus significaciones, el sentido de su orden (véase Blair, 2009), y todo esto no puede englobarse en la sola reflexión teórica, se requiere complementar con la práctica creativa. En consecuencia, se propone unir teoría y práctica, teorización y exposición, desarrollar un trabajo de investigación reflexivo y creativo, donde la expresión y muestra de la realidad nacional constituyen ya un acto de subversión.

4. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA

México es uno de los países con el mayor índice de violencia que su población padece de manera generalizada y sistemática en diversos rubros de la vida cotidiana: desde los planos más íntimos como el familiar, a través de la violencia de género, hasta los planos más impersonales que implican formas de violencia económica y política. Como vimos en la primera parte del presente artículo, la violencia puede ser analizada a partir de múltiples características que hacen de ella un fenómeno complejo, que para su comprensión requiere de la consideración minuciosa y precisa del contexto en el que se da la misma.

Cuando se habla de violencia de manera general, se atiende antes que nada aspectos de carácter conceptual y estadístico, que permiten caracterizar el fenómeno. Así, una definición de

violencia y los datos duros a partir de los cuales esta se observa y estudia, nos permiten tener una comprensión más clara del fenómeno. Es innegable que las estadísticas funcionan como un indicador claro de la magnitud y singularidad del caso que se estudia, y que, por tanto, dicha forma de aproximación al problema de la violencia no solo no es prescindible, sino que resulta fundamental.

No obstante, como hemos venido señalando, más allá de la definición de la violencia y las referencias estadísticas que dan cuenta de ella, el enfoque de este problema requiere también de una postura teórica a partir de la cual se pueda llevar a cabo un análisis para poder profundizar sobre aquello que estudiamos. Hablar de violencia es también establecer una postura frente a la misma, sus estrategias y resultados. De esta manera, una postura teórica deja construir una visión más completa del fenómeno, sin ignorar, sino asumiendo las características “medibles” de la misma. Al hacer parte los datos duros de la justificación de una propuesta teórica, los primeros se revisten de sentido y la segunda tiene su fundamento en lo concreto.

En el presente trabajo se pretende desarrollar un punto de vista filosófico de la violencia situada específicamente en el territorio nacional de México. Como vimos, México es uno de los países que presenta algunos de los índices de violencia más altos en diversos rubros. Sin embargo, nos centraremos en uno de ellos, dado que representa lamentablemente la más contundente forma de manifestación de la violencia en el país: el narcotráfico.

Nos parece evidente, tras las reflexiones desarrolladas anteriormente, que no se puede mantener una postura maniquea ni simplista frente a un escenario tan complejo como el que la violencia y el narcotráfico implican en nuestro país. Por tanto, consideramos indispensable que para pensar el problema dicho acercamiento tiene que llevarse a cabo desde un enfoque crítico, para lo cual emplearemos recursos de la filosofía de la Escuela de Frankfurt, así como de las posibilidades que ofrece el estudio de las relaciones de poder en Michel Foucault.

Como se adelantaba, buscaremos situar y resignificar el estudio de caso a través de un ejemplo de representación de la violencia propio de nuestro contexto político y cultural: el arte, que en su estrecho vínculo con los fenómenos sociales ha dado como resultado algunos ejemplos que nos permiten abordar el fenómeno desde un punto de vista más complejo que, al alejarse de las visiones y nomenclaturas más anquilosadas del fenómeno, facilitan un estudio hasta cierto punto novedoso, pero sobre todo significativo, que nos permite en todo caso ir transitando de la teoría a la praxis.

Se ha elegido como marco teórico a la Escuela de Frankfurt y a Foucault debido a las posibilidades que los enfoques propios de dichas filosofías ofrecen para abordar el problema tanto de la violencia como de la representación de esta. Somos conscientes de que existen muchas otras posibilidades de aproximación teórica que no solo son valiosas, sino que representan puntos de vista fundamentales para enfocar el problema de la violencia. Sin embargo, las posibilidades discursivas que representan los enfoques a los que atenderemos, han resultado hasta ahora sumamente consistentes y su rendimiento nos permite perfilar los objetivos que nos proponemos, a saber, no solo hacer una presentación del escenario de la violencia y el narcotráfico en México, sino una interpretación teórico filosófica que facilite comprender la complejidad de la misma a la vez que se apunta a una de las aristas de resistencia frente a la misma, en este caso, el arte.

Por un lado, se busca desarrollar una postura que se plantee claramente como una crítica de la violencia, y por otro, se pretende que el análisis no se limite a una visión reduccionista del problema, sino que nos permita situar el fenómeno de la violencia dentro de marcos y prácticas discursivas que den cuenta de su complejidad a la vez que revelen aspectos de su operatividad, de tal forma que, a su vez, podamos llevar a cabo una caracterización, por pequeña que esta sea, del tema que nos ocupa en el marco de la representación de la violencia del narcotráfico en México.

5. VISIÓN CRÍTICA DE LA VIOLENCIA, EN BENJAMIN

En *Hacia una crítica de la violencia*, Walter Benjamin plantea con tino la forma dicotómica en la que se expresa de manera más o menos generalizada la dialéctica de la violencia, que busca, antes que nada, llevar a cabo la crítica, estableciendo la salida del ámbito en el que tradicionalmente se ha situado la misma, y debido a la cual se ha caído en un punto de no retorno del que es prácticamente imposible no caer en dogmatismos y posturas mutuamente excluyentes que simplifican la complejidad del fenómeno: las posturas que enfocan la justificación de la violencia ya sea a través de los medios, o las que lo hacen en función de los fines (véase Benjamin s/a). Para ello, se propone abordar el problema del “derecho” visto desde la filosofía de la historia, de tal manera que se nos presenta desde dos puntos de vista:

En primer lugar, nos encontramos con la violencia “legítima”. Esta consiste en los procesos de legalización y normalización de esta, la forma en la que se inscribe dentro de un marco regulativo y objetivo se trata a la vez de una formulación que, ya sea por una instancia o por otra, conserva la violencia.

Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo. Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho (Benjamin s.a., 4).

En segunda instancia, tenemos la violencia como “acontecimiento”, versión más ceñida al ámbito ontológico de la misma, que da cuenta de la forma en la que los individuos asimilan, comprenden y justifican la irrupción de la violencia más allá del ámbito de la ley, en un plano simbólico, aunque no por ello menos fáctico: lo mítico y lo divino, y dentro de este marco lo que encontramos es una visión que funda la violencia.

Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal; salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres. De nuevo están a disposición de la pura violencia divina todas las formas eternas que el mito ha bastardeado con el derecho. Tal violencia puede aparecer en la verdadera guerra, así como en el juicio divino de la multitud sobre el delincuente. Pero es reprobable toda violencia mítica, que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reprobable es también la violencia

que conserva el derecho, la violencia administrada, que la sirve. La violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna. (Benjamin s.a.,18).

El enfoque de Benjamin permite entender con claridad que no se puede hablar de violencia excluyendo su sentido pragmático, en el que se reviste de características y fórmulas más o menos precisas que se justifican o castigan dependiendo del caso, pero que finalmente no acaban con la violencia por la naturaleza misma de sus formulaciones; ni tampoco obviando lo que la violencia hace en la vida de los hombres, no solo como un efecto sino como parte de una interpretación del mundo en la que la misma tiene lugar y un sentido o razón de ser respecto al que los individuos se ordenan y relacionan. En este sentido, y acorde con su filosofía de la historia, para Benjamin la violencia da cuenta de un sentido histórico, del desenvolvimiento de un destino que no alcanzamos a vislumbrar, pero que se va confirmando en los hechos, en los acontecimientos que dan cuenta de ese “paisaje de ruinas” que contempla el ángel de la historia.

Vemos así que la postura que Benjamin sostiene acerca de la violencia es, por un lado, una crítica contundente a las teorías que hasta el momento daban cuenta de ella a la vez que la justificaban según fuera el caso, pero es también, por otro lado, una lectura en la que se despliega su visión mesiánica del devenir histórico, aunque no por ello descarta que haya soluciones no violentas a los conflictos humanos.

Benjamin nos permite llevar a cabo una reflexión acerca de nuestra concepción de la violencia dentro del marco de la legalidad a la vez que devuelve el fenómeno a su emplazamiento histórico más temprano, que la hace parte fundamental de las visiones míticas y da cuenta de la justicia “divina” que se instaura a manera de “principio” entre lo sagrado y lo histórico. Atendiendo a lo anterior, veremos cómo la representación de la violencia, plasmada desde una perspectiva artística, permite abordar a la vez el marco legal dentro del que se inserta el ejemplo, como el plano simbólico que lo posibilita y le da sentido.

6. LA VIOLENCIA Y EL ESPECTÁCULO DE LA INDUSTRIA CULTURAL

La posición de Benjamin representa solo una fracción de lo que al respecto ha reflexionado y teorizado la Escuela de Frankfurt. Es bien sabido que entre Benjamin y sus colegas, entre los que se encontraban Adorno, Horkheimer y Marcuse, existían diversas diferencias de orden teórico que los distanciaron en algunos momentos. Al respecto, podemos aludir el caso de la concepción acerca de la historia, que estará profundamente vinculada a la idea de la violencia. Para Benjamin, la historia tiene un carácter metafísico, mientras que, para Adorno y Horkheimer, por ejemplo, esta no es más que el resultado de las fuerzas dialécticas de las condiciones materiales de existencia. En relación con la violencia, como vimos, para Benjamin esta se entiende desde la oposición dialéctica entre lo legal y el acontecimiento que la vincula con lo sacro, lo cual da cuenta de una perspectiva metafísica de la misma. En contraste, en *Dialéctica de la Ilustración* podemos ver cómo se desarrolla una idea de violencia que se ancla en el desarrollo de los procesos culturales que resultan de la razón instrumental.

Adorno y Horkheimer desarrollan en su texto conjunto una serie de reflexiones en las que sitúan y se refieren a la violencia como propia de la constelación del universo cultural propio de

sus tiempos, que no podemos sino considerar muy cercano y pertinente aún para nuestro estudio de caso. De estos autores retomaremos el papel de la industria cultural y el papel del arte como elementos fundamentales de análisis, a la vez que se toma distancia crítica de la dialéctica de la violencia propia de las sociedades “civilizadas”.

Lo anterior se comprende si admitimos con los autores la premisa de que la razón ilustrada ha dado como resultado una forma de razón instrumental que es fundamentalmente violenta, reduccionista, dogmática y de dominio, que impone una lógica supuestamente racional para fungir de manera unidireccional, pasando sobre la sensibilidad, la diferencia y lo simbólico. Se instaura así un nuevo modelo de barbarie que, bajo el sello de cientificidad, representa una forma de violencia que se ejerce a través de la lógica del conocimiento ilustrado y determina las formas de producción de la época bajo sus límites y coerción, que se justifican en nombre de la búsqueda de la “verdad”.

Las explicaciones y refutaciones estrictamente racionales, económicas o políticas, por mucha verdad que puedan encerrar, tampoco están en condiciones de hacerlo, pues la racionalidad ligada al dominio es la misma que está en las raíces del mal. Perseguidores y víctimas, en cuanto aquellos que ciegameamente golpean y aquellos que ciegameamente se defienden, pertenecen aún al mismo círculo fatal de desventura (Adorno y Horkheimer, [1944] 1998, 216).

Lamentablemente, es esta racionalidad ligada al dominio la que impera en los modelos culturales contemporáneos, dando como resultado el envilecimiento de estos como industria cultural. Adorno y Horkheimer hacen énfasis en la manera en que la industria cultural fomenta la violencia tanto a nivel simbólico como a través de los procesos de normalización y legalización de estos, partiendo de cualquier herramienta que para ello cuenta la cultura. Esto sucede a través del empobrecimiento de los productos culturales, en la medida en que los mismos van perdiendo su singularidad histórica y las posibilidades de significación mientras aumenta su estatus como medio de entretenimiento y como parte fundamental de la lógica de mercado, con lo que se vuelven un instrumento privilegiado de la ideología, perdiendo así su valor transformador de la realidad.

De este modo, vemos cómo en la *Dialéctica de la Ilustración* se nos presentan los mecanismos a través de los cuales la industria cultural invierte el valor de la obra artística y de los fenómenos culturales en general, eliminando su valor trascendental al convertirlos en un objeto de consumo, que, en vez de interpelar y confrontar al individuo con su realidad de manera sensible y crítica, se presentan como un medio más para la alienación. Ejemplo de dicha pauperización es el caso del elemento trágico en el arte y la cultura:

La tragedia, reducida a un momento previsto y consagrado del mundo, se convierte en bendición de este último. Ella sirve para proteger de la acusación de que no se toma la verdad suficientemente en serio, mientras que en cambio se la apropia con cínicas lamentaciones [...]. La existencia compacta y sin lagunas, en cuya reproducción se resuelve hoy la ideología, aparece tanto más grandiosa, magnífica y potente cuanto más profundamente se da mezclada con el sufrimiento necesario. Tal realidad adopta el aspecto del destino. La tragedia es reducida a la amenaza de aniquilar a quien no colabore, mientras

que su significado paradójico consistía en otro tiempo en la resistencia desesperada a la amenaza mítica (Adorno y Horkheimer, [1944] 1998, 196).

La cita anterior da cuenta de la manera en que la industria cultural procesa y degenera a través de sus productos hasta los sentimientos más vitales para la vida del hombre. De esta manera se cumple con dos propósitos en función de la ideología: por un lado, las formas culturales como el arte devienen mercancía complaciente y, por otro lado, la realidad que refleja se ve asimilada de manera reduccionista de tal forma que se evita cualquier tipo de resistencia que la misma pudiera suscitar.

Este es justo el proceso por el que pasa la imagen de la violencia a través de la industria cultural en nuestros días y en nuestro contexto. A través de su representación en el ámbito periodístico, se la convierte en un espectáculo sanguinolento, sin contraste y sin contexto, en la que cada imagen se convierte solo en parte de una galería de absurdos. En cuanto al arte, elimina los elementos propiamente incómodos de la realidad que representa, a la vez que reviste las formas de la violencia de un *pathos* más propicio para la lamentación inmediata que para la reacción posterior.

7. VIOLENCIA Y DELINCUENCIA, DISCURSOS DE ASIMILACIÓN Y RESISTENCIA

Una vez abordada la crítica de la violencia y su sentido con Benjamin, y la forma en que esta se procesa a través de los productos de la industria de la cultura con Adorno y Horkheimer, con Foucault abordaremos las estrategias del poder y la manera en la que se usan o se presenta resistencia a los discursos violentos, dependiendo de la práctica discursiva que tratemos.

Desde la óptica de este autor, la violencia se justifica e implanta desde el discurso a través de estrategias de carácter microfísico con las que se desarrollan prácticas violentas directamente asociadas al discurso, que son difíciles de detectar y que se reproducen de manera constante. Lo anterior no sucede únicamente a través de medios y estrategias explícitas y claramente violentas como la guerra, sino fundamentalmente a través del ámbito microfísico, del plano de lo más cotidiano y simbólico, lo que vuelve a dichas estrategias violentas sumamente eficaces y difíciles de detectar.

Unos castigos menos inmediatamente físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible, ¿merece todo esto que se le conceda una consideración particular, cuando no es, sin duda, el efecto de reordenaciones más profundas? (Foucault, [1975] 2005, 15).

Así, podemos ver con Foucault en su texto *Vigilar y Castigar*, cómo los discursos se implantan tanto en la mente como en los cuerpos de los individuos de manera constante, se interiorizan, con lo que se consigue de manera eficiente el control de las subjetividades a una forma de poder precisa, aunque no por ello menos violenta, lograda a través de la redistribución de los saberes. De los rituales y formas propias de las dinámicas familiares, pasando por la escuela, la fábrica, hasta llegar a los entornos más “típicamente violentos” como la cárcel o el ejército, lo que vemos es una economía de la violencia que moldea pensamientos y dirige conductas de manera constante e intensiva.

Por lo anterior, los mecanismos de la violencia se reproducen y conservan, dado que las subjetividades no solo son dominadas y afectadas por los discursos y prácticas de la violencia, sino que, en tanto que subjetividades, participamos de dichas prácticas reproduciéndolas, ya que independientemente del papel que juguemos (padre-hijo, patrón-trabajador, juez-acusado, victimario-víctima), no importa la situación, siempre actuamos bajo las formas de control discursivas que dan cuenta de las estrategias de poder. Aún más: bajo la dinámica de estos procesos de categorías binarias, sobre todo en el caso de la idea de delincuente, las estrategias del poder (del Estado en este caso) alimentan, reproducen y controlan la criminalidad y la violencia asociada a la misma, ya que las prácticas enfocadas en “combatirlas” no son más que medios de distribución, de administración, de economía de estas.

La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar ciertos campos de libertad a algunos, y hacer presión sobre otros, de excluir una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquéllos. En suma, la penalidad no “reprimiría” pura y simplemente los ilegalismos; los “diferenciaría”, aseguraría su “economía” general (Foucault, [1975] 2005, 277).

Tal es el caso que se vive en nuestro contexto, en el que la lucha contra el narcotráfico no puede sino ser vista como parte de estas estrategias de poder a través de las cuales el Estado justifica su propia existencia y razón de ser como salvaguarda de la paz y la legalidad en la medida en la que “lucha” contra la delincuencia organizada, a la vez que se alimenta y nutre tanto de su dinámica, como de sus beneficios económicos.

Los tráfico de armas, los de alcohol en países de prohibición, o más recientemente los de la droga demostrarían de la misma manera este funcionamiento de la “delincuencia útil”: la existencia de una prohibición legal crea en torno suyo un campo de prácticas ilegalistas sobre el cual se llega a ejercer un control y a obtener un provecho ilícito por enlace de elementos, ilegalistas ellos también, pero que su organización en la delincuencia ha vuelto manejable. La delincuencia es un instrumento para administrar y explotar los ilegalismos (Foucault, [1975] 2005, 285).

La cita anterior se enlaza con la crítica de la violencia benjaminiana en su faceta de la legalidad. Ahora veremos cómo es que operan desde el marco foucaultiano, pero con vínculos a la idea de industria cultural como la que proponen Adorno y Horkheimer, las formas típicas de representación de la violencia:

La nota roja unida a la literatura policiaca ha producido desde hace más de un siglo una masa desmesurada de “relatos de crímenes” en los cuales aparece sobre todo la delincuencia a la vez como muy cercana y completamente ajena, perpetuamente amenazadora para la vida cotidiana, pero extremadamente alejada por su origen, sus móviles y el medio en que se despliega, cotidiana y exótica. Por la importancia que se le da y el fausto discursivo de que se acompaña, se traza en torno suyo una línea que, al exaltarla, la coloca aparte.

En esta delincuencia tan temible, y venida de un cielo tan ajeno, ¿qué ilegalismo podría reconocerse? [...] (Foucault, [1975] 2005, 293).

Vemos así cómo en el caso concreto que nos ocupa en el presente trabajo las imágenes que dan cuenta de la violencia, específicamente de la que resulta de las dinámicas del crimen organizado, se han asimilado como parte de las estrategias del poder, que las trasmuta a la vez en mercancía y en un universo simbólico que mantiene la imagen del delincuente como algo de otro mundo, imposibilitando que el resto de la sociedad identifique la problemática que representa como parte de un fenómeno que a todos atañe y afecta. Ese ha sido justamente el tratamiento de la imagen violenta en nuestro contexto, una galería que parece no tener fin de sucesos atroces, de cuerpos sin vida, de armas y de sangre, que el individuo consume, entre la fascinación y el espanto y que han dejado de tener un vínculo real con aquella realidad de la que han sido sustraídas para cumplir con la tarea de justificación y reproducción de la violencia.

Existe, sin embargo, una manera de no sustraerse por completo de dichas dinámicas, sino de operar a través de ellas oponiéndoles algún tipo de resistencia, aunque se siga formando parte de estas. Es así como se pueden generar lo que Foucault denomina prácticas de libertad o de resistencia, que consisten en primera instancia en una forma de consciencia acerca de las dinámicas de control a las que estamos sujetos (saber es poder) y el consecuente giro, revés que se puede generar a partir de dicho conocimiento. Tal puede ser el caso del arte, que, a través de estrategias propias de los modelos de representación tradicionales, puede subvertir el uso de códigos, elementos, ideas y hacerlos aparecer reconfigurados mediante las herramientas propias de la sensibilidad.

8. ESTUDIO DE CASO: SERIE TUS PASOS SE PERDIERON EN EL PAISAJE, DE FERNANDO BRITO

De la mano de los autores mencionados, abordaremos un estudio de caso que nos sitúe en el plano de la violencia ejercida y manifiesta en el discurso del narcotráfico en nuestro país, México. Nos interesa específicamente la manera en que la violencia asociada al narco y a la “guerra” contra el mismo, tan explícita, brutal y sangrienta, se ha convertido en una forma de violencia normalizada y paradójicamente legalizada en nuestro entorno social.

Las narco-ejecuciones se han caracterizado por ser un fenómeno de violencia complejo. No se trata simplemente de matanzas, sino de un intrincado proceso semiótico que busca demostrar el poderío de los grupos del narco, a la vez que dirige mensajes muy precisos a diversos sectores de la sociedad. A través de sus variadas formas de “manifestación”, los grupos delictivos que las perpetran hacen ostentación de su poder, a la vez que envían un mensaje a la autoridad, a otros grupos delictivos, a los mismos integrantes de su organización y a la sociedad en general. En ocasiones incluso se agregan “mantas” con mensajes y amenazas precisas, o se “inscribe” algún tipo de sentencia en los mismos cuerpos de los ejecutados, y finalmente es el cadáver (aunque no siempre esté completo) y los signos de violencia que ostenta, lo que ejerce la parte central de la narco-ejecución como elemento del discurso de poder.

Desde los videos de narco-ejecuciones, pasando por las narco-mantas, los cuerpos mutilados y marcados por la tortura que se tiran como basura, hasta los hallazgos de fosas

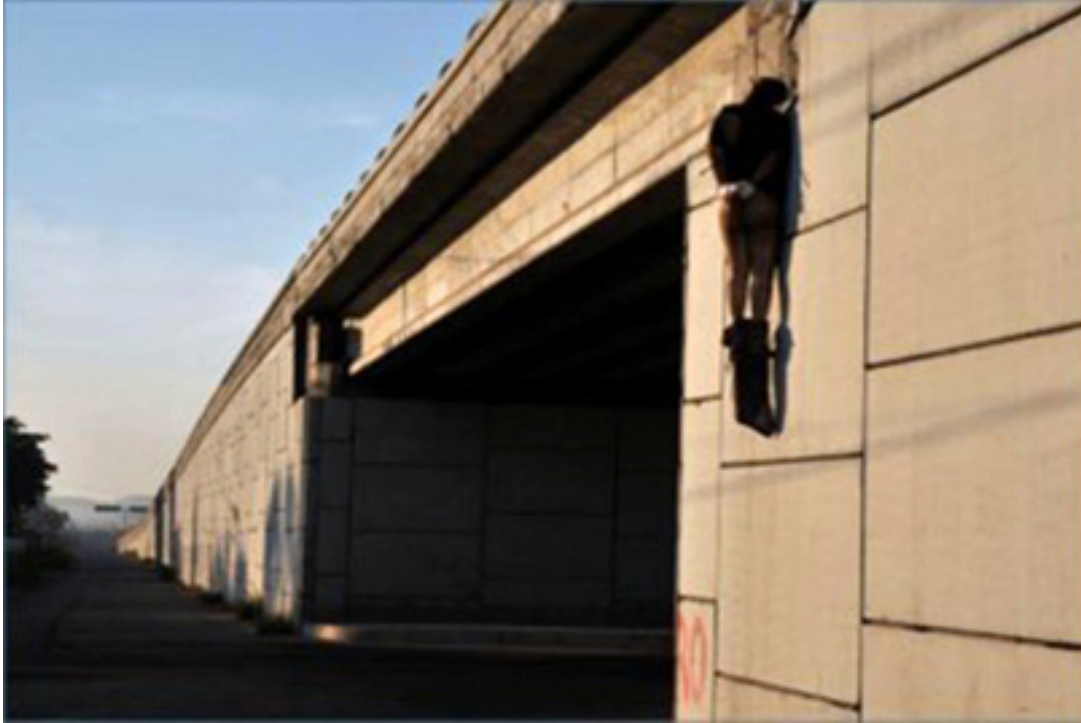
clandestinas con decenas de cadáveres, podemos observar en este fenómeno de extrema violencia, un claro indicio del escaso valor de la vida y de la condición humana que atraviesa estas dinámicas donde lo que impera es la ley del más fuerte puesta a favor del flujo de poder y, por supuesto, el capital. Mediante las estrategias microfísicas del poder, vemos cómo las prácticas que caracterizan a dichas formas de violencia han penetrado cada vez más en la sociedad, con lo que los resultados de estas han ido perdiendo su notoriedad, invisibilizando y minimizando sus implicaciones y consecuencias, o lo que es aún más, reproduciendo su funcionamiento a nivel discursivo y fáctico.

La obra del fotógrafo Fernando Brito⁴ nos parece propicia para tal caso, dado que en ella encontramos una transgresión estética de la imagen de la nota roja, que recupera justamente lo que aquella elimina: la posible identificación del espectador con el cuerpo inerte que se retrata, no ya como un estereotipo de un delincuente (barrera ideológica que nos separa del mismo), sino como un ser humano. El caso de Brito es particularmente interesante porque se encuentra en la línea divisoria, en los lindes entre fotoperiodismo y arte. Eso le da a su obra un margen de acción sugerente: podríamos decir que aprovecha los recursos, formas y estrategias del fotoperiodista, quien en su labor “objetiva” por dar cuenta de los sucesos de actualidad, puede hacerse de información y acudir a espacios de difícil acceso para hacer sus tomas, al tiempo que se vale de recursos propiamente artísticos logrando un efecto que transgrede el significado de lo que se representa.

La imagen resultante dista mucho de la imagen típica de la nota roja. En cierto sentido, en ambas observamos lo mismo: el cuerpo del *narcoejecutado* en el espacio en el que fue abandonado por sus victimarios, pero en las fotografías de Brito hay mucho más que eso. En ellas se puede apreciar el contraste trágico entre la belleza, armonía y pasividad del ambiente paisajístico y esa irrupción antinatural, lúgubre y terrible de un cuerpo humano que evidentemente sale de contexto. Se trata de una especie de rajadura, de herida profunda en la imagen, en que los elementos se vinculan irremediablemente por su extrañeza.

De este modo, y con base en lo anterior, a continuación, llevaremos a cabo un breve análisis de tres fotografías que forman parte de la serie *Tus pasos se perdieron con el paisaje*, serie fotográfica de 2010. Se eligieron tres fotografías de esta lamentablemente amplia serie, que nos permiten enfatizar en los puntos ya abordados en el presente trabajo, a la vez que funcionan como botón de muestra de la serie completa y del escenario violento que vivimos en México

4. Fernando Brito (Culiacán, México, 1975) Fotoperiodista y editor de fotografía del periódico El debate (Culiacán, México). Licenciado en Mercadotecnia por la Universidad de Occidente, Sinaloa, México, cursó diversos talleres de fotografía. Su obra ha sido incluida en numerosas exposiciones colectivas en México y publicada en los periódicos Excelsior y La Jornada, así como en las revistas Aduanas, Time, Picnic y Phot. Por su trabajo *Tus pasos se perdieron con el paisaje* –serie de imágenes en gran formato que retratan cuerpos sin vida, la mayoría víctimas de la guerra que se vive en México por las drogas, en las circunstancias en que fueron encontrados por agentes policiales– obtuvo el primer premio en la 12ª Bienal de Artes Visuales del Noreste, en la Bienal del Salón de la Plástica de la Universidad Autónoma de Sinaloa 2010 y la del Centro de la Imagen en México, igualmente fue galardonado con el Premio Descubrimientos PHE 2011, el tercer lugar de la categoría noticias generales en el World Press Photo 2011, WPO de Sony y el Premio de Adquisición en la XIV Bienal de Fotografía.



Fuente: ZONE|ZERO. *Tus pasos se perdieron con el paisaje*, por Fernando Brito.

Recuperado el 15 de mayo de 2016 de:

[http://v2.zonezero.com/index.](http://v2.zonezero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1235&catid=2&Itemid=7&lang=es#)

http://v2.zonezero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1235&catid=2&Itemid=7&lang=es#

En esta fotografía podemos observar un ejemplo de las formas más “populares” a través de las cuales los grupos delictivos “usan” la narco-ejecución como parte de su discurso, como un mensaje a la sociedad: colgando el cadáver de un puente. El cuerpo inerte funge, así como un “anuncio” a la vista de cualquier persona que transite por el espacio urbanizado, exhibiendo las marcas de la violencia de forma explícita.

Con esta toma, Brito captura una escena de narco-ejecución típica, dando un vuelco a la forma de representación más usual de las mismas que pululan en la prensa. No vemos en ella al cuerpo en primer plano, como se suele presentar en las imágenes amarillistas; sin embargo, tampoco se trata del plano general propio de la prensa “objetiva”.

Lo que nos presenta Brito es una imagen en la que vemos el cadáver del narco-ejecutado en un contexto: sabemos por la relativa cercanía del cuerpo, que esa persona padeció los efectos de la violencia y que seguramente sufrió de manera extrema. Vemos también que incluso en la muerte ese individuo ha sido vilmente despojado de su dignidad, semidesnudo con sus pantalones abajo, colgando de un puente con sus manos atadas, incapaz, expuesto, pendiendo y abandonado. Vemos a esa persona ahí, en un espacio urbano que podría haber transitado él mismo, cualquiera de nosotros. De esta manera, no solo el cuerpo ha sido vulnerado, se vulnera también el espacio, se vulnera el orden social y somos vulnerados nosotros mismos. La imagen, como obra artística, no solo registra, sino que interpela.



Fuente: ZONE|ZERO. *Tus pasos se perdieron con el paisaje*, por Fernando Brito.

Recuperado el 15 de mayo de 2016 de:

<http://v2.zonezero.com/index>.

http://v2.zonezero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1235&catid=2&Itemid=7&lang=es#

Esta segunda fotografía de la serie *Tus pasos se perdieron con el paisaje* podría ser un excelente ejemplo de neo paisajismo romántico, si no fuera por los dos cadáveres que aparecen en el primer plano de la toma, compitiendo con el árbol del fondo por ser el elemento central de la composición. La relación dialéctica entre el elemento natural (árbol) y la artificialidad de los cuerpos (que claramente rompen con el entorno) se unen paradójicamente en este ambiente lúgubre, sintetizados a través de la línea difusa de horizonte matizada por la niebla que parece caer, como si buscara ir borrando de a poco lo que nuestros ojos han alcanzado a ver.

El poder poético de la imagen es terrible. En ella, Brito logra colocar en profunda relación cada uno de los elementos visuales presentes en la misma, generando una unidad de conjunto a partir de la extrañeza. Esos cuerpos contrahechos, maltratados, evidentemente sin vida, sobresalen de inmediato pues claramente parecen no pertenecer al paisaje; sin embargo, se relacionan de inmediato con el árbol, lejano, igualmente contrahecho, pero con vida, pareciendo coronar el conjunto como un elemento que trasciende la muerte, que no se deja reducir y se presenta aún con esfuerzo, por conservar nitidez al pie de la niebla.



Fuente: ZONE|ZERO. *Tus pasos se perdieron con el paisaje*, por Fernando Brito.

Recuperado el 15 de mayo de 2016 de:

http://v2.zonezero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1235&catid=2&Itemid=7&lang=es#

Finalmente, en la última fotografía que elegimos para el presente análisis, vemos una imagen que da cuenta precisa de la pertinencia del título de la serie *Tus pasos se perdieron con el paisaje*, pues en este caso, el cuerpo del narco-ejecutado se muestra apenas presente, como en total silencio, un instante antes de desaparecer y volverse uno con el paisaje, ya no solo por la composición fotográfica, sino porque la imagen evoca esa fuerza de la naturaleza para integrar nuevamente a los seres vivientes en su seno.

De esta manera, la lente de Brito nos presenta una perspectiva completamente diferente del narco-ejecutado. Normalmente, parte del juicio que generan las fotografías “tradicionales” de narco-ejecuciones en el espectador-consumidor de estas, es una distancia inmediata con el individuo en cuestión, pues lo identificamos con el criminal y logramos alienar su persona del resto de la humanidad, alienándonos así a nosotros mismos de un problema que implica a toda la sociedad. Pero en el caso de esta obra, logramos transgredir esa barrera y ese prejuicio, y con lo que nos encontramos es con un ser humano de quien no sabemos nada más que unas pocas circunstancias de su muerte: no sabemos quién fue, cómo era, qué hacía y para qué, lo único que

es claro es que es una persona, como cualquiera de nosotros, a quien encontramos en medio de la tragedia del fin de su vida, en medio del ocaso de un día cualquiera, en un paraje perdido, como los pasos que un día marcaron su destino.

9. CONCLUSIONES

La propuesta de análisis que aquí se presenta es un cuestionamiento a la situación violenta en México, a la inercia y aparente indiferencia que ha generado en el grueso de la sociedad civil. Si bien las narco ejecuciones o las muertes violentas relacionadas con el narco (sea del bando que sean las víctimas) suelen ser consideradas como formas de violencia que normalmente no afectan de manera directa al grueso de la población, es prácticamente ineludible que la violencia generalizada producto del narcotráfico y las políticas públicas que buscan combatirlo han afectado de diversas maneras y en muy diferentes niveles al grueso de la población, por lo que no podemos permanecer ajenos a dicho problema.

Con todo, parece que grandes sectores de la sociedad mantienen una postura indiferente o apática respecto a un fenómeno que, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), ha costado en los últimos 10 años un estimado que sobrepasa las 150,000 muertes, en un escenario en el que claramente no se ha registrado más que un incremento de la violencia. Por ello, es imposible no preguntarse si la sociedad en general no muestra un interés por cambiar la situación en la que se vive o si bien los medios de los que dispone no bastan para poner un freno al constante derramamiento de sangre. Lo anterior, nos lleva directamente a cuestionar no solo la eficacia de la “guerra contra el narco” que se desarrolló en el sexenio de Felipe Calderón y la “lucha contra el crimen organizado” que persiste actualmente.

La postura que aquí se desarrolla busca dar cuenta de las estrategias de poder y resistencia que son propias de un estado de violencia como el que caracteriza a nuestra sociedad, marcada ineludiblemente por las prácticas del narcotráfico, el crimen organizado y la respuesta del Estado frente a los mismos. Para ello se ha acudido a un ejemplo de representación de la violencia, a la fotografía artístico-documental de Fernando Brito, que se centra en la captación de las narco ejecuciones. Brito captura las escenas de las narco ejecuciones enmarcando los cuerpos de los ejecutados *in situ*. Sin embargo, y a diferencia de la sumamente popular imagen amarillista que caracteriza este tipo de imagen, la fotografía de Brito envuelve al cadáver y al entorno en una atmósfera poética, entre espectral y paisajística, que desarticula de manera contundente los discursos de contenido presentes en la misma.

Proponemos que la práctica artística de Brito funge como un catalizador de los procesos de normalización de la violencia que se vive en nuestro país. A través de la descontextualización simbólica de la muerte por *narcoejecución*, lo que permite la imagen es cuestionar el estado de impunidad y violencia propias de este fenómeno. Al cobijar a los cadáveres no en un contexto típicamente violento sino poético, lo que permite la obra de arte es devolver al individuo al plano de la vida, sacarlo de una estadística en donde no es más que parte del grueso de la criminalidad. Nos permite identificar tanto al sujeto como al espacio dentro de las vivencias personales, en las que la violencia, a nivel fáctico o simbólico, puede ser cuestionada en sus formas, medios, fines, causas.

Por medio de una forma de representación artística no edificante, pero sí claramente crítica, pretendemos hacer ver que en efecto existen formas de resistencia que se oponen a la preponderancia del discurso normalizador de la violencia, no proponiendo alternativas o remedios, sino principalmente llevando a cabo una transformación de la mirada, posibilitando una forma de resensibilización de aquellos fenómenos que difícilmente podemos o queremos ver.

En suma, violencia es violencia, ilegítima (en el caso del narcotráfico) o legítima (en el caso de las políticas públicas que buscan contrarrestar a los narcotraficantes) no es aceptable, no puede ni debe ser normalizada, menos aún legalizada, porque más allá de la etiqueta o clasificación de los ciudadanos como delincuentes, criminales, enemigos de la sociedad, más allá de tan simplista taxonomía, por encima o en el fondo de esto no se trata simple y llanamente de dos bandos encontrados, “los buenos y los malos”, todos somos personas, seres humanos que entrañamos cada uno la dignidad de la humanidad.

La “guerra contra el narco”, “la lucha contra el crimen organizado” o cual título que se le quiera asignar, constituye un complejo entramado político, económico y social, un enjambre de discursos de poder que se auto-justifican usando como instrumento, entre otros, la industria cultural, haciendo de la violencia un espectáculo que por su terror amenazante paradójicamente encanta, enajena, que en la sobreexposición conduce a la anestesia, insensibiliza. Los medios de la industria cultural muestran esta guerra, esta lucha como si se librara en letras impresas o en pantalla, en hojas de papel planas y lisas o en un escenario frontal y ajeno, una guerra a distancia del ciudadano común que se convierte así en espectador-consumidor.

En cierto sentido, la población en México es presa de ambos bandos, narcotráfico y Estado, vivimos en el fuego cruzado de la violencia que engendra violencia, es urgente romper con el círculo violencia/contraviolencia directa/contra-contraviolencia directa; se trata de una guerra en la que no hay distancia real entre víctima, victimario y observador, la violencia que hoy vivimos no encaja en la dupla producto-consumidor; es imposible por inhumano asumir la violencia en cualquiera de sus formas como parte de la vivencia personal y colectiva cotidiana.

Resulta inminente asumir que vivimos una guerra en la que no podemos ser espectadores, en la que debemos intervenir, actuar para frenarla, detenerla, en principio a través de la evidencia, de la sensibilización y reflexión. El medio que se propone es el arte, la práctica artística que incita a la identificación, apropiación del problema y con ello a la posible transformación de la realidad hoy imperante, porque la imagen, la expresión artística que sutilmente obliga a ver, a reconocer, efectivamente interpela en cuatro direcciones: plantea una discusión, implora auxilio, amparo, protección, reclama una explicación al Estado, obligado a atender, pero sobre todo exige intervención, porque mientras en la industria cultural, como en el caso del fotoperiodismo de nota roja, la mirada “normaliza” la violencia y la “consume”, en la fotografía artística la mirada “cuestiona” la violencia y la “resiste”.

Referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. ([1944] 1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. (España: Ed. Trotta).
- Aristegui Noticias. *Van más de 57 mil asesinatos en lo que va del sexenio; gobierno oculta 9 mil: "Zeta"*. Recuperado el 21 de mayo de 2016.
<http://aristeguinoicias.com/3108/mexico/van-mas-de-57-mil-asesinatos-en-lo-que-va-del-sexenio-gobierno-oculta-9-mil-zeta/>
- Benjamin, Walter. (s/a). *Para una crítica de la violencia*. Recuperado el 01 de abril de 2016. http://www.dooos.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf
- Blair, Trujillo Elsa (2009). *Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición*. Recuperado el 23 de abril de 2016. SciELO - Scientific Electronic Library Online. <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n32/n32a2.pdf>
- Foucault, Michel. ([1975] 2005). *Vigilar y Castigar*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. (México: Ed. Siglo XXI).
- Fromm, Erich. (1993). *El amor a la vida*. Trad. Eduardo Prieto. (España: Ed. Altaya. Col. Grandes obras del pensamiento No. 16).
- Galtung, Johan. (1981). *Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías*. Recuperado el 21 de abril de 2016. La violencia y sus causas; Insights; Vol.:4; 1981 - UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000430/043086so.pdf>
- González, Oddera Mariela y Norma Delucca. (2011). *El concepto de violencia. Investigación sobre violencia vincular*. Recuperado el 22 de abril de 2016. Tercer Congreso Internacional de Investigación. Universidad de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1541/ev.1541.pdf
- Joxe, Alain. (1981). *Introducción general*. Recuperado el 21 de abril de 2016. La violencia y sus causas; Insights; Vol.:4; 1981 - UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000430/043086so.pdf>
- Proceso. *Más de 121 mil muertos, el saldo de la narcoguerra de Calderón: Inegi*. Recuperado el 21 de mayo de 2016.
<http://www.proceso.com.mx/348816/mas-de-121-mil-muertos-el-saldo-de-la-narcoguerra-de-calderon-inegi>
- Sanmartín, Esplugues José. (2010). *Reflexiones sobre la violencia*. Recuperado el 27 de abril de 2016 de: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano. <http://www.centrolombardo.edu.mx/concepto-y-tipos-de-violencia/>
- VICE|México. *Fernando Brito*. Recuperado el 15 de mayo de 2016.
https://www.vice.com/es_mx/read/fernando-brito-1
- ZONE|ZERO. *Tus pasos se perdieron con el paisaje*, por Fernando Brito. Recuperado el 15 de mayo de 2016.
http://v2.zonezero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1235&catid=2&Itemid=7&lang=es#

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

La enseñanza de Filosofía en diferentes contextos educativos. De las virtudes aristotélicas a la inteligencia artificial del siglo XXI

Mariela Rivas Da Cunha¹

Instituto de Formación Docente Juan Pedro Tapié
(San Ramón-Canelones, Uruguay)

1. INTRODUCCIÓN

La importancia de enseñar filosofía en la escuela secundaria y en la Formación de Profesores² siempre genera espacios de reflexión y de análisis en distintos aspectos, el de la enseñanza de la filosofía o de la actitud del filosofar, en qué niveles es pertinente el estudio en la disciplina, qué temas son posibles de ser desarrollados en filosofía. Dudas tales como si resulta la filosofía un aporte a las nuevas formas de conocimiento, o si es clave que se mantenga vigente su estudio, o si en contraposición a esta postura se puede prescindir en algún momento del estudio y el análisis filosófico.

-
1. De la ciudad de San Ramón, Dpto. de Canelones, Uruguay. Profesora de educación terciaria y secundaria, en Formación Docente en la unidad curricular de APPD, tutorando las tesis finales de egreso (2024). Investigadora en Investigación Educativa en las carreras de Maestros de Educación Primaria y en Profesorado. En Educación secundaria en la asignatura de Filosofía. Profesora en la Especialidad Filosofía y Maestra de Educación Primaria. Formación académica de posgrado: maestranda por la Universidad de la República (UdelaR), de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), en Filosofía Contemporánea; y maestranda en FLACSO Uruguay en Educación, Innovación y Tecnologías (EduTIC 2021-2024). Diplomada en: Tutoría de Tesis; Innovación Educativa; Pensar la pedagogía en el contexto tecnológico; Innovación en las prácticas con uso de Recursos Educativos Abiertos. Actualmente en Diplomado en Dirección de la Investigación en el Nivel Superior; y la Especialización en Liderazgo Pedagógico y Organizacional. Las actividades de formación han sido acompañadas de cursos y de la asistencia a Congresos y Eventos de desarrollo y formación académica. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-3792-8887>. Correo electrónico: marielarivas-docente@gmail.com.
 2. Presentación en Ponencia en las III Jornadas 2023-UNSA: <https://view.genial.ly/64cdb838ecc3100011f2c15c/interactive-content-history-info>.

Se evidencia un avance vertiginoso de las tecnologías en las diferentes áreas, tanto en las que corresponde al ámbito laboral, como al de índole personal. Encontrar un equilibrio en el uso tecnológico, sin exceder los límites que permiten un vínculo saludable, requerirá tomar en cuenta el alcance y potencial con el que cuenta. En virtud de este conocimiento, determinadas decisiones se harán y justificarán por otras vías para que la tecnología no termine definiendo el uso de recursos o modifique los ritmos de vida. Es en este sentido en el que generar una toma de conciencia de la llamada inteligencia virtual, se ha de considerar en virtud de ir acompañada de decisiones valoradas desde el ámbito de la ética.

2. PENSAR LA IA DESDE LAS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS

Hoy vemos como este tema ha traído controversias y ha removido algunos aspectos que se creía estaban resueltos. El registro y escritura en distintos soportes de divulgación, la formación desde lo teórico, son elementos de estudio y de revisión permanente, y en los que los cambios se prevén en la medida en que los distintos estudios amplían los horizontes en los temas en las diferentes áreas. Con la definición de este último tiempo de un conocimiento que parte de algunas sugerencias y que toma como insumo lo ya hecho, tomamos contacto con lo denominado como inteligencia artificial (IA). ¿Cuál es el alcance de un tema que, al parecer, pone en jaque las habilidades humanas? ¿Cómo se hace frente a un cambio al que presentan como radical, vertiginoso, sustancial, casi inminente?

El tópico que nos convoca, las virtudes aristotélicas, y por otro lado la inteligencia artificial definida en este último tiempo, tendrán un lugar clave en la reflexión, el análisis, la pregunta, un intercambio para eludir el quedar perplejos y que ello nos lleve a quedar estáticos; se trata de mantener una actitud filosófica, ejercitar el diálogo con los distintos temas, intercambiar con aquellas personas que lo proponen y difunden. Como parte de un momento en el que se presentan nuevas formas de concebir el conocimiento, innovaciones que sacuden lo rutinario, también se generan preguntas sobre los posibles cambios que pueden derivarse a futuro, qué sucederá con las ideas que hoy aparecen como nuevas y movilizadoras, cuánto durarán en lo vertiginoso de la época, y si tendrán fecha de caducidad o trascenderán su época.

En lo que refiere a las virtudes desarrolladas por Aristóteles (383 a.C.-322 a.C.), se distinguen como el medio para alcanzar la excelencia, lo cual, según el filósofo, es el objetivo de todo ser humano. Las virtudes como contrarias al vicio están para el filósofo divididas en éticas y dianoéticas, es decir, aquellas que se relacionan con lo justo por un lado y las que tienen relación con lo moral, las que son aprendidas, por otro. Cuando se revisa tanto el momento histórico en que fue desarrollada esta teoría ética, así como también su registro, se presenta la pregunta sobre qué vigencia tiene esta propuesta, cómo es posible que aún se consideren algunos de los planteos realizados hace más de dos mil años. ¿Qué sentido puede tener mantener una idea ética en un mundo actual en el que de forma aparente todo vale? ¿Puede mantenerse o desarrollarse una ética en la que las virtudes sean parte y a su vez se direccionen en pro de un desarrollo de la reflexión, del análisis, de la indagación? ¿Cuál sería el objetivo de mantener intocables las virtudes aristotélicas? ¿Cuáles son esas virtudes? Las virtudes están divididas en las intelectuales y las morales. Aristóteles propone la virtud dianoética o intelectual, y es la

virtud que está relacionada con el intelecto o *nous*, o el pensamiento (*noesis*), siendo la sabiduría la virtud intelectual más importante. Por el lado de las virtudes morales, estas son aquellas que mantienen relación con el bien.

En la propuesta aristotélica, las virtudes son, además del desarrollo de la excelencia individual, el trasfondo de la ética con una relación directa con la justicia, así como con la normativa, con aquello que define de manera reglada la distribución en la búsqueda de lo justo. Las virtudes desarrolladas por Aristóteles implican un esfuerzo personal y social que se tiene que estar dispuesto a dar desde lo individual como también en lo social. ¿Qué expresan las virtudes aristotélicas? ¿Por qué considerarlas? Aristóteles expone en su obra *Ética para Nicómaco*, distintas virtudes con las que se alcanzará la felicidad. El desarrollo de la virtud o areté es la opción para alcanzar el estado pleno y estará en un justo medio de los extremos en los que se encuentran, por un lado, los excesos, y en el otro, las faltas. Este justo medio no será para todos igual, ni se podrá dar a conocer a un otro de antemano, sino que se lo considerará en cada caso, porque se define en relación directa con el desarrollo virtuoso a nivel personal. Dependerá del desarrollo, así como de la práctica de la/s virtud/es, el lograr ser virtuosos, afirmando el filósofo que será una cuestión de hábito. El estagirita define una idea teleológica en la que se considera que todo ser tiene un fin y se alcanzará un desarrollo óptimo o de excelencia cuando se desarrolla y se cumple con el fin que se tiene. En el caso del ser humano, junto al desarrollo de las virtudes encontrará su fin último, la felicidad, de eudaimonia, de bienestar. Este desarrollo virtuoso sólo tendrá lugar junto a otros, porque el ser humano es un ser social, racional y político. Será en el encuentro y convivencia con el otro, en la interacción tendrá lugar la propia eudaimonia, así como la de todos.

La virtud ética o razón será la que debe estar por encima de los deseos personales, según el filósofo, y para ser ético será necesario practicar las conductas éticas; la razón será lo que nos indicará el mentado justo medio propio de un estado virtuoso. En esta ética aristotélica, la acción es correcta en relación con las consecuencias individuales, y la virtud no va a residir sólo en conocer el bien y el mal, sino poner en práctica lo que es bueno; solo eso me dejará alcanzar la felicidad, según Aristóteles. Será la capacidad del razonamiento, la capacidad intelectual, el propio desarrollo del filosofar, el que permitirá conseguir la felicidad.

3. LA REFLEXIÓN COMO GENERADORA DE PREGUNTAS

¿Por qué la reflexión y el análisis desde la filosofía puede considerarse como una actividad que debe mantenerse vigente? Son los momentos cuando se está frente a algo que en principio genera la discusión, el sacudón de pareceres, como expresa Cerletti y Kohan en su obra *El profesor de filosofía y la filosofía*, el mantener una actitud crítica con los argumentos de justificación como a “... *todo* supuesto o fundamento (volviéndose incluso sobre sí misma). Se trata, por tanto, de un pensar radical. No solo porque no acepta ninguna afirmación ‘porque sí’ sino porque revisa y discute, en cada caso las razones que pretenden justificarlas.”³ (Cerletti y Kohan, 1996, 21). Lo conmovedor en muchos casos está en lo que se presenta como nuevo, en aquello que nos produce un sentimiento de asombro, “una sensación de maravilla que produce el espectáculo del

3. Las cursivas son del texto.

mundo.” (Cerletti y Kohan, 1996, 58). El concepto de *asombro* ha sido tratado como origen de la actitud o actividad filosófica por diferentes filósofos, y se puede encontrar en Platón (427 a.C.-347 a.C.), en el Teeteto, con Karl Jaspers (1949) en su texto *La filosofía*, o el mismo Aristóteles en su obra *Metafísica*, y así la lista podría seguir. El asombro surge como parte del encuentro con aquello a lo que no le encontramos respuestas dentro de los conocimientos que se tienen, pues nos genera la duda, nos conmueve desde lo cognitivo.

En la búsqueda de que ese sentimiento de asombro no nos paralice, se evidencia el desarrollo de la argumentación y el ejercicio de diálogo entre los diferentes componentes que pueden protagonizar las situaciones nuevas, de forma que en momentos de duda se logre identificar herramientas que colaboren con dar razones válidas, sin caer en la total incertidumbre.

4. LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN LAS AULAS

En esta Correo de justificar y validar la enseñanza de la filosofía, así como la formación profesional en la asignatura, y como parte de consolidar herramientas de análisis y reflexión, comparto en esta instancia una experiencia en educación secundaria de Uruguay en la que se brinda la posibilidad de retomar, continuar, así como de concluir, estudios en este nivel en el formato de educación a distancia. Comparto experiencias como docente y tutora de la enseñanza en jóvenes y adultos en Uruguay. Ambos proyectos, el Plan '94 Martha Averburg y Uruguayos por el Mundo (UPEM) forman parte de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP), de la Correo General de Educación Secundaria. Ambos tienen como objetivo dar oportunidad de reincorporarse al sistema educativo, uno de forma interna al país y otro de manera externa. Ambos proyectos están dirigidos a la población de estudiantes adultos mayores de dieciocho años que han visto truncado sus estudios. El Plan '94 abarca y contempla a aquellos estudiantes adolescentes y adultos que han retomado sus estudios en las distintas orientaciones (Humanístico, Artístico, Ciencias), en este caso en clases presenciales en los distintos centros de educación secundaria. En la misma Correo, el Proyecto de Uruguayos por el Mundo (UPEM), abre la posibilidad de reinserción y cierre de estudios en este nivel. Como docente, las propuestas en Plan '94 y UPEM, han generado la experiencia a nivel personal, con la revalorización y justificación de la profesionalización en el área filosófica, por las propuestas que tienen lugar en los diferentes escenarios como también considerar que se está frente a situaciones de estudiantes que, en muchos casos, cuentan con una desvinculación del sistema educativo de mucho tiempo atrás.

5. CONCLUSIONES

Para este cierre será relevante reflexionar sobre ¿cuál es el límite de nuestras enseñanzas?, ¿cómo se le 'da pelea' a la artificialidad que promete sustituir cualquier actividad humana?, ¿cuáles serán las virtudes que harán centro en el aprendizaje e influencia pedagógica para alcanzar y trascender el momento cognitivo? Estas son algunas de las preguntas que nos invaden y conmueven en la actividad como docentes. Generar espacios de intercambio, promover una actitud crítica y de indagación, realizar la autocrítica, la reflexión, abrir espacios en donde se promuevan actividades que dialoguen en lo interdisciplinar y desde diversos ámbitos, será

parte de la actividad filosófica. En el área específica de filosofía, considerada en este artículo en relación con lo expresado por Cerletti y Kohan, lo relevante es incentivar la revisión permanente, la autoexigencia de ser con el otro, de promover la empatía y tomar la Correo de lo justo sin llegar a mecanizar nuestro accionar. Se debe revisar los conceptos que surgen como espacios a ser abordados desde diferentes aristas, para evidenciar las posibilidades y los alcances para ser protagonistas activos en la toma de decisión.

Referencias

- Aristóteles. (2021.) *Ética a Nicómaco*. España: Plutón Ediciones.
- Aristóteles (2023) *Metafísica*. En Ed. Librodot.com. Accesible en: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/mfis.pdf>, noviembre de 2023.
- Cerletti, A.; Kohan, Walter O. (1996). *La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*. Ed. UBA y los Profesores Secundarios. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del C.B.C.
- Cerletti, Alejandro. (2005). “Enseñar filosofía. De la pregunta filosófica a la propuesta metodo-lógica”. En *Revista Novedades Educativas*.
- Ganascia, Jean Gabriel; UNESCO. (2023). *Inteligencia artificial: entre el mito y la realidad*. España: UNESCO. Accesible en: <https://www.unesco.org/es>

La novela en la enseñanza de la filosofía

Bernardo Castillo Gaitán¹
Universidad de Costa Rica

1. INTRODUCCIÓN

La formación de la mentalidad filosófica es una tarea primordial en la formación profesional de las personas estudiantes matriculadas en las diferentes carreras que se ofrecen en la Universidad de Costa Rica, la cual parte de la creatividad para recuperar y fortalecer la razón que permita el desarrollo del pensamiento crítico (Carrera, 2014), para la toma de decisiones responsables sin dejar esta tarea a la influyente y creciente inteligencia artificial.

El desarrollo del tema se realiza bajo el fundamento del pensamiento de Unamuno, quien propone que la humanización de la educación consiste en integrar lo ideal (racional), con lo real (lo sentido, lo vivido) del ser humano concreto; es una educación que es desarrollada desde lo más profundo del ser de cada individuo y que tiene como fin último dar nuevos aires para que la vida sea sin límites, aspirando siempre a nuevas cosas a pesar de las dificultades que se presentan en lo cotidiano (Unamuno, 1999). La filosofía es una ciencia que desde lo racional tiene un fuerte carácter creativo, por lo que está llamada a plantear los métodos de enseñanza para conseguir la formación de la persona tanto en la dimensión teórica como práctica (Castillo Miranda, 2015).

La importancia del género literario *novela* en el desarrollo de las lecciones de Filosofía y Pensamiento del Curso Integrado de Humanidades I, grupo 04, ofrecido por la Escuela de Estudios Generales en el I Ciclo Lectivo 2023, consiste en fortalecer la actividad de pensar sobre los problemas vitales del ser humano contemporáneo, ya que se educa para aparentar buenos modales o la aprehensión de vastos conocimientos, se educa para ser y para hacer presencia en un lugar y transformarlo con el fin de mejorar la calidad de vida personal y comunitaria (Unamuno, 2007).

No se tiene certeza de los límites que hay entre la filosofía y la literatura; específicamente en la novela, que es un género literario que permite a los autores pensar la vida y la existencia de las cosas. Este es el caso de Unamuno, que la utiliza como medio para pesar la realidad

1. Profesor Investigador de la Sección de Filosofía de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica; Coordinador de los Seminarios de Realidad Nacional, Diplomado en Planificación Comunitaria, Diplomado en Prevención de Adicción a las Drogas en Ambiente Universitario, Bachiller en Filosofía y Humanidades, Máster en Ciencias de la Educación. Especialidad: Antropología filosófica y humanidades. ORCID ID ID: <https://orcid.org/000-003-2467-2349>. Correo electrónico: berantcg@gmail.com.

desde la totalidad del cuerpo; “[...] la propuesta unamuniana de comprensión de la novela como forma y ejecución de conocimiento, surge alejándose por completo de las formas tradicionales de reflexión al respecto, mostrándose ellas mismas como ideas noveladas” (Ángeles, 2022, 94). Para Unamuno la filosofía misma es una novela, porque es una indagatoria de la vida y del mundo. Si se quiere buscar la verdad hay que dejar de un lado el dogma, lo mismo que la novela, y por lo tanto la filosofía debe alejarse del argumento. La escritura de una novela es un acto de existencia. En un escrito de este autor titulado *Sobre el género novelesco*, da a atender que el que escribe novelas cuestiona la realidad, los conceptos y las teorías, además llega a la realidad de la existencia mediante la creación de personajes de ficción (Unamuno, 1957). Esta idea es reiterada en el preámbulo de la obra *Tres novelas ejemplares y un prólogo* en la cual Unamuno (1920), señala que:

Si quieres crear, lector, por el arte personas, agonistas-trágicos, cómicos o novelescos, no acumules detalles, no te dediques a observar exterioridades de los que contigo conviven, sino trátalos, excítalos si puedes, quíérellos sobre todo, y espera a que un día-acaso nunca-saquen a luz y desnuda el alma de su alma, el que quieren ser, en un grito, en un acto, en una frase, y entonces toma ese su momento, mételo en ti y deja que como un germen se te desarrolle en el personaje de verdad, en el que es de veras real (1957, 21).

La exposición de los problemas humanos por medio de la novela es para Unamuno (2018) las bases para el desarrollo de un proyecto, una acción, un *metablema*. De esta manera, cuando la novela pone en acción la vida de las personas, por medio de la creación de personajes ficticios, es cuando se resuelven los problemas. Es decir, la novela, para Unamuno, consiste en mover los problemas de la vida. Pero ¿la filosofía no es problemática porque ella está llena de preguntas? La novela es en sí misma una filosofía, porque hace pensar y actuar, puesto que la filosofía “[...] es nuestro modo de comprender el mundo y la vida, brota nuestro sentimiento respecto a la vida misma” (Unamuno, 1999, 48). De esta forma, la intención de la investigación consiste en hacer de la filosofía una ciencia que fortalezca la creatividad, ya que según Unamuno (2019), en la novela *Don Sandalio Jugador de Ajedrez*, “[...] novelar es crear, al crear los personajes se está creando a sí mismo” (2019, 54).

2. METODOLOGÍA

La presente investigación se realiza bajo el enfoque cualitativo porque pretende analizar una temática desde la perspectiva conceptual, entendida como un fenómeno que se escapa de los datos cuantitativos. En este tipo de estudio toma en cuenta la revisión de la literatura tanto de Unamuno como de los estudiosos de este pensador, con la finalidad de detectar conceptos claves, conocer las diferentes formas de abordar el tema y mejorar el entendimiento para la profundización e interpretación del tema que se analiza. Las cuarenta personas participantes son estudiantes del Curso Integrado de Humanidades I, bloque 04, en el I Ciclo Lectivo 2023 de la Universidad de Costa Rica, quienes por su naturaleza conocen el objeto de estudio a partir

del cual se pretende construir una teoría fundamentada o la especificación de los hallazgos en el proceso investigativo (Hernández, Fernández y Batista, 2014).

Pero, a su vez, el alcance de la investigación es explicativo, porque quiere dar sustento teórico y práctico a la relevancia que tiene el uso de la novela para la enseñanza de la filosofía en los estudios generales de la Universidad de Costa Rica. Los estudios explicativos van más allá de la descripción de conceptos o fenómenos o del establecimiento de relaciones entre conceptos, es decir, están dirigidos a responder por las causas de los eventos y fenómenos físicos o sociales. Como su nombre lo indica, su interés se centra en explicar por qué ocurre un fenómeno y en qué condiciones se manifiesta o por qué se relacionan dos o más variables (Hernández, Fernández y Batista, 2014, 96).

La información de la investigación se recolectó mediante la indicación: “Escriba una novela filosófica con personajes ficticios cuya idea central se base en la experiencia de las lecciones de filosofía y pensamiento desde el primer día hasta hoy, que se realiza el examen final, y mediante la explicación amplia de la importancia que tiene la lectura y la escritura para el desarrollo de su pensamiento”. Las indicaciones fueron parte del examen final escrito del curso arriba mencionado. Todas las personas participaron de un proceso de crecimiento en las habilidades de leer y escribir durante todo el semestre.

3. RESULTADOS

París (1968) expresa que la novela de Unamuno se caracteriza por una constante preocupación por el conocimiento, descubrimiento y construcción antropológica de cada ser humano. Esta idea se encuentra también en el texto *La conferencia en el círculo literario de Almería el 30 de agosto de 1903*, dictada, por Unamuno (1957), donde se establece que el principio de la enseñanza consiste más que en alimentar el conocimiento, en despertar el hambre de aprender. Este es el caso de utilizar la novela como recurso literario y didáctico que despierta en las personas estudiantes el interés por hacer filosofía desde su propia realidad, desde lo más íntimo de su ser. Como aporte a la investigación, se resumen ocho brevísimas novelas escritas por las personas estudiantes y se realiza un condensado de las narraciones relacionadas con la experiencia de la lectura y la escritura de una novela que exponga el conocimiento adquirido por medio de la enseñanza de la filosofía.

En la novela que se titula *El sueño lúcido de C369XX*, su autora ubica el ambiente de esta obra literaria en el año 3135, y el principal protagonista es un robot capaz de tener sus propias opiniones y emociones según sus vivencias; situación que ante los humanos es muy extraña, y generó el debate de si este robot tenía vida o género. En una ocasión, Mariana, amiga de C369XX, le regaló una “pastillas filosóficas” con las que pudo tener imágenes lúcidas que lo llevaron a la desesperación, hasta que empezó a pesar en la filosofía, la cual le permitió pasar del miedo a la admiración y aventurarse más en esta área.

En la novela que tiene como título *A otra dimensión*, su escritora inicia con preguntas entre las que sobresalen: “¿estás seguro de que lo que crees es real?, ¿qué es lo que creo?, iniciándose, así, un interminable cuestionamiento que la lleva a afirmar que esta es la forma en que

se le obligó a pensar, y al estar cansada de no tener respuesta, se dio cuenta que es la pregunta sin esperar una respuesta la que le permitió tener claridad en sus pensamientos y la llevó a otra dimensión: a darse cuenta de lo que es lo real.

El camino de la verdad, de esta forma tituló su autor la novela filosófica cuyo personaje principal se llama *Link*, quien, ante una severa enfermedad recibe la recomendación de asistir a clases de filosofía por parte de su doctor llamado *Ganondorf*, quien le informó que le quedaban 17 semanas de vida. *Link* piensa que las clases de filosofía son un mito, sin embargo, en las primeras cuatro semanas en su vida se gesta un nuevo mundo de posibilidades que lo llevan a decidir que lo que le queda de vida lo va a aprovechar al máximo. Le encontró sentido a su vida a pesar de que pronto le llegaría la muerte.

Por su parte, la obra literaria *La cárcel del ser*, en la que su autora describe cómo *Pinpín*, un cerdito, el personaje principal, se enfrenta a los mitos de su ser que lo conducían a vivir sin pensar. Se encuentra con un pajarito que le ofrece lápiz y papel para aprender de la filosofía, esto le permitió alejarse de la oscuridad y de la confusión de pensamiento, contrario a lo que creía *Pinpín*, que en la vida todo se resuelve con la suerte.

El autor de la novela *El poder del pensamiento*, escribe la historia de un joven que sembró un árbol desde niño y tiempo después le sirvió como base para amarrar una cuerda y suicidarse. Esta situación límite le permitió apreciar la vida teniendo muy de cerca la muerte, aprendió a pensar y a atender lo que es importante para vivir.

En la novela *Masterclass de filosofía*, se da a entender que el aprendizaje de la filosofía fue pleno y total mediante la expresión dicha por dos de sus personajes ficticios *Celesthe* y *Daniel*, quienes conforme pasan más tiempo reflexionando temas de filosofía más descubren la felicidad. La autora da a entender que en filosofía no hay respuesta buena o mala, solamente pensamientos.

En la novela *Como telaraña en las grietas*, su joven autora tiene el gran deseo de no existir, porque para ella esa es la prueba de la existencia. Expone el dolor como la evidencia del ser y las grietas en el cuerpo como prueba evidente de que el dolor es un medio para hacer filosofía. Es, quizá, la novela que más expresa el ser íntimo de las personas estudiantes que realizaron esta experiencia.

También, en estos relatos novelescos filosóficos se hace presente el tema de la inteligencia artificial; es el tema central del escrito que lleva como título *Huir de la ignorancia*. Un robot llamado *Elliot* se dedica a hacer preguntas a las personas y estas le dan respuestas que para él son extrañas, que no le satisfacían, y de esta forma decide huir de la ignorancia y por el camino que recorría se encontró con la sabiduría, momento en el que logró comprender que el hacerse preguntas es para siempre y que no existe una respuesta que llene a plenitud el vacío de las inquietudes originadas por el querer conocer siempre.

Que la novela sea un recurso literario para la enseñanza de la filosofía queda demostrada en las anteriores narraciones novelescas, y se complementa con las opiniones de las personas estudiantes relacionadas con la importancia que tiene la escritura y la lectura. Hay que recordar que, para escribir novelas, es recomendable ser un asiduo lector de este género literario y la escritura es la expresión externa del sentimiento interior o del ser íntimo; con la unión de estas dos actividades humanas surge la creatividad literaria de las novelas, en las que se puede

expresar el pensamiento y el conocimiento filosófico que a lo largo de un semestre las personas estudiantes van desarrollando semana a semana.

Las opiniones de personas estudiantes relacionadas con la importancia de la escritura y la lectura para el aprendizaje de la filosofía son muy similares, entre ellas se resalta que por medio de estas actividades humanas se tiene claridad en el pensamiento, también que son las formas de dominio del pensamiento, ambas estimulan la creatividad e impulsan al razonamiento que está altamente ligado a la sabiduría, lo que conduce a mantener el carácter humano en un mundo donde la tecnología es abundante y de fácil acceso.

Con la lectura y la escritura, señalan las personas participantes, se deja libre la imaginación, para darse vida a uno mismo y a una misma mediante el proceso de ir dejando la ignorancia, y la escritura es una de las mejores maneras de plasmar el pensamiento y el sentimiento humano, particularmente, la escritura es la forma de expresarse sin ser mal interpretado, ya que constituye, junto con la lectura, la influencia fundamental para comunicarse de forma efectiva, respetuosa y creativa. En fin, la escritura es exploración de la curiosidad y la lectura la motivación para encontrar la felicidad.

4. DISCUSIÓN

La experiencia de la redacción de una novela como propuesta en la enseñanza de la filosofía en el *Curso Integrado de Humanidades I*, ha permitido que las personas estudiantes encuentren en este género literario una forma creativa y libre de poder expresar su pensamiento sin seguir un modelo preestablecido, lo que ha llevado a la consideración de hacer de la filosofía una disciplina académica que lleva a fortalecer la actitud humanista. La novela es un género literario que permite a los autores pensar la vida y la existencia de las cosas desde lo más íntimo de su ser. Este es el caso de Unamuno, que utiliza la novela como medio para pensar la realidad desde la totalidad del cuerpo (Ángeles, 2022).

Por medio de la novela se dan a conocer a las personas que luchan por vivir, por querer ser, pero también por el no querer ser, convirtiéndose de esta manera en antagonistas de la existencia. La novela es el medio por el cual la historia de un ser humano llega a sus semejantes, donde expone su realidad, su ideal de ser o el deseo del querer ser al compararse con otros u otras. En la escritura de las novelas, las personas estudiantes se construyen con una frase que les permite pensar en su humanidad desde la realidad que está dentro de uno mismo y expresan con sus propias palabras. Es un lenguaje filosófico propio y creativo, que Unamuno expresa al decir que el término novelesco es el mismo que el filosófico (Ángeles, 2022).

Cuando la persona estudiante escribe su novela para el aprendizaje de la filosofía en el curso Integrado de Humanidades I, está contando su propia vida y le encuentra significado la comprensión del propio pensamiento que trae como consecuencia el aprecio por el pensamiento de los demás semejantes (Unamuno, 2018). Además,

[...] toda novela, toda obra de ficción, todo poema, cuando es vivo, es autobiográfico. Todo ser de ficción, todo personaje poético que crea un autor hace parte del autor mismo. Y

si este pone en su poema un hombre de carne y hueso a quien ha conocido, es después de haberlo hecho suyo, parte de sí mismo” (2018, 25).

La novela como recurso didáctico para la enseñanza de la filosofía mueve la vida de las personas estudiantes, les permite cuestionarse y de esta manera aventurarse a entrar en el camino del rigor filosófico, interrogar y admirarse por la realidad (García Morente, 2007).

5. CONCLUSIÓN

Según Unamuno (1957), en su texto *El porvenir de la novela*, este género literario tiene amplios horizontes que han de perdurar a lo largo del tiempo, es decir, no pasará de moda, porque es un canal de comunicación muy importante por medio del cual llega a la comunidad humana todo tipo de pensamiento sociológico, ético, religioso y filosófico, de todas aquellas personas que se esmeran por la investigación de temas relacionados para mejorar la condición humana.

En *Cómo se hace una novela*, Unamuno (2018, 14) señala que la novela es “¡Vivir en la historia y vivir la historia!”, y un modo de vivir la historia es contarla, crearla en libros. Por esta razón, en los cursos para la formación humana de los y las profesionales de la Universidad de Costa Rica, en particular, las humanidades, la novela es utilizada como recurso didáctico para que la enseñanza de la filosofía se realice de forma creativa, que permita a las personas estudiantes expresar con libertad sus ideas desde lo más profundo de su existencia manifestando sus sentimientos más íntimos con la elegancia y la destreza que conlleva la exposición académica de los temas propios de la sabiduría. Este hecho queda verificado en el escrito *El oficio de escribir*, en el cual Unamuno (1957) señala que esta acción humana es un deber, una obligación para con la comunidad humana con la que se convive, y que además es imperativo para los y las profesionales que se forman en la Universidad de Costa Rica, cuyo camino da inicio con el aprendizaje de la ciencia filosófica que tiene por objetivo la búsqueda de la verdad, que es lo mismo que la búsqueda del bien.

En las novelas escritas, las personas estudiantes resumieron los conocimientos filosóficos adquiridos a lo largo del semestre y se aprecia lo más íntimo de lo humano: la desesperación, la enfermedad, el suicidio, el sin sentido de vida, la angustia, el dolor, huir de la ignorancia y el firme deseo de adquirir sabiduría, son expresiones escritas por las autoras y autores que, al igual que Unamuno, encontraron en la novela el vehículo para expresar su pensamiento filosófico más íntimo, integrando la razón y el sentimiento, siendo ella una expresión de su propia existencia.

Referencias

Ángeles Cerón, Francisco. (2022). Miguel de Unamuno y la novela como filosofía. *Open Insight*. XIV (31). <file:///C:/Users/SRN/Downloads/Dialnet-MiguelDeUnamunoYLaNovelaComoFilosofia-8985546.pdf>. (pp. 91-122).

- Carreras, Carla. (2015). Conversando gracias a pixie: alumnos de primaria en la universidad (y viceversa). En Lara Nieto, María. *Enseñando filosofía / Teaching Philosophy* (experiencias en las prácticas docentes). Sevilla: Ediciones Alfar S.A. (pp. 11_30).
- Castillo Miranda, José (2015). La enseñanza de la filosofía. Algunos apuntes sobre la actualidad metodológica de Balmes. En Lara Nieto, María. *Enseñando filosofía / Teaching Philosophy* (experiencias en las prácticas docentes). Sevilla: Ediciones Alfar. (pp. 31-39).
- García Morente, Manuel. (2009). *Lecciones preliminares de filosofía*. Madrid: Encuentro.
- París, Carlos. (1968). *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Ediciones Península.
- Hernández, Roberto; Fernández, Carlos y Batista María del Pilar. (2014). *Metodología de la investigación*. (6 ed). México: Mc Graw Hill.
- Unamuno, Miguel. (2019). *Don Sandalio jugador de ajedrez*. <https://www.textos.info/miguel-de-unamuno/la-novela-de-don-sandalio-jugador-de-ajedrez>.
- Unamuno, Miguel. (2018). ¿Cómo se hace una novela? <https://www.textos.info/miguel-de-unamuno/como-se-hace-una-novela>.
- Unamuno, Miguel. (2007). La educación. En Ricardo Senabre (Ed). *Obras Completas de Miguel de Unamuno: Ensayos*. (Vol. VIII, pp. 411-458). Biblioteca Castro. Madrid: Fundación José Antonio de Castro
- Unamuno, Miguel. (1999). *El sentimiento trágico de la vida*. Barcelona. Editorial óptima
- Unamuno, M. (1958). Conferencia en el círculo literario de Almería el 30 de agosto de 1903. En Manuel García Blanco (Ed), *Prólogos Conferencias y discursos*. (I ed., Vol. VII, pp. 589-603). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. [https://www.academia.edu/11337948/Miguel de Unamuno y Jugo Obras completas Tomo VII](https://www.academia.edu/11337948/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_VII).
- Unamuno, M. (1958). El porvenir de la novela. En Manuel García Blanco (Ed), *Unamuno Obras Completas: De esto y de aquello*. (I ed., Vol. V, pp. 833-888). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. [https://www.academia.edu/11337804/Miguel de Unamuno y Jugo Obras completas Tomo V](https://www.academia.edu/11337804/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_V).
- Unamuno, M. (1958). Alrededor del estilo: el oficio de escribir. En Manuel García Blanco (Ed), *Unamuno Obras Completas: Meditaciones y otros escritos*. (I ed., Vol. XI, pp. 870-873). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. [https://www.academia.edu/11360755/Miguel de Unamuno y Jugo Obras completas Tomo XII](https://www.academia.edu/11360755/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_XII).
- Unamuno, M. (1958). Sobre el género novelesco. En Manuel García Blanco (Ed), *Unamuno Obras Completas: Letra de américa y otras lecturas* (I ed., Vol. V, pp. 1150-1153). Afrodisio Aguado S.A. Editores Libreros. Accesible en: [https://www.academia.edu/11338016/Miguel de Unamuno y Jugo Obras completas Tomo VIII?email_work_card=title](https://www.academia.edu/11338016/Miguel_de_Unamuno_y_Jugo_Obras_completas_Tomo_VIII?email_work_card=title).
- Unamuno, Miguel. (1960). *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Madrid. Calpe.

De la medida matemática a la amplitud del Bien. El proyecto socrático-platónico de cuidado del alma como método y horizonte de formación desde Patočka

Santiago Andrés Duque Cano¹
Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia)

1. INTRODUCCIÓN

Referirse al *cuidado del alma* en la tradición socrático-platónica implica preguntarse por el sentido del índice *alma* y su actualidad. Son diversas las resonancias de este término, como lo son las de las Ideas platónicas en general. ¿Es el alma una entidad eterna y existente por sí misma que sobrevive a la muerte del cuerpo físico? Hay principalmente en el *Fedón* intentos de argumentación en esta vía; no obstante, Patočka -que se refiere a estos intentos como sofismas, pero también como hipótesis o expresiones de fe filosófica- prefiere centrar la atención en otros sentidos del alma expuestos por Platón.

El alma es, ante todo, principio de movimiento y autodeterminación. Este movimiento, que “[...] es en el fondo el movimiento del cuidado del alma” (Patočka, 1991, 121), consiste esencialmente en un cuestionamiento propio y en una aspiración a darse una forma sólida. En este sentido, el alma se muestra, fundamentalmente, como dinamismo dialéctico y tensión en la relación consigo misma. En este trabajo se planteará la pregunta por la formación en relación con esta constitución dialéctica del alma, fundamento de su cuidado, aludiendo, a su vez, al problema del límite a partir de las nociones de *equilibrio* y *amplitud*.

-
1. En esta contribución se plantea de modo general la cuestión del alma y su cuidado en las tres vías de la tradición socrático-platónica: interior, comunitaria y onto-cosmológica, resaltadas por Patočka en “Platón y Europa”. A partir de allí, se pregunta por el horizonte y el método de formación que propone el proyecto de cuidado del alma, confrontando la idea de superación del límite que se plantea en “Vida en equilibrio y vida en la amplitud” con la necesidad de su reconocimiento, tal como se enuncia en el capítulo VI de “Platón y Europa”. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8590-8389>. Correo electrónico: saduquec@upn.edu.co; santiagoduque7@gmail.com.

2. EL CUIDADO DEL ALMA EN LAS DIMENSIONES INTERIOR Y COMUNITARIA

Conocemos el alma a través de su cuidado, de su posibilidad de formarse desde una reflexión consciente; pero también en esta experiencia se aprende que, así como el alma puede tender a su consolidación en unidad desde un ejercicio de resistencia y de esfuerzo, también puede disgregarse y rebajarse: “Somos la autoridad de nuestra propia decadencia, somos responsables de nuestro fracaso” (Patočka, 1991, 119). En su trabajo sobre sí, al nadar “[...] a contrapelo de la corriente general de nuestro pensamiento y de toda nuestra constitución instintiva” (Patočka, 1991, 119), el alma revela una profundidad del ser en la que se muestra una medida distinta a la de las cosas y los objetos. Este ir a contrapelo de la corriente general recuerda la Segunda Navegación platónica -la que se emprende con la sola fuerza de los remos, cuando ya los vientos no ayudan- que conduce al descubrimiento de la Idea y del *chorismós*, el abismo o separación frente a lo dado que, según Patočka, hace posible la libertad, la crítica y la transformación del sentido. En esta Correo, afirma Iván Ortega (2007) en la introducción a *Libertad y sacrificio*:

Para [Patočka], la libertad define a la humanidad; una libertad que viene dada por la capacidad de distanciamiento en la existencia humana, la cual abre la relación con el todo y con el absoluto, en una relación de permanente búsqueda. En este sentido, la posibilidad existencial más elevada es la de distanciarse de todo aquello con lo que se encuentra en la cotidianidad. Resulta, pues, necesario tomar conciencia de que existe un abismo, identificado por Patočka con el *chorismós* platónico, entre aquello a lo que se aspira y aquello que se posee; un abismo imposible de colmar que invita a una permanente búsqueda. Esta radical posibilidad de libertad es la posibilidad de la filosofía (2007, 9).

Y es que precisamente en virtud del *chorismós*, el cuidado del alma se plantea como cuestionamiento insistente frente a nuestra opinión sobre lo bueno, frente a los fines que orientan nuestros pensamientos y actos. Este examen permanente de lo bueno debe basarse en la intuición y la evidencia y promoverse a partir de un uso interior, pero también público, del *logos* que permita el discernimiento de lo mejor, pues, para Platón, más que en un ámbito de misteriosa introspección, el alma se muestra en la *polis* y la comunidad. Incluso el cuidado del alma en su dimensión interior, como “diálogo del alma consigo misma”, no conlleva un solipsismo insuperable, sino que está vinculado estrechamente al diálogo con otros:

El cuidado del alma reside, por tanto, en un examen continuo de nuestro discurso; el pensar es un hablar interior, una conversación interior, un diálogo. Lo que en los diálogos platónicos se desarrolla entre los diferentes interlocutores se desarrolla también en el interior del alma de cada uno de los que participan en la conversación (Patočka, 1991, 115).

El diálogo que se desenvuelve en el encuentro con otros es expresión del diálogo que acontece en el interior del alma, y, a su vez, la esfera interior del alma se hace manifiesta en la *polis*, en sus jerarquías, tensiones y relaciones: “[...] como el problema de la comunidad es en realidad el problema del alma, no sólo la génesis de un Estado perfecto, sino también todas las otras formas de Estado, los Estados imperfectos se explican en relación con el devenir de nuestra

alma” (Patočka, 1991, 118). Ahora bien, bajo esta misma indicación de que la *polis* es una imagen especular del alma individual, y puesto que el problema de la justicia en la comunidad es análogo al de la formación y la consolidación del alma, se plantea la pregunta acerca del horizonte de formación en relación con el sentido y la génesis de una comunidad racional y justa, tal como se muestra en *República* y es retomado en el capítulo VII de *Platón y Europa*. A partir de los dos tipos de *polis* que allí se proponen podría pensarse en dos tipos de configuración del alma. Por una parte, está la comunidad elemental de justicia, regida por un principio de equilibrio basado en el intercambio y la igualdad -que podríamos nombrar “naturalista” y que es asociada por Glauco a una “sociedad de cerdos”-. En esta sociedad todos tendrán lo necesario y morirán de viejos, pero, al mismo tiempo, se mantendrán atados al mantenimiento de la vida por la vida misma sin aspirar a fines más elevados. Por otra parte, se encuentra la sociedad que, tras haber introducido el lujo y la amenaza consecuente de su acrecentamiento ilimitado (lo *ápeiron*), conoce la enfermedad y la *hybris*, la hipertrofia y la disgregación, pero aún podría llegar a ser disciplinada, dominada y contenida gracias a la intervención de los guardianes, quienes ponen en juego la *frónesis* y la valentía, y están situados constantemente en el filo entre la vida y la muerte, es decir, bajo la constante conciencia de la finitud.

La propuesta en la que se quiere avanzar apunta, entonces, a considerar con más profundidad el método y el horizonte de formación que conlleva el cuidado del alma. ¿El cuidado del alma tiende a un principio de equilibrio en sus dimensiones interior, comunitaria y onto- cosmológica equivalente a la sociedad elemental y simple, saludable y primitiva, adecuada a un orden natural y atada al mantenimiento de la vida? ¿O habría que poner en relación este proyecto con lo que Patočka ha llamado *vida en la amplitud* y que conlleva la apertura del alma a un horizonte de riesgo, como parece enunciarse en la segunda configuración de la comunidad, la *polis tréfo*, tras la irrupción del principio de lo *ápeiron*? ¿Cómo pensar la formación del alma individual y comunitaria en la tensión entre *péras* y *ápeiron*? ¿Hay que asumir que lo propiamente humano, y, por lo tanto, también el horizonte y la posibilidad de la formación, se sitúa entre el límite y lo ilimitado? Por último, ¿cuál es el lugar de la filosofía onto-cosmológica, de la matemática y la geometría, en este proyecto de consolidación del alma?

Se hará referencia brevemente al texto *Vida en equilibrio y vida en la amplitud* (Patočka, 2007b), con el fin de enfatizar los dos horizontes mencionados. Luego, se plantearán algunas consideraciones sobre el cuidado del alma como método y horizonte de la formación en conexión con la llamada doctrina onto-cosmológica, principalmente tomando como referencia el capítulo VI de *Platón y Europa*.

3. EQUILIBRIO Y AMPLITUD: EL LÍMITE Y SU TRANSGRESIÓN

En *Vida en equilibrio y vida en la amplitud*, Patočka (2007b) plantea las nociones de “equilibrio” y “amplitud” como índices de comprensión de la filosofía moderna y, desde esta, de “la esencia del ser humano” y del “papel de la filosofía en la vida”.

La noción de “equilibrio” se conecta desde el inicio del texto con el humanismo, entendido como la confianza en que el hombre tiende en el curso de la historia, por su misma naturaleza, a la felicidad y a la armonización de sus fuerzas. Esta versión del humanismo reposa en un

fundamento naturalista que concibe una perturbación originaria que puede y debe ser corregida hasta alcanzar de nuevo un absoluto acople con la naturaleza, en virtud del cual la vida humana se desplegaría con la misma “certeza y exactitud” que la de los demás seres vivos. En el lenguaje de los movimientos de la existencia humana, se trata, en definitiva, de la sujeción al movimiento de acogida y defensa, de mantenimiento de la vida por la vida misma.

Desde la noción de “amplitud” se comprende al hombre más bien como un proyecto siempre inacabado, definido precisamente por su indefinición, que expresa su *esencia* en la asunción constante de la problematicidad y en la remoción de cualquier sustrato que pretenda fijarse como definitivo. Patočka pone como referentes de la vida en amplitud a Sócrates, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievsky, quienes “son en cierto modo inaccesibles”, pues “[...] los sentimos despuntar de la calidez de nuestro entorno, elevándose hacia gélidos vacíos” (Patočka, 2007b, 43). El habitar la amplitud es de una exigencia máxima; muchos sucumben en la visión de lo abismático, en el afrontamiento de lo radicalmente otro, en la confrontación con la nada, pero al mismo tiempo son ellos quienes, en vínculo con el ser mismo en cuanto fuente de sentido más allá del sentido, sostienen la diferencia ontológica, esto es, guardan el abismo o *chorismós* entre la materia y el espíritu y, en virtud de esto, revelan el alcance de la libertad efectiva. En la efectuación de esta extrema posibilidad se muestra lo que “el hombre en realidad es y realmente puede ser”:

Desde esta posición protestan enérgicamente contra todas las ilusiones demasiado humanas, contra los paraísos ingenuos de las almas “armónicas” que prefieren agazaparse y no afrontar la existencia, contra los sueños de una vida canalizada por los tranquilos y nada inquietantes senderos de la ocupación, el trabajo, las obligaciones cotidianas, la utilidad, la armonía y la felicidad. También ellos buscan su paraíso, pero no el de quienes cierran los ojos, sino el de quienes los mantienen abiertos (Patočka, 2007b, 43).

Habría que preguntarse si tal altura excesiva -a los modelos mencionados habría que sumar a Cristo mismo- puede operar, aun en su suprema dificultad, como un ideal de lo humano y, por tanto, de la formación. Si así se asume, se trata de una idea de formación fundada en una exigencia de máximos: como dice Patočka, en una interpretación del espíritu como comprensión del todo del mundo, nacida “[...] del choque contra la dura roca de nuestros límites” (Patočka, 2007b, 44). Ahora bien, ¿cuáles son estos límites? Desde la vida en amplitud, mantener abiertos los ojos y elevarse a gélidos vacíos exige superar, asumiendo el sufrimiento que esto conlleva, los límites del cuerpo, la voluntad y la conciencia: “Un mayor sufrimiento surge de una mayor conciencia” (Patočka, 2007b, 42). Así pues, la transgresión del límite habría que pensarla, más que como suspensión de la responsabilidad, en cuanto *ascesis* que conduce a la máxima posibilidad del desasimiento y la entrega. El horizonte último de la formación apuntaría entonces a la posibilidad del *sacrificio* y la *kénosis* (desasimiento o entrega de sí), en tendencia hacia lo infinito o hacia la esfera absoluta del valor. En la realización de tales posibilidades de la libertad y el sentido, se podría pensar incluso en un *sufrimiento que no sufre*, como lo concebía Meister Eckhart. No obstante, cabe preguntarse si, en el ámbito de la vida en amplitud, las figuras de Sócrates, Kierkegaard, Pascal -o Cristo- serían intercambiables y en qué sentido, por ejemplo,

con la de Nietzsche. En todos podría constatarse, en alguna medida, un asomo a lo abismático, a la infinitud, a la excedencia, pero en el retorno al sentido las implicaciones éticas y políticas de unos y otros modelos son distintas: Sócrates y Cristo (también Kierkegaard, Pascal y Dostoievsky) apuntarían a un horizonte de valor absoluto -que no positivo-, mientras que Nietzsche querría renunciar a la aspiración a un sentido total (sería importante pensar, sin embargo, por qué también Nietzsche reconoce la necesidad de sopesar cada instante y cada acto desde la mirada de lo eterno, y por esto recurre al mito del eterno retorno, como si aun pretendiendo renunciar a todo fundamento metafísico no pudiera escapar del *chorismós* -separación platónica entre lo cotidiano y lo eterno-).

En la glosa I de los *Ensayos heréticos*, Patočka opone la inmediatez del rapto o arrebatos artístico y religioso a la problematicidad que se inaugura con la filosofía, la historia y la política: “El mito, la religión, la poesía, no hablan a partir de la problematicidad. Antes bien, hablan *antes* de la problematicidad, sobre el fundamento del rapto, del entusiasmo, de la inmediata “posesión” por lo divino. La filosofía habla de problematicidad a problematicidad. Por consiguiente, este hecho de que el hombre haya descubierto esta dimensión de la problematicidad [...] constituye una incisión más profunda en la vida humana, en el ámbito de las posibilidades humanas, que la renovación religiosa y los arrebatos artísticos -los cuales, por lo demás, quizá remiten casi siempre a los arrebatos religiosos-” (Patočka, 2016, 297). En principio, en cierto sentido, puede relacionarse la vida en amplitud con el éxtasis o la experiencia de lo orgiástico. Por esto, cabe preguntarse: ¿hasta dónde la vida en amplitud guarda correspondencia con el ámbito señalado del rapto o el arrebatos? De suyo, ¿cabe situar la responsabilidad en el ámbito de la amplitud? La pregunta entonces es si la vida en amplitud conlleva una actitud ética o puede derivar, incluso, en dogmatismo y en líneas de aniquilación cuando se elimina la mediación y la distancia de la reflexividad.

4. EL CUIDADO DEL ALMA EN SU DIMENSIÓN ONTO-COSMOLÓGICA

En el capítulo VI de *Platón y Europa* se enuncia de nuevo una relación entre el asunto del límite, lo ilimitado y la posibilidad de la formación. En este capítulo, Patočka afirma que el alma de la indagación, comprometida con su cuidado en las vías interior, comunitaria y onto- cosmológica,

[...] es un *alma reflexiva*, que permanece en contacto con lo *firmemente delimitado*, puro y preciso. El alma que se preocupa por ella misma es, por tanto, un alma en movimiento, que se aleja de la indeterminación inmediata para acercarse a la reflexión que delimita y define. La filosofía reside en este movimiento, que es un movimiento efectivo. [...]. En el caso de la filosofía no hay ninguna prueba puramente objetiva como la que se encuentra en el de las ciencias matemáticas, los teoremas matemáticos que no conciernen ni afectan a nuestro ser y son independientes con respecto a este último (Patočka, 1991, 91-92).

Llama la atención la aparente contraposición que establece Patočka en este pasaje entre las matemáticas y la filosofía, justo antes de referirse a la matemática y la geometría en Platón. También en la glosa I de los *Ensayos heréticos* que se ha citado, Patočka (2016) comenta:

La transformación del mundo acontece de tal manera que este darse no queda revestido míticamente; al contrario, aquí se desvela en imagen y concepto lo que es. Con todo, no se trata aquí de un “intelectualismo” en el que lo hasta ahora no presentado, lo nuevo, se alcance de modo geométrico, mediante frías construcciones y deducciones objetivas, que de este modo resultan precisamente accesibles a cualquiera que preste atención de la misma manera. Asimismo, tampoco se trata necesariamente de aquella metafísica que con gusto reemplazaría cada nueva conmoción por una determinación y apropiación del ser única y definitiva (como la “visión de las ideas en Platón”) (1991, 296-297).

Sin duda, hay aquí una tensión que requiere ser esclarecida entre, por una parte, el atenerse del alma a lo *puro y preciso*, a la *reflexión que delimita y define*, que Patočka pone en el centro de su cuidado y que desde Platón guarda relación con las matemáticas, la geometría y la lógica; por otra parte, la objetividad y la frialdad de las pruebas y construcciones matemáticas “que no conciernen ni afectan a nuestro ser”. ¿Qué papel juegan, entonces, las matemáticas y la geometría en la formación del alma? ¿Qué relación tienen estas ciencias con el cuidado del alma en su dimensión onto-cosmológica? ¿Cómo pensar el anclaje de esta dimensión del cuidado con las dimensiones interior y comunitaria? ¿Es posible pensar desde Platón otra comprensión tanto del lugar de las matemáticas y la geometría como de la metafísica de las Ideas que no conlleve “una determinación y apropiación del ser única y definitiva”?

Lo que aquí se quisiera sugerir es que en el reconocimiento de esta tensión y en su esclarecimiento se pueden hallar elementos importantes para pensar el sentido y las condiciones de posibilidad del cuidado del alma en cuanto método de formación, el cual, a su vez, podría comprenderse como *conversión a una vida en amplitud*, es decir, como superación del mero principio de equilibrio. Además, se quisiera plantear que en esta tensión pueden encontrarse también posibilidades de pensar la relación entre el límite y lo ilimitado o la amplitud.

Más adelante, en el capítulo VI de *Platón y Europa*, dice Patočka:

Lo importante es que, en Platón, Sócrates se invita a sí mismo e invita a su interlocutor (cualquiera que desee conversar con él, cualquiera que desee penetrar en el flujo del diálogo platónico), a *dirigir la mirada* a lo que es, a intuir, como lo hacemos en las matemáticas y cada vez que nos hallamos en presencia de una estructura objetiva que cualquiera puede controlar y con la que cualquiera puede entenderse. Hay allí un llamamiento específico a un entendimiento con lo que es, aun cuando, si se quiere, todo se desarrolle en el marco del *lóγος*; que, en este sentido, es objetivo, porque a él se puede volver, en él puede volver a realizarse un mismo pensamiento, controlarlo, formular preguntas nuevas a su respecto. Aquí, lo más importante es que todo esto se produce en un ser capaz de *ver*, capaz de llevar la mirada a lo que es, en un ser al que el mundo se le aparece [...].

La nueva idea, *el ideal nuevo* que encontramos por vez primera en Platón, es una exigencia: el hombre debe responder de esta manera por todo lo que se hace y por todo lo que se piensa. Pero esto significa una *nueva formación de sí* [...] (1991, 92).

Puede resaltarse en este extenso pasaje que esta *nueva formación de sí* pasa por la justificación, por el poner a prueba, por el someterse reflexivamente a un *logos* que indica una *nueva forma de objetividad* en el sentido de aquello con lo que “cualquiera puede entenderse”. Al *logos* justamente “se puede volver, en él puede volver a realizarse un mismo pensamiento, controlarlo, formular preguntas nuevas a su respecto”. Esta autoformación (*Bildung, Self-formation*) como expresión del cuidado del alma conduce a la pregunta fundamental ¿Quién soy? como núcleo que recoge todas las dimensiones del cuidado. Ahora bien, aunque Patočka afirma que la forma onto-cosmológica es la más alejada de este núcleo esencial, habría que reconocer al mismo tiempo la coherencia y la articulación entre las distintas vías del cuidado del alma. Es necesario reconocer que la preocupación por el alma exige remitirse al suelo de la subjetividad, a ese *algo* al que el mundo se muestra, pero, al mismo tiempo, llama a remitirse al conocimiento del mundo, a tender hacia él.

Patočka afirma que la famosa conferencia *Sobre el Bien* de Platón versó precisamente acerca de la filosofía onto-cosmológica y, según otras noticias, justamente acerca de las matemáticas y la geometría que se hallan en la base de esta filosofía -lo cual Platón consideraba propedéutica necesaria para transitar el camino de formación (*paideia*) que debería conducir, luego, a la dialéctica y a la contemplación de las ideas más altas, tal como es expuesto en el libro VII de *República* (532a-534e)-. Así pues, para llegar hasta donde nos es posible a la contemplación del Bien, la idea jerárquicamente más alta y el principio de la inteligibilidad, se requiere el paso por las matemáticas y la geometría. ¿Por qué? A continuación, se plantearán algunas sugerencias.

Más allá de los múltiples sentidos que Patočka (1991, 95) señala en este capítulo (como concepto general, como categoría o *a priori* necesario para dar unidad a la experiencia o como ente que existe en y por sí mismo), la Idea platónica remite a una unidad -precisa, clara- en la multiplicidad que nos permite la revelación de las cosas y del mundo. Sin la estructura de oposición entre esta instancia de unidad y la multiplicidad, es decir, sin el *chorismós* como tensión metafísica, las cosas no aparecen ante nosotros, pues “*la aparición* de las cosas está estrechísimamente ligada a las Ideas, [...] las cosas sólo se nos pueden aparecer sobre la base de las Ideas y por mediación de éstas” (Patočka, 1991, 95). Y precisamente son las matemáticas y la geometría, el acceso a la estructura matemática del mundo, lo que hace posible en un comienzo, en un momento propedéutico, la intuición fundamental de que las cosas solo se nos muestran en su carácter particular, en su multiplicidad, gracias a un *más allá* como instancia de lo uno y lo perfecto -que no se halla en el mundo-. Ir de los sólidos a las superficies, las líneas, los puntos, los números y la medida es ir de lo sensible a la Idea como fundamento, como lo eterno e inmóvil, lo simple indivisible, que solo puede ser captado por el intelecto. No obstante, aun en su potencia de captación de lo universal y lo uno, las matemáticas y la geometría se hallan, remitiéndonos a la alegoría de la línea, en el segmento de la *dianoia*, del pensamiento discursivo, es decir, todavía en camino hacia el segmento posterior: el de las Ideas más altas que solo pueden ser contempladas por el *nous*.

Las matemáticas y la geometría, esto es, la filosofía onto-cosmológica, permiten el acceso a una instancia superior del ser que da cuenta, más allá de la imperfección inmediata de las cosas sensibles y múltiples, de lo uno, perfecto, simple, delimitado y eterno. El descubrimiento de este

principio de delimitación y determinación de lo uno más allá de lo múltiple es fundamental en Platón -y Patočka parece adherir a esta intuición- para hacer posible la formación del alma. Dicho de otro modo: el alma no podría formarse sin una remisión a lo uno, al ser verdadero, que le da consistencia, límite, permanencia y que representa la instancia desde la cual toda constitución de sentido tiene que ponerse a prueba una y otra vez. Sin embargo, las matemáticas y la geometría no remiten solo a lo conmensurable, sino también a lo inconmensurable; o, más exactamente, expresan una *relación* entre lo conmensurable y lo inconmensurable, lo racional y lo irracional, lo limitado y lo ilimitado, desde donde se abre una instancia más alta que, en cuanto principio dual, hace posible esta relación:

[...] el principio de indeterminación, la potencialidad de crecimiento y de disminución infinitos, debe ser orientado, equilibrado por otra cosa. Esta otra cosa es el segundo principio, el principio de la *determinación*, de la unidad, del *límite*, que se opone al principio de la *ilimitación*, del crecimiento indefinido, etc. Según Platón, estos *dos principios* son el *comienzo de todo* [...]. Las Ideas no son otra cosa que las primeras relaciones, las *relaciones originarias* entre la *indeterminación* y la *unidad*. (Patočka, 1991, 99).

Así pues, más allá del plano de las matemáticas, que median entre el mundo sensible y el superior, se hallan “los arquetipos de la reunión de lo indeterminado y de la unidad, esto es, las *Ideas*” (Patočka, 1991, 99). Patočka afirma que el dominio matemático es también el dominio del alma (99): “Nuestra alma se nos aparece en las formaciones matemáticas, se nos muestra en la medida en que *medimos* y definimos las cosas del mundo circundante, en la medida en que nos entendemos con ellas mediante el pensamiento. [...]. En *los pensamientos* que incumben al dominio matemático se nos muestra *el pensar*” (Patočka, 1991, 100).

5. CONCLUSIÓN: LA FORMACIÓN DEL ALMA. DE LA MEDIDA A LA AMPLITUD

Como se ha dicho, el alma se revela como una estructura matemática, como *logos* o *pensar* en *los pensamientos*, donde se anuncia el ser permanente y eterno; no obstante, lo que aquí se quisiera enfatizar es que esta estructura correspondiente a la *región media* indica, a su vez, hacia una instancia más alta: la del principio dual que hace posible la relación entre lo limitado y lo ilimitado, e, incluso, más allá, el Bien mismo como principio absoluto de inteligibilidad y de ser, situado, como lo indica Platón en *República* (509b), *epekeina tés ousias*, más allá del ser o la esencia.

Si bien la doctrina del ser absoluto y su revelación en Platón, llamada *metafísica* por la tradición, integra esta estructura matemática del mundo y del alma, habría que reconocer, como lo hace Patočka (2007a) en *El platonismo negativo*, que hay indicios suficientes para pensar que la metafísica platónica no es sólo una metafísica de entes reificados y eternos que existen en y por sí mismos, sino que también allí está enunciada una metafísica negativa, cuya expresión más alta es el Bien mismo -en cuanto horizonte último, en definitiva, no aprehensible por completo-, que abre las potencialidades del *logos*, y por tanto del alma, desde el reconocimiento de la necesidad del límite, pero siempre más allá de él, hacia un horizonte de inquietud del sentido,

de problematicidad e infinitud donde se juega, de manera radical, la posibilidad más alta de cuidado del alma y de formación. Desde esta posibilidad, se podría conectar, en definitiva, la idea de conversión como paso del equilibrio a la amplitud con la necesidad de salvar el recurso a un principio de delimitación y determinación, sin el cual no sería posible la formación del alma en su interioridad, en la vida comunitaria y en la asunción de un orden y una estructura del mundo. Pero a la vez, en su cuidado, el alma está volcada hacia un horizonte de amplitud, más allá del ser: la infinitud del Bien absoluto, que revela lo que “el hombre en realidad es y realmente puede ser”, en la posibilidad extrema del *sacrificio* y la *kénosis*.

El paso por la matemática y la geometría, la medida y la lógica, es necesario en el camino de formación, pero no es suficiente. Definitivamente, en Platón no se trata de una educación técnica, como en los sofistas, sino de una *paideia* filosófica. Quedarse en la propedéutica sería mantenerse atado a un principio de equilibrio. Es preciso atender a la apertura a lo inconmensurable e infinito que ya se anuncia en la matemática, pero que solo se alcanza -siempre imperfectamente- a partir de la dialéctica, para transitar hacia una vida en la verdad. No obstante, esta apertura a la amplitud implica siempre el reconocimiento del límite, la medida, el uso público del *logos*, el terreno de responsabilidad consigo mismo y con los otros, a fin de guardar el ámbito propio del cuidado del alma. El cuidado del alma se despliega entonces entre el límite y lo ilimitado; va de la medida matemática y lógica a la amplitud de la Idea y del Bien; pero también, necesariamente, viene de retorno, siempre de nuevo, de la amplitud a la medida.

Referencias

- Ortega Rodríguez, I. (2007). Introducción: Jan Patočka: abismo y libertad. En Patočka, J. *Libertad y sacrificio*. Salamanca: Sígueme. 9-15.
- Patočka, J. (1991). *Platón y Europa*. Barcelona: Península.
- Patočka, J. (2007a). El platonismo negativo. En *Libertad y sacrificio*. Salamanca: Sígueme. 57-103.
- Patočka, J. (2007b). Vida en equilibrio y vida en la amplitud. En *Libertad y sacrificio*. Salamanca: Sígueme. 33-45.
- Patočka, J. (2016). Glosas del autor a los *Ensayos heréticos*, I. En *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro. 195-200.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.

**PERFORMATIVIDAD,
HERMENÉUTICA
E HISTORIA**

Crítica a la noción de performatividad de Judith Butler

Álvaro Carvajal Villaplana¹
Universidad de Costa Rica

1. INTRODUCCIÓN

En años recientes, la filosofía analítica, en particular la filosofía del lenguaje tiene una influencia significativa en los estudios de género, sexo y diversidad sexual. Dicha influencia proviene de la tendencia del análisis del lenguaje cotidiano dada por el giro de la filosofía analítica iniciada por Wittgenstein. En específico, el autor más influyente es John Austin con su texto *How to do Things with Words / ¿Cómo hacer cosas con palabras?* (1962 [1988]), y su teoría de los actos de habla, así como la noción de *actos performativos*. También, John Searle ejerce una importante contribución a los mencionados estudios.

Por otra parte, y como referencia para establecer la pertinencia de este artículo, se tiene la demanda que hacen las filósofas analíticas como Miranda Fricker y Jennifer Hornsby en el libro *Feminismo y filosofía* (2000 [2001]), debido a que la filosofía analítica no aborda en sus estudios el tema del género, mucho menos los de sexualidad y la diversidad sexual, los cuales, en ocasiones, no son considerados como temas filosóficos, los que son relegados a los estudios culturales. Por último, una autora importante para este debate es la filósofa Sally Haslanger (2000 [2001]) en su planteamiento de una metafísica mínima y dinámica.

La mencionada influencia se refleja en la filósofa estadounidense Judith Butler, en obras como *Gender Trouble. Feminis and the Subersion of Identity / El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990 [2007]), *Excitable Speach. A Politics of the Performance / Lenguaje, poder e identidad* (1997 [2009]), entre otros. En tales obras se sostiene una teoría

1. Doctor en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea (mención honorífica). Profesor de las Escuelas de Filosofía y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Sus líneas de investigación se centran en la epistemología, la filosofía de la tecnología, la teoría filosófica del desarrollo, la lógica y la argumentación, la filosofía de los derechos humanos, y la diversidad sexual. Cuenta con 6 libros, las últimas publicaciones son: *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional: Una perspectiva filosófica* y *Justicia y memoria: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*. Presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), miembro del Círculo de Cartago y la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), miembro de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2641-4925>. Correo electrónico: alvaro.carvajal@hotmail.com, alvaro.carvajal@ucr.ac.cr.

lingüística performativa, vinculada con una versión débil del enfoque de la construcción social. Según esta perspectiva, el lenguaje de alguna manera preforma (y crea) la realidad. En este sentido, el género es preformado (léase creado) por el lenguaje; la tesis va más allá, pues también el sexo es un acto performativo. Una tesis más extrema de dicha perspectiva es la del filósofo Paul (Beatriz) Preciado, quien a la vez crítica el enfoque de la performatividad de Butler. También, Leticia Sabsay cuenta con un análisis interesante en torno a la controversia que genera la posición teórica de Butler.

Un caso de análisis que muestra los límites y las consecuencias del enfoque de la performatividad lingüística, es cuando la teoría de los actos de habla se aplica a la intersexualidad y la transexualidad/transgénero. En tal debate, la intersexualidad y la transexualidad/transgénero se presentan -en la perspectiva del autor del artículo- como contraejemplos de dicha perspectiva. A partir del análisis de la intersexualidad y la transexualidad/transgénero, interesa determinar algunos problemas lógicos, epistemológicos y ontológicos de la interpretación de Butler sobre la teoría de los actos de habla, en contraste con Sabsay que sostiene que esos casos ejemplifican la teoría de la performatividad (Sabsay, 2012). Sin embargo, los casos más interesantes que aquí se analizan son los que aparecen en *Lenguaje, poder e identidad*, en donde aborda los de la pornografía y la homosexualidad.

El artículo hace -inicialmente- una revisión del origen y el desarrollo de la noción de *performatividad*; luego, compara las teorías de Austin y Butler, para revisar los acuerdos y los desacuerdos entre ambos autores; se presentarán algunas características de la teoría de Butler. En tercer lugar, se analizan los principales problemas lógicos, epistemológicos y ontológicos de la teoría de Butler.

2. ORIGEN Y TRAYECTORIA DE LA NOCIÓN DE PERFORMATIVIDAD

Existen varios puntos de encuentro entre la filosofía analítica y la filosofía continental, en este con caso con el deconstructivismo, el posestructuralismo, el posestructuralismo lingüístico, como el de Butler, así como cierta concepción fenomenológica sobre el género, tal como últimamente se define Butler. Este encuentro entre tendencias filosóficas se tiene cuando se habla de la teoría de los actos de habla de John Austin y el de John Searle, a pesar de que, en dichos acercamientos, los desencuentros son mayores, tal como lo explica Jesús Navarro Reyes, en *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida* (2010); en particular cuando se trata de la teoría de los actos de habla aplicada al tema del género.

Por otra parte, hasta hace poco las filosofas feministas analíticas como Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, en *Feminismo y filosofía* (200 [2001]), se quejaban de que la filosofía analítica se había olvidado de los problemas filosóficos planteados por el género y el feminismo, en contraste con otras tendencias feministas. Ellas no asumen una posición radical de rechazo de la historia de la filosofía, sino más bien moderada, lo cual se refleja en el título de la edición inglesa, mas no así en la traducción castellana. En español es *Feminismo y filosofía* (2000 [2002]) y en inglés *Feminism in Philosophy*. Ellas notan un gran desarrollo de los temas feministas en

la filosofía continental, no así en la filosofía analítica, por lo que buscan un equilibrio. Pretenden realizar estudios de corte analítico sobre dicho ámbito temático, lo que llaman *filosofía analítica feminista*. Al respecto de tal reclamo, puede decirse que lo mismo sucede en relación con los estudios sobre la diversidad sexual o LGBTIQ+. Aquí se tiene una aproximación entre la filosofía analítica y la continental, en particular cuando Butler aplica a los temas de género y la de la diversidad sexual la teoría de los actos de habla y la performatividad; sin embargo, como se verá, las distancias son mayores que las cercanías. La crítica al enfoque de Butler que aquí se presenta, se sitúa más en la perspectiva de la filosofía analítica.

La teoría de los actos de habla, tanto los ilocucionarios como los perlocucionarios, al igual que los *performativos*, forman parte del llamado segundo giro lingüístico de la filosofía analítica, iniciado por el Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* (1953), y continuado por los filósofos(as) de Oxford, en los años sesenta. Austin es uno de los más destacados en esta línea de pensamiento. Él se aleja del enfoque formalista, el cual se centra en el lenguaje científico, cuya principal característica es ser descripto o apodíctico. En contraste, asume un enfoque pragmático, el que subraya en el análisis del lenguaje cotidiano y conversacional, entre otros². En todo caso, la teoría de los actos de habla y la performativa aparecen en Austin en el libro *How to do Things with Words* (1962), traducido al castellano tardíamente en 1988 por *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Dicha teoría es desarrollada por Searle -quien fuera estudiante y discípulo de Austin- en el texto *Actos de habla* (1969). Desde ese momento, el concepto de *performatividad* sufre una serie de cambios, a partir la interpretación de Jacques Derrida, en *Márgenes de la filosofía* (1972), pues Derrida y Searle tuvieron fuertes disputas sobre la correcta teoría de los actos de habla, ya que según Navarro (2010) entre ambos hubo problemas de comunicación, entre otros asuntos. Sin entrar en detalles, aquí tan solo se enuncia la transición de dicha noción de los deconstructivistas hasta Butler; primero se tiene la versión de Deleuze y de Guattari en *Mil mesetas* (1980); luego pasa por el tamiz de Paul de Man, en *Alegorías de la lectura* (1989); sigue Jonathan Culler, con *On Demonstration* (1983); por último, Shoshana Felman, con *The Scandal of the Speaking Body* (2002).

La noción de *performatividad* de Butler está mediada por la lectura que hace Derrida y Felman. Para González³, Soley-Beltrán y Sabsay (2012), el concepto de *performatividad* tiene un desarrollo lógico en el pasamiento de Butler, pero aquí se considera que ese no es el caso; en

-
2. Aunque, se ha de reconocer que desde los inicios de la filosofía analítica dicha perspectiva pragmática se halla en Moore; por otra parte, varios integrantes del Círculo de Viena no se dedican al análisis del lenguaje científico, sino del de la ética o la estética, pero siempre influenciados por el enfoque formalista, ya que como el lenguaje ético no es en sentido estricto apodíctico, sino que contiene valoraciones, entonces se le vio como expresión de emociones.
 3. En este libro Butler crítica el enfoque de la construcción social; aunque utiliza constantemente dicho concepto.

contraste, pueden distinguirse tres acepciones distintas, pues cada periodo cuenta con características específicas, aparte de que muestran inconsistencias entre sí. Estos periodos son⁴:

- (a) Performatividad como teatralidad. En los escritos iniciales de 1986, 1988 y 1989. Retoma de modo sistemático en *Gender Trouble. Feminis and the Subersion of Identity / El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990 [2007]).
- (b) La performatividad como cita y reiteración, en *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex" / Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1993 [2008]).
- (c) La performatividad como vulnerabilidad lingüística, en *Excitable Speech. A Politics of the Performance / Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis (1997 [2009]). A partir de las críticas recibidas, esta tercera etapa puede que haya sufrido modificaciones y adaptaciones, pero para los efectos de este artículo no se revisan⁵.

En el primer periodo (1990), Butler mantiene una noción de *materialidad del cuerpo* ligada a la noción de *actuación* o *gestos corporales* que no se vincula directamente a la teoría del discurso. Austin no es citado en dichos textos, de tal manera que en *El género en disputa*, no se mencionan los actos de habla. Esta idea de performatividad dista mucho de la idea de Austin de actos de habla, ya que está más vinculada con la teatralidad. Empero, Butler -posteriormente- hace esfuerzos por vincular este enfoque de la parodia con la idea de *performatividad*.

El segundo periodo (1993) concibe la performatividad como *teoría de la performatividad de género*. En esta versión se cita a Austin, y la teoría de los actos de habla en la Introducción y el Capítulo 8 de *Cuerpos que importan* (1993 [2008]). La noción de *performatividad* tiene un ligamen más cercano al lenguaje y al discurso. Si bien se parte de Austin, la noción *performatividad* está

-
4. Habría que determinar si en obras posteriores a las analizadas en este artículo, Butler muestra una nueva etapa; por el momento, puede indicarse que en *Deshacer el género* (2004 [2006]), no se menciona a Austin; podría considerarse que dicho texto supone la teoría de la performatividad, aunque en dicho libro domina la idea de que el género es una manera de hacer, es una actividad (13). El texto se dedica más al análisis de casos, a las maneras en las que se podría deshacer el género, es decir, a las políticas de la normatividad hegemónica, a la identidad y el reconocimiento. Empero, en la conclusión del libro puede inferirse que no es posible deshacer el género. Además, enfatiza en una perspectiva pragmatista. La palabra *performatividad* aparece en pocas ocasiones, especialmente en el acápite *Habla, cuerpos y performatividad* (281-282), y de manera aislada en 296 y 308; en general, remite a *Cuerpos que importan* y a *Felman*. Por otra parte, en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) / *Cuerpos aislados y la lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), cita a Austin, y aporta una breve explicación de la teoría de los actos de habla, conjuga la idea de la performatividad con la puesta en escena, aplica dicha noción a la asamblea. Por otro lado, tal parece que relativiza o suaviza su teoría.
 5. Por su parte, Jesús González hace un gran esfuerzo por mostrar la coherencia y la continuidad lógica de la teoría de la performatividad de Butler (2012).

mediada y modificada por el enfoque deconstructivista, a partir de la idea *iterativa de subjetivación* de Derrida (1997 [2009], 10). El lenguaje y la intencionalidad conforman parte de una estructura lingüística que es previa al sujeto. Esta segunda versión es una respuesta a las críticas recibidas a su primera versión, algunas de ellas hechas por Paul (Beatriz) Preciado. Además, es un intento por recuperar la materialidad de los cuerpos.

El tercer periodo entiende la performatividad como *vulnerabilidad lingüística*. En esta versión, tal término se relaciona con la teoría de los actos de habla de Austin; podría decirse que hay un acercamiento a la perspectiva de Austin, a pesar de la influencia deconstructivista, sobre todo cuando analiza los casos de la pornografía y la declaración de ser gai, por parte de los marines, en el Ejército de Estados Unidos; aunque Butler no explicita los cambios, no es consciente de sus contradicciones, y más bien aquí se resaltan las contradicciones, en especial porque se mantienen algunas ideas expresadas en su segunda versión. Por otro lado, la teoría del *cuerpo* no figura tanto como en la segunda etapa, y más bien introduce un enfoque más de derechos humanos, a partir de la idea de *vulnerabilidad*, el lenguaje es el que preforma la vulnerabilidad. Sin embargo, la idea central es la existencia de normas que existen antes que el sujeto.

3. COMPARACIÓN DE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA DE AUSTIN Y BUTLER

Para Austin, el lenguaje es una forma de acción, el que a la vez es visto como un instrumento por medio del cual los sujetos pueden realizar acciones (1962 [1988]). El lenguaje y el “discurso” son herramientas para un hablante y un oyente o un autor y un lector. Ambos tipos de actores forman parte de un contexto más amplio: la comunicación, en donde esta última es concebida a su vez como una acción. De la misma manera, Butler ve al lenguaje como una forma de acción (1997 [2009], 16); pero ella va más allá, ya que el lenguaje no es un instrumento, sino que es algo constitutivo de la realidad del sujeto; además, atribuye al lenguaje el poder (1997 [2009], 16) y la intencionalidad, así lo expresa:

[...] si el sujeto que habla es constituido por el lenguaje que él o ella habla, entonces el lenguaje es la condición de posibilidad del sujeto hablante, y no es simplemente un instrumento de expresión. Esto significa que la propia “existencia” del sujeto está implicada en un lenguaje que precede y excede al sujeto, un lenguaje cuya historicidad incluye un pasado y un futuro que exceden al sujeto que habla. Y sin embargo, este “exceso” es lo que hace posible el habla del sujeto (1997 [2009], 54).

Según la cita, Butler -al igual que el posestructuralismo lingüístico- atribuye al lenguaje el discurso la agencia, no así a los seres humanos; tal parece que es el lenguaje el que actúa. Este enfoque es una forma de idealismo, al estilo platónico.

El planteamiento de Austin de que el lenguaje es una forma de acción asume la crítica a la concepción tradicional (formalista) de la filosofía analítica, el cual supone que el único papel del lenguaje que merece atención de la filosofía es el de “enunciar” algún estado de cosas o “enunciar” un hecho respecto a su verdad o falsedad. Empero, para Austin existen otros usos

del lenguaje tales como: preguntar, exclamar, ordenar, expresar deseos o permisiones. Para él, no es fácil distinguir esos usos del lenguaje, ya que existen escasos e insatisfactorios criterios gramaticales disponibles (1962 [1988], 41). El problema de tal consideración surge cuando los filósofos se enfrentan a la idea de que un enunciado (fáctico) ha de ser verificable, lo que lleva a pensar que muchos enunciados que parecen fácticos tan solo son pseudo-enunciados; es el caso de las proposiciones metafísicas o las éticas (42). Si bien, muchos enunciados son sinsentidos, por ejemplo, “Existe el flogisto”, no todas las proposiciones son sinsentidos, por ejemplo, “No es bueno matar”; posteriormente, se establecieron ciertos límites a la dosis de sinsentidos. Por tal razón, a partir del segundo giro lingüístico, se reconoce que muchos enunciados que parecían pseudo-enunciados eran en realidad enunciados, de tal manera que se cree que “[...] muchas expresiones, que parecen enunciados, o bien no son formuladas en absoluto para registrar información directa acerca de hechos, o tienen ese propósito en parte [...]” (43), como se indicó, este es el caso de las proposiciones éticas, las cuales tienen un componente descriptivo, pero a la vez un componente valorativo; empero, tal característica no las hace un sinsentido. Por tanto, para Austin, el lenguaje no solo tiene una función constatativa o descriptiva o apodíctica, sino que también cumple con otras funciones. Por otra parte, Austin no utiliza el término *descriptivo* ya que “[...] no todos los enunciados verdaderos o falsos son descriptivos [...]” (1962 [1988], 43).

En ese marco general, Austin (1962) distingue entre (a) los actos ilocucionarios: los que se hace por decir algo; por ejemplo, el acto que realiza una persona ante una audiencia, y (b) los actos perlocucionarios, los cuales consisten en los efectos que el acto verbal o escrito produce en los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, el hablante u otras personas. Además, distingue entre el uso constatativo, el que declara algo acerca de la realidad, por ende, constata algo ya existente (Austin, 1962, 43, ver la nota de pie de página), por ejemplo, si se considera la expresión “Está lloviendo”, esta proposición es descriptiva, por tanto, verdadera o falsa, se constata si efectivamente está lloviendo; y (b) el uso realizativo o performativo (*performatory*) (47, Nota 8), como en el caso de la expresión “Te prometo que te daré \$100 mañana”; ésta es una proposición que no es ni verdadera ni falsa; aquí se está haciendo algo (1962, 45-46, ver la Nota 2), es decir, aparte de realizar un acto en forma de emisión verbal o escrita, además, se hace algo: una promesa. Los actos de habla analizan la estructura de este tipo de expresiones lingüísticas. En sus palabras:

[...] propongo denominarla *oración realizativa* o expresión realizativa o, para abreviar un “realizativo” [...]. Deriva de “realizar”, que es el verbo usual que se antepone al sustantivo “acción”. Indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo [...] (Austin, 1962 [1988], 47).

Para él se trata de expresiones con verbos en primera persona del singular del presente indicativo en voz activa, las cuales parecen ser constatativas, pero en realidad no son tales, más bien son un *disfraz*, más no por ello son un sinsentido, sino que no declaran o registran nada, no son verdaderas o falsas, más bien su principal función consiste en que el “[...] acto de expresar la oración es realizar una acción, por parte de ella, acción que a su vez sería normalmente descriptiva como consistente en decir algo [...]” (Austin, 1962 [1988], 45-46). Dicho uso se restringe a

un tipo especial de verbos como jurar, declarar, apostar, entre otros (46), por ejemplo, “Sí juro...”, “Bautizo este barco Queen Elizabeth”, “Lego mi reloj a mi hermano”, “Te apuesto cien pesos a que mañana va a llover”, en donde lo que estoy haciendo es hacerlo (46). Los realizativos tienen distinta fuerza performativa.

En oposición, Butler -al igual que otros autores deconstructivistas- se inclina por negar la diferencia entre ambas locuciones, por lo que tal distinción se desvanece. Para ella los constata-tivos tienen un uso realizativo; en definitiva -prácticamente-, todos los actos de habla son realiza-tivos. Aunque, su propuesta es confusa: (a) primero se tiene que, en su crítica al constructivismo social, indica que “[...] afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional del cuerpo” (1993 [2008], 31), con lo cual debilita su posición inicial. Pero en “[...] términos filosóficos, la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa” (32), es aquí donde la teoría de Butler se presenta como ambigua. Puede inferirse que el lenguaje, el discurso y las proposiciones constata-tivas crean la realidad, pero no la crean por completo. Empero, como se anotó, cuando ella crítica al constructivista moderado, lo hace porque tal perspectiva indica que habría una parte del cuerpo construida y otra no, se cuestiona cuál sería el límite que separa a ambos aspectos. De tal manera, Butler cuestiona la ambigüedad que ella misma sostiene. Por lo que puede inferirse que el discurso, en última instancia, preforma la realidad (32). A esta ambigüedad es lo que Burgos interpreta como que la teoría de Butler no es determinista (2012, 103), pero en este artículo, se determina que se trata de una teoría inconsistente.

Por otra parte, Butler afirma que el acto de habla “[...] no es primariamente teatral; en realidad su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada por su historicidad [...]. En el marco de la teoría del acto de habla, se considera performativa aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra [...].” (34); de la cita puede desprenderse que su teoría de la parodia no parece ser completamente compatible con la teoría de los actos de habla; ella intentará integrarlas, pero se pueden encontrar tanto citas para su integración como aquellas que muestran la inconsistencia. Además, se destaca la idea de que tal poder -citando a Derrida- no es la función de una voluntad originaria, sino que es derivada; esto indica que no es el sujeto el que ejecuta el acto de habla (voluntad originaria), sino que es el lenguaje mismo, de tal manera que el poder del sujeto deriva del lenguaje.

Para Austin, los performativos se asocian con su “valor de fuerza”; esto es la mayor o menor eficacia con que irrumpen en el contexto en que son utilizados, produciendo las transformaciones (Austin, 1962 [1988], 50-52). En Butler la idea de fuerza performativa se mantiene, pero no se limita al contexto como en el caso de Austin (1997 [2009], 19), sino que para ella “[...] encontrar un contexto apropiado para el acto de habla en cuestión no es suficiente para saber cuál es la mejor manera de juzgar sus efectos [...].” (19), por lo que se ha ir más allá del contexto, por cuanto -como se infiere- lo performativo se aplica a todo el discurso (esto es, a todas las funciones del lenguaje). En definitiva, al igual que como en Derrida, todos los verbos son performativos, lo cual, como se analizará, tiene serios problemas. En todo caso, también se ha de reconocer que la perspectiva de Austin es limitada; en contraste, la de Butler y Derrida es demasiado amplia, por lo que habría que buscar un punto medio.

Como se indicó en el párrafo antecedente, para Austin el acto de habla performativo supone un contexto exhaustivo determinable, y dicho acto tiene que darse en unas determinadas condiciones (reglas) o en unas “circunstancias apropiadas” para que el acto sea exitoso (1962 [1988], II Conferencias, 56), de tal manera que estas expresiones no son verdaderas o falsas, sino afortunadas o desafortunadas (55). Posteriormente, Searle establece cuatro condiciones para que se dé el acto de habla performativo: (a) el contenido proposicional, (b) la preparatoria, (c) la sinceridad y (d) la esencial (la intención de hacer algo). Para Butler, al igual que los deconstructivistas, no existe tal contexto, ya que, según Derrida -citado por Butler-, tal contexto es una idealización, algo que es inalcanzable en el momento en que interviene la conciencia y la “intencionalidad” del sujeto comunicante.

Si bien en el párrafo anterior se enuncia la “intencionalidad del sujeto” por parte de Butler y Derrida, como se verá tal expresión es solo una manera de decir. Al respecto, se tiene que, para Austin, el acto de habla está condicionado por la intencionalidad del sujeto. El sujeto es el que tiene la intencionalidad, y la transfiere al lenguaje, en tanto que este último es un instrumento, por ejemplo, en el caso de “prometer”, si un sujeto realiza el acto de prometer, para que éste sea exitoso -según Austin- ha de conllevar el acto de sinceridad y la intencionalidad de hacer lo que dice el sujeto (1962 [1988], 50-51, 56). En contraste, Butler asume el mismo punto de vista de Derrida, pues la intención se separa del sujeto, el sujeto no tiene la intención, sino que está en el lenguaje. Es el lenguaje el que transfiere al sujeto la intención, por lo que el lenguaje es constitutivo (1993 [2008], 34); en tal enfoque idealista, es el lenguaje el que se engancha al sujeto, algo semejante a lo que hace Platón en el Crátilo. Para Austin, la intención estará presente en un acto de habla performativo completo, pero no en la cita, en su literalidad. En cambio, Butler se pregunta de dónde viene el poder del discurso para hacer realidad lo que nombra mediante la cita, y se cuestiona si un determinado sujeto es el autor de sus efectos discursivos; la explicación para ella es “[...] que la producción del sujeto como originadora de sus efectos sea precisamente una consecuencia de esta apelación disimulada de las citas [...]” (35), es decir, el poder del sujeto deviene del discurso, del lenguaje. Otro ejemplo, es cuando Butler se refiere al “sexo”, afirmando que “[...] la norma del sexo ejerce su influencia en la medida en que se la “cite” como norma, pero también hace derivar su poder de las citas que impone [...]” (35). Otra manera en que ella expresa dicha idea resulta en una falacia de circularidad: “[...] si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa como discurso” (316). En definitiva, el poder no es construido por el sujeto: “[...] es significativo que no haya ningún poder, construido como un sujeto, que no actúe repitiendo una frase anterior, que no ponga por obra un acto reiterado cuyo poder estriba en su persistencia y en su inestabilidad [...]” (316). El poder del juez para declarar un nuevo hecho, el caso de un nuevo matrimonio no es de él, sino que deriva de la cita de la ley, el poder de esa cita es lo que da el poder performativo (316), pues el poder no se desprende de la voluntad del juez, sino de la cadena de convenciones vinculantes. Pero tal parece que en este caso tanto la voluntad del juez como el contexto institucional es lo que permite la creación del nuevo matrimonio por el acto de habla. El juez podría mostrar su desacuerdo con el acto, por ejemplo, de ejecutar un matrimonio igualitario, ya que podría apelar

a que no se trata de su voluntad, sino de una obligación que le impone la ley, la cita. Se impone la ley porque la voluntad colectiva, o la del legislador, así lo ha querido, pero no porque el lenguaje sea el que tiene el poder para derivarlo al sujeto.

En todo caso, para Butler, como se indicó, no hay un “yo”:

Cuando hay un “yo” un yo pronuncia o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y que lo habilita, un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada de su voluntad. De modo que no hay ningún “yo” que, *situado detrás* del discurso, ejecute su volición o voluntad *a través* del discurso. Por el contrario, el “yo” solo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al “yo”; es la innovación transitiva del “yo” (1993 [2008], 317).

En este caso el lenguaje es previo a la realidad, pues tiene el poder, la voluntad y la intención; en última instancia, la teoría de la performatividad de Butler, tal como aparece en *Cuerpos que importan* (1993 [2008]), es determinista, aunque este enfoque no es tan radical en *Deshacer el género* (2004 [2006]), y en *Cuerpos Aliados y lucha política* (2015 [2017], 36-37); empero, la comparación de dichos textos no es posible hacerla en este breve espacio. No obstante, suponemos que tal flexibilización se debe a lo absurdo que puede resultar que el lenguaje determine la materia.

Un aspecto crucial para la crítica a la noción de *performatividad* de Butler, es que para Austin existe el carácter “parasitario” del acto realizativo, por ejemplo, la ficción. Tal tipo de actos no son performativos, a esto alude en la Conferencia VIII (1962 [1988]) cuando refiere a la poesía de Walt Whitman, quien con su poesía no pretende que la gente haga lo que él dice, ya que se suspenden las condiciones normales de referencia. En principio, para Butler, no existen tales actos parasitarios, sino que éstos tienen mucha relevancia en su teoría; no obstante, esto no es el caso cuando crítica a Mackinnon por su apoyo a una ley para censurar e ilegalizar la pornografía. En el entender de Butler, Mackinnon, al prohibir la pornografía, asume que esta ficción es un acto performativo (Cfr. con Borges, (2012), 38-39.), esto con base en la teoría de los actos de habla de Austin, así lo indica “[...] que las representaciones pornográficas son performativas, es decir, que ni afirman un punto de vista ni describen la realidad, sino que más bien constituyen un cierto tipo de conducta [...]” (1997 [2009], 39-40); empero, es claro, según como cita Butler, hay una interpretación incorrecta de la teoría de Austin, y ya se estaría refiriendo al acto parasitario. Por otra parte, cuando Butler refiere que se trata de un tipo de conducta, lo es en tanto que subordina y usa un lenguaje de odio hacia los espectadores. Lo primero que hay que señalar es que en la cita Butler asume la distinción entre actos de habla asertivos y realizativos. Además, expresa cierta confusión, porque la pornografía no indica nada de la realidad, pero a la vez señala una forma de conducta, la conducta del odio. Ahora, si se considera que Butler defiende que todo lenguaje es performativo, ella debiera ser consecuente y estar de acuerdo con ilegalizar la pornografía; empero, Butler dice que su teoría no se aplica a dicho caso, ya que la ficción no preforma, con lo cual se acerca a la posición de Austin, probablemente sin darse cuenta de tal

asunto. A tal respecto, relativiza la idea de que el lenguaje de odio preforma la realidad del odio (1997 [2009] 40-41), ya que Butler cuestiona el supuesto según la cual el lenguaje de odio funciona siempre y en todos los casos (41), entonces, al aseverar que no todo el lenguaje de odio preforma el odio, con lo cual asume la teoría de Austin, en sus palabras:

Un acto de habla puede ser un acto sin ser necesariamente un acto eficaz. Si emito un performativo fallido, es decir, si doy una orden y nadie la escucha ni la obedece o si hago una promesa y no hay nadie a quien hacérsela, sigo realizando un acto, pero realizo un acto con muy poco o con ningún efecto [...]. Un performativo es eficaz no solo cuando realizo el acto, sino cuando a partir de ese acto se derivan un conjunto de efectos. Actuar lingüísticamente no implica necesariamente producir efectos, y en este sentido, un acto de habla no es siempre una acción eficaz [...] (1997 [2009], 38).

Si esto es así, Butler estaría coincidiendo con Austin en aceptar el carácter parasitario del acto performativo. Es evidente que en este punto el pensamiento de Butler muestra una inconsistencia, de tal manera que no todos los actos de habla preforman, incluyendo los actos que refieren a la vulnerabilidad.

Sobre el tema de la cita, Austin no lo considera, pero sí se puede razonar que para Austin la cita es parasitaria. En cambio, Butler -a partir de Derrida- considera que al acto de habla performativo es o requiere de la cita. Ahora, según Derrida la idea de la cita se desprende de la teoría de Austin, cuando éste reconoce que no hay acto realizativo puro, sino una pureza relativa. Además, porque según Butler en Austin se encuentra la idea de *ritual*. En todo caso, el tema de la reiteración no es algo tratado por Austin. Sin embargo, es un asunto que marca una radical diferencia con el concepto de *performatividad* de Austin y el de Butler, ya que, para Austin en el acto de habla, el sujeto hace lo que dice en el momento, en un solo acto. Mientras que para Butler la performatividad del acto del habla no es único, no se hace con un solo acto, sino que el performativo crea la realidad a partir de la reiteración, en un proceso histórico, en el que se reitera la cita.

El último tema de comparación es el de la autonomía del sujeto. En la teoría de los actos de habla de Austin, el sujeto es autónomo, tiene el control de la decisión, y de su intencionalidad. En cambio, para Butler -en ocasiones- el sujeto no tiene autonomía, ya que es el discurso o el lenguaje el que tiene la autonomía y la deriva al sujeto; en otras ocasiones, el sujeto es semiautónomo; empero, en última instancia, para Butler es el lenguaje el que tiene el poder, y lo transfiere al sujeto, de tal manera que -tal parece- que el lenguaje es el que engancha a los sujetos, no el sujeto el que se engancha al lenguaje; en este sentido, se reitera la idea platónica. En conclusión, en el pensamiento de Butler -realmente- es el discurso o el lenguaje el que precede al sujeto, no es el sujeto el que da sentido al discurso, sino que primero existen los sentidos, los que dan sentido y construyen al sujeto.

4. ALGUNAS CONTRADICCIONES EN LA NOCIÓN DE PERFORMATIVIDAD DE BUTLER

Butler en *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex" / Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1993 [2008]), señala que la preocupación principal del libro es la cuestión de la materialidad del cuerpo a partir de la performatividad de género, en tal contexto se pregunta ¿qué lugar ocupa la categoría de "sexo" en dicha relación? (17).

En la "Introducción" asevera que las "[...] diferencias sexuales son indisolubles de las demarcaciones discursivas, no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual. La categoría de "sexo" es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un "ideal regulatorio" [...]" (1993 [2008], 17-18). A pesar de que la cita pareciera flexibilizar el determinismo, lo que se resalta es que el "sexo" es norma y práctica regulatoria que producen los cuerpos que gobiernan; según ella, esa fuerza regulatoria se manifiesta en una especie de poder productivo. Así, el "sexo" es un ideal regulativo. Este ideal materializa al cuerpo de manera obligada a través del tiempo, no es realidad simple, sino un proceso (18), lo cual se da por la reiteración de la norma. Tal reiteración -se supone- va conformando al cuerpo y su materialidad, y la materia recibe la forma de la idea, salvo -al parecer- los procesos fisiológicos mínimos. Así, al igual que en Platón, es la idea la que da forma a materia.

A pesar de que Butler asevera que el cuerpo y la materialidad son creados por la norma, el discurso, el lenguaje y la reiteración, ella sostiene -en cierta manera- que el cuerpo se resiste a la norma y a su construcción, es decir, que hay algo ahí externo a la norma, de la performatividad del discurso y la reiteración, algo que es dado, con lo cual su teoría -de nuevo- no parece consistente. La manera de explicar esta inconsistencia se debe a que Butler cree a que las normas presentan "[...] inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso, las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras" (1993 [2008], 18). Ahora, si bien se tiene la impresión de que en el pensamiento de Butler existe la resistencia de un cuerpo material, algo que está ahí de forma externo al lenguaje, empero, se interpreta que la única manera de hacer que tal resistencia se manifieste es a partir de la "debilidad" del sistema normativo, al intentar reproducirse. De esta manera, en el contexto de la teoría de la performatividad, la rematerialización solo podría hacerse a partir de otras maneras de performatividad y reiteración, desde otro discurso y lenguaje; así, queda la impresión de que no hay nada fuera del discurso y del lenguaje. Esto es algo semejante a cuando Foucault dice que lo que realmente existe son dos discursos en disputa.

El corolario -como se adelantó- es que las normas actúan como performatividad. Esta no consiste en un solo acto, sino que actúa de manera reiterativa y referencial; es una práctica constante, la cual produce los efectos que dice producir.

En esa misma línea de argumentación, y retomando la idea de la materialidad del cuerpo, se tiene que, si bien Butler dirá que existe algo fijo en el cuerpo, esto es: sus contornos y movimientos, los cuales son materiales, sin embargo, tal materialidad es concebida como el efecto

del poder, como el resultado más productivo del poder (1993 [2008]), 18); así, el género “[...] es una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como ‘el cuerpo’ o bien como su sexo dado [...]” (18-19)⁶; de tal manera que el sexo es una idea normativa, no es algo que se trae, sino que el sexo es construido (preformado) por la norma, independientemente de la materialidad (19). El sexo no viene como dado, no es algo que uno es, sino que es una norma mediante la cual “[...] uno puede llegar viable, esa norma que califica al cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural” (19).

Según esto -tal parece- que Butler deja de lado los datos de la ciencia que señalan la existencia de una diferenciación sexual, independiente del discurso y el lenguaje. También parece negar la determinación genética de la intersexualidad o las teorías que explican la transexualidad/transgénero a partir de las alteraciones hormonales que modifican el cerebro de dichas personas. Tales casos se presentan como contraejemplos de dicha teoría, vista la perspectiva biológica, ya que estas personas no son tales por la determinación del discurso del poder. Aunque, últimamente, Butler indica que no existe un determinismo del lenguaje a la materia y los cuerpos, con lo cual debilita su teoría fuerte del determinismo. En todo caso, puede admitirse que la performatividad produce el discurso de odio (en tanto ideología o falsa conciencia o entramado cultural de ideas), el cual conduce a la discriminación, la exclusión y los crímenes de odio.

Lo curioso de este esquema de pensamiento reside en que siempre persisten los cuerpos que se resisten a la norma. En el libro *Cuerpos que importan* (1993 [2008]), Butler a veces no habla de cuerpos (o *cuerpos parlantes*), sino que se refiere a sujetos -aunque el sujeto como tal no exista-, que no se ajustan a la norma. Según ella, la norma misma produce su desviación, ya que la norma es excluyente de por sí, por lo que requiere de la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son sujetos. Pero es difícil concebir que sea el discurso el que produce esos cuerpos, más parece que esos cuerpos abyectos existen antes que el discurso y el lenguaje. Tal parece que el discurso vinculado al poder lo que hace es identificar dichos cuerpos, como algo que se desvía del sistema heteronormativo, e intenta invisibilizarlos.

Por otro parte, si los cuerpos -incluso los abyectos- son definidos por la performatividad, en tanto que ésta los materializa y les da sentido; si, además -como se señaló- no hay nada que sea dado o externo a la norma misma y al discurso, entonces, ¿cómo sabe Butler que existe esa resistencia, ¿cómo infiere que hay cuerpos y sujetos que no se adaptan a la norma, y que son abyectos? Si el sujeto no puede salirse del discurso de poder, entonces, cabe preguntarse cómo surge la resistencia.

En la misma línea de argumentación, si bien para Butler, lo abyecto son las zonas “invisibles” e “inhabitables” de la vida social, dichas zonas están densamente pobladas, según ella, por los que no gozan de la categoría de sujetos, pero “[...] cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invisible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos [...]” (Butler, 1993 [2008]), 20),

6. Elvira Burgos Díaz, en “Deconstrucción y subversión” (2012), asevera que Butler no es constructivista social, como muchas veces se la interpreta. A pesar de que ella utiliza constantemente dicho vocablo; para Butler tal término, cuando es entendido en su uso habitual, plantea confusiones, porque el término no es radical, lo que permite mantener la diferenciación sexual, y el ver el sexo como algo prediscursivo, sobre el que se erige la construcción (102-103). Se entiende que no hay algo sobre lo que se construye, sino que la realidad del sexo y el género es preformado por el lenguaje, el cual es previo a la realidad. Por eso, Burgos afirma que su enfoque es con propiedad “performativo” (102).

de ahí se desprende que el hecho de estar en una situación de “invisible” es condición necesaria para el reconocimiento del sujeto. Es cierto que al no contar con los conceptos y el conocimiento adecuado se produce una injusticia, ya que los conceptos son las maneras que tenemos para categorizar la realidad; al crear los conceptos no creamos la realidad, pero sí la reconocemos, y tal acción conlleva sus consecuencias, ya que vuelve visible lo que está invisible; por ende, tiene unos efectos políticos, y no es lo mismo llamar a un hecho social como masacre que llamarlo genocidio. En todo caso, los hechos sociales existen independientes de los conceptos; por ende, la realidad de los cuerpos abyectos existe de forma independiente del lenguaje.

Tal como se indicó, la construcción del género y el sexo no son un acto único, tampoco un proceso causal iniciado por un sujeto, el cual culmina con los efectos fijos (Butler, 1993 [2008]), 29). Dicha construcción se hace en el tiempo, y es en sí misma un proceso temporal que opera por medio de la reiteración de la norma. Es en el transcurso de tal reiteración que el sexo y el género se producen, a la vez se desestabilizan, como bien lo expone el filme *The Matrix* (Wachowski, Lilly; Wachowski, Lana, 1999-2003) -aunque por razones distintas- el poder mismo requiere y programa la inestabilidad, el desequilibrio. En el caso del Butler, la razón se debe a que el poder de la norma, de la performatividad, es inestable, y no logra plenamente sus objetivos, por lo que no consigue el dominio total; aunque, aunque según dicha teoría, queda la impresión de que, en última instancia, no podemos salirnos de ese dominio total.

Según Butler, esta construcción de la performatividad no es como una repetición de actos, ya que los actos no permanecen intactos e idénticos a sí mismos, en la medida en que se los repite en el tiempo -este último entendido como algo externo a los actos-. Para ella, más bien se trata de que el acto en sí mismo es una repetición, una sedimentación y un congelamiento del pasado (1993 [2008]), Nota 7, 29; 316). En términos de Derrida, sería la *iterabilidad* (29), este concepto se formula en respuesta a los actos de habla de Searle y Austin, es una recitación de un acto previo de actos que están implícitos como un acto presente, pero le quitan a todo acto “presente” su condición de “actualidad” (29). En este punto, el concepto de *performatividad* de Butler se aleja del de Austin.

Para Austin, el acto de habla performativo crea la realidad social en el momento mismo que un sujeto pronuncia la locución que enuncia, pues en ese momento se hace lo que se dice; por ejemplo, la locución “Los declaro marido y mujer” crea la realidad de un matrimonio particular, en ese mismo momento, algo que antes no existía. Como dice Searle, si bien aquí hay un rito, este acto de habla se lleva a cabo en un marco institucional, y con la autoridad autorizada; este sería el contexto.

En continuación con el tema de la reiteración, se tiene que, para Butler, tal acto de habla (la cita) no es propiamente el acto, sino que dicho acto es una recitación, una cita de una cadena previa de actos que están implícitos en el acto presente, ya que este enfoque de la performatividad le quita “[...] a todo acto ‘presente’ su condición de actualidad” (1993 [2008]), Nota 7, 29). Se trata tan solo de un ritual. Pero, tal versión de la noción de *performatividad* de Butler es en realidad una estructura discursiva que preexiste antes del acto mismo, la cual no tiene autor, ni original. Tal parece que esas estructuras de lenguaje son las normas, las cuales preexisten a la materia, forman la materia, y -aparentemente- al igual que Derrida, existen en algún lugar (como el mundo de las formas de Platón). Tales normas son a la vez independientes del sujeto, de su intencionalidad y de su poder. Así, esta reiteración performativa es lo que aporta el efecto

naturalizado al género y el sexo. Sin embargo, este enfoque da la impresión de una metafísica idealista; lo llamativo en el caso de Butler reside en que lo que existe de previo es el discurso de la dominación, el discurso alternativo no parece existir de previo, sino que más bien es el resultado de un fallo del sistema dominante; más adelante dirá que dicho discurso alternativo tiene a volverse constitutivo y preformar a la diversidad sexual o la población LGBTIQ+.

En todo caso, la diferencia señalada marca el distanciamiento entre la teoría de los actos de habla de Austin con la de Butler. Visto así, -como se apuntó- cuando un juez asevera “Los declaro marido y mujer” crea una realidad, un nuevo matrimonio, el cual, para disolverlo, requiere de un nuevo acto de habla. Sin embargo, ¿cómo crea la performatividad a la persona intersexual? La respuesta desde un argumento de reducción al absurdo sería que, para Butler, al reiterar la idea de que alguien es intersexual, creamos la realidad de la intersexualidad, pero eso no es lo que hace el discurso dominante; lo que hace el lenguaje performativo es crear la realidad de la discriminación, un prejuicio, un estereotipo que califica y categoriza negativamente a las personas intersexuales. Por supuesto que, frente a esta dificultad, Butler dirá que las estructuras lingüísticas no tienen una relación de uno a uno con la ontología. Para insistir, la simple declaración, así como la reiteración de tal declaración, no crean desde una perspectiva biológica a una persona intersexual. Entonces, si a la vez, alguien se declara intersexual, tampoco crea la realidad intersexual, más bien, como diría Searle, la aseveración “Soy intersexual” es un constatativo, que se refiere a un hecho existente previo al lenguaje. El caso que analiza Butler es la expresión “Soy homosexual”.

En *Excitable Speech. A Politics of the Performance / Lenguaje, poder e identidad* (1997 [2009]), Butler parece reconocer tal situación cuando analiza la norma del Ejército de los Estados Unidos para censurar las declaraciones “Soy homosexual”. Según el ejército, cuando, por ejemplo, un *marine* declara “Soy homosexual”, está realizando un acto de habla, al enunciar la locución, ya que se está actuando; por ende, está preformando la realidad (179-181). Butler se refiere a que el ejército interpreta que la autodefinición de homosexual es una conducta contagiosa y ofensiva (180); es una palabra que no solo describe, sino que al pronunciarlas realizan lo que describe; ahora, según Butler, dicha normatividad ve como performativa la auto atribución de la homosexualidad, pero siguiendo la teoría de Butler, en tanto que no distingue actos descriptivos y performativos; todo el lenguaje sería performativo (pero como se analizó, en determinadas circunstancias, Butler hace la distinción entre ambos tipos de actos). Tal parece que la interpretación del Ejército es consecuente con la teoría de Butler. Sin embargo, para Butler dicha normatividad no está en un primer nivel de actos de habla, sino en un segundo nivel, un acto de habla performativo que es producido por otro acto de habla performativo; en sus palabras:

[...] al decir el poder de tales actos de habla, la normativa produce esos mismos enunciados, ejerciendo una performatividad que constituye la condición tácita que permite la delimitación del enunciado “soy homosexual” en tanto que acto de habla performativo. Solo dentro de ese discurso normativo el poder performativo de la autoatribución homosexual es producido a su vez performativamente. En este sentido, las normas evocan el espectro de un enunciado homosexual performativo -un enunciado que realiza el acto- que pretenden censurar, participando en un proceso circular de fabricación y de censura que será especificado como paranoico (1997 [2009], 181).

Tal circularidad, por ende, el doble nivel de performatividad, aquí se entiende en que Butler asevera que no puede aplicarse a la expresión “Soy homosexual”, porque dicha expresión es una forma de performatividad, pero no del discurso del poder, sino de la práctica del movimiento de la lucha por la visibilidad de la homosexualidad (1997 [2009], 181). En este caso, Butler -al igual que en el caso descrito de intersexualidad- advierte que su teoría no puede aplicarse, y que tal locución no implica la performatividad. Esto último se desprende de que la expresión, según se interpreta aquí, no es performativa, sino más bien una descripción de una aspiración, un deseo⁷, y aunque no es de Butler, es algo que está ahí, se trata de una tesis que se infiere de esta cita de Butler:

[...] salir del armario y manifestar la homosexualidad públicamente forma parte del significado cultural y político de lo que es ser homosexual: la expresión del deseo propio y su manifestación pública son esenciales al deseo mismo, que no puede sostenerse sin esa verbalización y exteriorización, de modo que la práctica discursiva de la homosexualidad es indisoluble de la homosexualidad (1997 [2009], 181).

En esta cita, Butler -sin reconocerlo- diferencia de nuevo entre las locuciones constatativas y las performativas, que antes criticó a Austin, por lo que no todo el lenguaje preforma. Aquí encontramos una contradicción en la teoría de Butler, lo cual se refuerza cuando Butler distingue entre performatividad y referencialidad, y en donde la noción de “homosexualidad” no llega a realizar lo que dice, lo que supone que la homosexualidad existe previo al lenguaje:

[...] plantear la cuestión de si “homosexualidad” no es el tipo de término que constantemente amenaza -o promete- con convertirse en su propio referente, es decir, con constituir la misma sexualidad a la que se refiere. Espero llegar a demostrar que el término no puede realizar su referente por completo o de manera exhaustiva, que ningún término puede hacerlo, y que “está bien que así sea”. Los beneficios políticos que se obtienen de esta distinción entre performatividad y referencialidad tienen que ver con la posibilidad de poner límites a las construcciones autorizadas de la homosexualidad y de mantener abiertos a una futura vida lingüística los significantes de “homosexual”, “gay” o “queer”, así como gran cantidad de términos afines (1997 [2009], 182).

La cita conforma parte del sentido pragmatista de buena parte de la teoría de Butler; en este caso no es conveniente que todas las palabras sean vistas como una performatividad del poder, sino que hay ciertas palabras que son convenientes para cierta lucha política de visualización de la diversidad sexual.

A la vez, a partir de la cita se muestra la ambigüedad de la teoría, el término *homosexual* no preforma la realidad homosexual, si es pronunciada por el poder dominante en términos performativos, porque al parecer, no es un término performativo, porque es la expresión de un

7. Tal idea parece también en deshacer el género (2004 [2006] “[...] aunque ser de un género, no implica que se desee de una cierta manera. Existe no obstante, un deseo que es constitutivo del género mismo y, como consecuencia, no se puede separar de una manera rápida o fácil la vida de género de la vida del deseo” (14). Ahora, las normas sociales constituyen deseos que no tienen origen en la individualidad.

deseo, suponemos, de un deseo de un sujeto. Ahora, a la vez que al pronunciar la palabra con su significante no crea la realidad homosexual, no crea el referente porque este existe de previo; al mismo tiempo, asevera que el término no puede llegar a realizar por completo a su referente, es decir, que en parte es performativo, por lo que no queda claro, ya que no es performativo cuando lo usa el Ejército, pero tampoco es completamente referencial, porque tiene que quedar abierto a nuevas significaciones, por parte del discurso alternativo. Pero esto parece algo obvio, los conceptos nunca captan por completo la realidad, pero eso no quiere decir que sean performativos, son descriptivos (en su mayoría), aunque pueden ser más o menos exactos; tal confusión de Butler se expresa en la siguiente cita:

Frente a la preocupación comúnmente expresada de que si la homosexualidad no tiene referente no puede haber una política gay y lesbica eficaz, yo señalaría que la ausencia de un referente final para el término impide que éste pueda ser tan performativo como el ejército imagina que es. El término apunta hacia un referente que no puede capturar. Más aún, esta falta de captura constituye la posibilidad lingüística de una contestación demostrativa radical que abra el término a futuras rearticulaciones (1997 [2009], 182).

Tal parece que Butler asume de Austin y Searle la idea de la autoridad autorizada (es decir, las condiciones del contexto) al realizar ciertos actos de habla (los performativos); en el caso del ejército, tal parece que Butler considera que no se trata de una autoridad autorizada, siendo que Butler junto a Derrida había rechazado tal idea de Austin.

Por otra parte, la efectividad del acto de habla, aunque sea provisional, no se debe “[...] a que haya una intención que logra gobernar la acción del hablante, sino únicamente a que esa acción repite como un eco a otras acciones anteriores y acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición o la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizantes [...]” (1993 [2008], 318). Así el discurso performativo tiene una historia que precede al acto, pero a la vez condiciona los usos contemporáneos; este efecto quita el carácter presentista del sujeto, pues el sujeto no es el origen o el propietario exclusivo de lo que dice (319).

El problema de tal afirmación -insistimos- es saber cómo explica Butler que existan los cuerpos y los sujetos que se resisten a la norma. La respuesta de Butler, como ya se apuntó, reside en que los cuerpos y los sujetos surgen del mismo proceso de reiteración, en el cual se “[...] abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma [...]” (1993 [2008], 29). Lo abyecto es aquello que se produce por un fallo en el sistema o la estructura lingüística performativa, que hace que la materia informe tome otras formas no programadas por la estructura del discurso del poder; lo abyecto es producto del error. En todo caso, para Butler, tal error del sistema es lo que permite la des-constitución del poder. Ahora, siguiendo el razonamiento de Butler, tal parece, que tendría que existir otro discurso alterno que preforma lo abyecto; aunque, todo ello no se distancia o conforma parte o no se da en contraste con el discurso del poder.

Según Butler, tales “defectos” y la subversión se producen cuando en esa reiteración no existe una completa continuidad, es decir, hay discontinuidad histórica, para ella “[...] ni el poder

ni el discurso se renuevan por completo en todo momento; no están desprovistos de peso como podrían suponer los utópicos de la resignificación radical [...]” (1993 [2008], 315), es decir, el discurso del poder no se le recurre porque sea falso o ideológico, por lo que tal teoría no tiene nada que ver con la verdad ni con el análisis de los hechos, sino que se debe a un fallo de la estructura misma de la reiteración, algo ya contenido en la estructura misma del discurso o del poder expresado en el discurso. El historicismo de Butler no es continuista, sino que contiene quebrantos, lo que permite el surgimiento de la subversión. Además, de su teoría se desprende que nunca se podrá cambiar por completo el discurso del poder. Este es el caso de término *Queer*, que según ella es performativo, aunque no queda claro en qué sentido es performativo; aquí se supone que, al pronunciar el vocablo *queer*, y al reiterarlo, crea la realidad de los cuerpos y los sujetos abyectos (aunque, las personas no entiendan lo que significa *Queer*); esto es, de aquellos cuerpos y sujeto que el sistema de poder ha definido de manera negativa, de aquellos cuerpos que no se adaptan a la norma; cuerpos que son producto o se hacen visibles a partir de los fallos de la continuidad o discontinuidad reiterativa. Son aquellos cuerpos que quedan fuera de las zonas de confort del sistema sexo/género, así como excluidos del reconocimiento como sujetos.

Sin embargo, para que lo *queer* sea performativo, antes tuvieron que aparecer los cuerpos abyectos; luego, si esto es así, el término *queer* lo que hace es reforzar lo “anormal” para sancionarlo. Así, en este caso particular, tal parece que el hecho antecede al discurso, ya que el discurso más bien intenta legitimar lo dado, para el caso de lo *queer*, con lo cual se evidencia una contradicción en el pensamiento de Butler, según esta interpretación. Por otra parte, tal parece que la teoría de la performatividad de Butler tampoco puede explicar cabalmente todos los casos. Entonces, si lo abyecto es el resultado de un fallo, cuál es el discurso o el acto de habla que crea el dicho fallo, y en este caso, parece que no hay un discurso que crea una realidad en cuanto error que contiene el discurso performativo. El lenguaje aquí no preforma los cuerpos abyectos de forma a priori, sino que consta la existencia previa de los cuerpos abyectos.

En este sentido, no queda claro en qué sentido el término *Queer* es performativo, pues no es evidente cuál es la realidad que crea, ya que como lo indica la teoría de Butler sobre la iteración, lo *queer* es un fallo de la reproducción del sistema, y como se analizó, lo que se reproduce y existe previo a la realidad es el discurso dominante heteronormativo, con lo cual se mantiene la interrogante de dónde proviene el discurso alternativo. Lo que sí parece claro es que la performatividad sí crea el discurso de odio, la patologización y el insulto. Por otra parte, la resignificación de dicho concepto se debería a un fallo del discurso, según como aquí se entiende la lógica de la argumentación de Butler; esto es, el término se vuelve reivindicativo, porque dicho concepto en su reiteración histórica sufre una fisura, que serviría, se supone, para que otro acto de habla performativo transforme el concepto *Queer* en una connotación positiva. Pero cuál sería el sujeto o la voluntad o la intencionalidad que haría la emergencia de dicho concepto; cuál sería ese otro discurso, de dónde proviene ese otro discurso. Pero, como no son los sujetos a los que pertenece el poder ni la voluntad, sino al lenguaje, y si el lenguaje antecede a los hechos, los preforma (aunque no de manera absoluta); entonces, ¿cómo se estructuraron dichos sujetos y tales discursos? Si en el discurso del poder casi no existe la autonomía, pero si se supone que en el discurso alternativo existe un sujeto que aspira a una autonomía, entonces no habría una contradicción insalvable en la teoría de Butler.

El problema aquí es cuando un transexual/transgénero o intersexual no se adapta al sistema o a la norma del sistema binario sexo/género, en especial cuando se trata de niños(as). En estos casos no existe un discurso que reconfigure el sexo y el género. El niño(a) no cuentan con un discurso ni con los conceptos de lo que es ser transexual o intersexo. Su perspectiva parece ser más preconceptual y pre discursiva. El niño y la niña transexual o transgénero solo sienten y viven la diferencia. El hecho de que el niño diga “Yo no soy niño, soy una niña”, no implica ningún acto performativo; la expresión solo muestra que él es así. El transexual o el transgénero y el intersexual no deciden ser tales, ya que están determinados biológicamente. No son libres de elegir.

La perspectiva de la performatividad que aquí se presenta es la que indica que la performatividad es la apelación a la cita, a la reiteración. Butler señala que -en el marco de la teoría de los actos de habla, refiriéndose a Austin-, lo performativo es aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra (la llama *versión bíblica*); de tal manera que lo que se nombra cobra vida en virtud del poder de un sujeto o de su voluntad (1993 [2008], 38). Idea que deviene de Derrida, para quien el poder no viene del sujeto ni de la voluntad del sujeto, no hay voluntad originaria, sino que siempre es derivativa (34), acaece de la reiteración y de la cita. La “auténtica Voluntad” no está en el sujeto, sino en otro lugar, en la estructura que se encuentra por encima del sujeto y de su voluntad (34-35). Dice Derrida, citado por Butler, que la voluntad está en un lugar “[...] pero desde ese lugar ya no podrá gobernar la totalidad del escenario y el sistema de enunciación [...]” (35). Así, tal parece que es el discurso es el que da la autoridad para hacer lo que se nombra mediante la cita.

En definitiva, para Butler: “[...] el proceso de esa sedimentación o lo que podríamos llamar la materialización será una especie de apelación a las citas, la adquisición del ser mediante la cita del poder, una cita que establece una complicidad originaria con el poder en la formación del ‘yo’” (1993 [2008], 38). Según Butler, el poder actúa como discurso (316), así el poder se presenta como una abstracción, por lo que cabe preguntar quién es el poder. Por otra parte, no existe un sujeto voluntarista absolutamente independiente de la norma (38). Para ella, como se señaló, no hay un poder construido como sujeto (316); el ejemplo, que aporta es el del juez, su voluntad y su autoridad textual se establecen por la cita, el acto de habla del juez deriva de su poder vinculante mediante la invocación de la convención. De la misma manera argumenta que al “yo” lo precede el discurso y lo habilita, se trata de un discurso que forma la trayectoria oblicua de su voluntad. En este punto, Butler se aleja de la teoría de la performatividad de Austin⁸.

En todo caso, Butler reconoce las paradojas que genera su enfoque teórico:

[...] la paradoja de la sujeción (*assijetissement*) es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, sino ya producido, por esas mismas normas. Aunque esta restricción constitutiva no niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, inmanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder” (1993 [2008], 38).

8. Reconoce que “[...] no es acertado decir que el lenguaje o el discurso “realice” (performs), puesto que no está claro que el lenguaje esté primariamente constituido como un conjunto de ‘actos’ [...]” (1993 [2008], nota 4, 316).

Según la anterior cita, hasta la subversión parece estar programada por los fallos del sistema normativo, asimismo, dice que esta resistencia “[...] en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge [...]” (1993 [2008], 38).

Referencias

- Austin, John. (19962 [1998]). *How to do things with words / ¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona: Paidós.
- Burgos Díaz, Elvira. (2012). Desconstrucción y subversión. En Soley-Beltran; Patricia; Sabsay, Leticia. (2012). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales: 101-134.
- Butler, Judith. (2015 [2017]). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2004 [2008]). *Undoing Gender / Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1997 [2009]). *Excitable Speech. A Politics of the Performance / Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- _____. (1993 [2008]). *Bodies that Matter. On the discursive Limits of “Sex” / Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. 2da. ed. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1990 [2007]). *Gender Trouble. Feminis and the Subersion of Identity / El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Fricker, Miranda; Hornsby, Jennifer. (2000/2001). *Feminismo y filosofía. Un compendio*. Barcelona: Idea Books
- González Fisac, Jesús. (2012). Retórica y fenomenología. Exterioridad y vulnerabilidad del Campo del lenguaje. En Soley-Beltran; Patricia; Sabsay, Leticia. (2012). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales: 169-194.
- Haslanger, Sally. (2000 [2002]). El feminismo en la metafísica: gestionando lo natural. En Fricker, Miranda; Hornsby, Jennifer. *Feminismo y filosofía. Un compendio*. Barcelona: Idea Books, 121-140.
- Navarro Reyes, Jesús. (2010) *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Soley-Beltran; Patricia; Sabsay, Leticia. (2012). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales.
- Sabsay, Leticia. (2012). De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas. En Soley-Beltran; Patricia; Sabsay, Leticia. (2012). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales, 135-168.

Aplicación de la hermenéutica trascendental a la literatura: Aproximación a *El invencible verano de Liliana*, de Cristina Rivera Garza

Jáírol Núñez Moya¹
Universidad de Costa Rica
Universidad de Valencia

1. INTRODUCCIÓN

Los estudios filosóficos han sido de interés para la interpretación y la comprensión de fenómenos asociados a la dinámica humana. En ese sentido, la hermenéutica ha amalgamado una serie de reflexiones que han incorporado propuestas y enfoques críticos que, a su vez, han estructurado una serie de conocimientos teóricos y metodológicos aplicados a la lectura. Estos pueden aplicarse a la literatura, una producción textual que nos permite acceder al conocimiento planteando relaciones con el entorno y el contexto en el cual se suscita la escritura.

De manera particular, una de las corrientes hermenéuticas, la hermenéutica trascendental, reviste especial interés para ese propósito, ya que se posiciona más allá del significado y se aboca a la comprensión humana, reconociendo el bagaje cultural y la forma en la cual esta define en tiempo y espacio una interpretación.

La hermenéutica trascendental se desarrolla principalmente por la influencia del pensamiento de Hans-George Gadamer y Karl-Otto Apel, para quienes el proceso de interacción en la interpretación es clave; primero, porque se da por medio de un soporte, que en el caso de la literatura es el lenguaje; segundo, porque ahondar en los significados permite profundizar

1. Doctorando en Ética y Democracia (Universidad de Valencia) y en Estudios de la Sociedad y la Cultura (Universidad de Costa Rica). Es magíster en Ética y Democracia (Universidad de Valencia), en Literatura Latinoamericana (Universidad de Costa Rica), en Antropología (Universidad de Costa Rica). Con formación en Antropología y psicología, también especialista en Psicoterapia Transpersonal. Realizó su estancia de investigación doctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor catedrático de la Universidad de Costa Rica. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6420-0659>. Correo electrónico: jairol.nuñez@ucr.ac.cr.

en las condiciones con las que nos enfrentamos al texto y en el contexto histórico que da pie a la interpretación.

Así, mediante la aplicación de los conceptos fundamentales de la hermenéutica trascendental a la literatura se puede ampliar la perspectiva de la lectura, contribuyendo a la reflexión crítica y al diálogo hermenéutico gadameriano. En consecuencia, los objetivos de este trabajo son identificar los postulados de la hermenéutica trascendental que resultan útiles para la reflexión crítica sobre la literatura y ejemplificar el análisis que estos posibilitan.

Por ello, en este trabajo se realiza una revisión del desarrollo de la hermenéutica y los principales postulados; luego, se plantea una caracterización de algunos de los aspectos fundamentales de la hermenéutica trascendental que resultan de interés para la aplicación a la literatura; y finalmente, se realiza una aproximación puntual a *El invencible verano de Liliana* para acercarnos a la propuesta de la escritora Cristina Rivera Garza.

2. EL PAPEL DE LA HERMENÉUTICA EN LA INTERPRETACIÓN

En la literatura, y de manera específica en su producción y consumo, se lleva a cabo una relación entre escritor y lector, quienes comparten en contexto elementos sociales y culturales que corresponden con un espíritu de época identificable, lo cual permite la comprensión del mensaje propuesto en el texto. En ese sentido, resulta de interés el proceso de elaboración del texto, en tanto existe una relación con el momento que lo da a luz; pero también el proceso interpretativo, que tiene lugar una vez que el texto entra en relación con su interlocutor, el lector, a través de la lectura. Ahí es donde surge el interés por la hermenéutica.

La hermenéutica representa un soporte teórico para el proceso de lectura, específicamente por la forma en que se accede a un planteamiento crítico por medio del texto. En ese sentido la hermenéutica es categórica, ya que como un proyecto filosófico con potencial crítico (Conill, 2006) está centrada en la interpretación y las ciencias del espíritu (Dilthey, 2000), lo que permite un abordaje a partir de la naturaleza histórica y lingüística de la experiencia que desarrollamos en el mundo (p. ej. Grondin, 2014).

Wilhelm Dilthey expuso los fundamentos metodológicos asociados con las ciencias del espíritu, estructurando principios básicos de la hermenéutica como interpretación, y Martin Heidegger desarrolló la comprensión del ser y del lenguaje en torno a la experiencia humana². Por lo tanto, la hermenéutica se constituye en condición fundamental para la interpretación de los mensajes que se transmiten por medio de la literatura, enfocándose en los procesos de comprensión de significados y las intenciones que se encuentran implícitas en los textos; a este respecto se debe decir que “[...] lo interior sólo se hace accesible, tanto a sí mismo como a los otros, cuando se objetiva exteriormente en una expresión” (Dilthey, 2000: 28), en este caso la expresión textual.

2. En el desarrollo de la hermenéutica muchos han sido los aportes que la constituyen como filosofía y metodología. En este apartado se incluyen aquellos que contribuyen a la comprensión de textos literarios y que definen algunos conceptos útiles para la propuesta que aquí se esboza.

Aunque Aristóteles y Platón hacen referencia a la interpretación de textos literarios y jurídicos, es con los autores citados que ya en el siglo XIX se plantea la discusión filosófica que da pie a la disciplina hermenéutica. A Dilthey (2000) debemos la posibilidad del acercamiento hermenéutico a la literatura, de manera específica la comprensión basada en el contexto histórico y cultural en el que se producen los textos. Él anota que:

Se trata de una cuestión del mayor alcance. Nuestro obrar presupone siempre la comprensión de otras personas; una gran parte de la dicha humana brota de volver a sentir estados anímicos ajenos; toda la *ciencia filológica* e histórica descansa sobre el presupuesto de que la comprensión posterior de lo singular puede ser elevado hasta la objetividad (21, el resaltado es propio).

Esto se debe a que la comprensión de los textos humanos no se da en la misma lógica que los de las ciencias naturales, por lo cual instala, además, una importante contribución para el surgimiento de la ciencia de la comprensión. En la concepción de Dilthey (2000) la interpretación resulta en un arte que se ha desarrollado paulatinamente, planteando reglas en las cuales, a la par de la experiencia interna, está el análisis que busca comprender.

En Heidegger la condición fenomenológico-existencial es central, principalmente su aplicación a la comprensión de lo fáctico, de ahí el anclaje histórico para superar el problema ontológico. El fenómeno no es mera manifestación, sino la revelación de algo más, y tampoco apariencia, por ello se debe descubrir lo que está encubierto (de la Maza, 2005). Vemos la necesidad de dimensionar los textos, no como un producto acabado sino como un proceso cuyo análisis lleva a un trabajo más profundo.

En consonancia con estos planteamientos teóricos, la hermenéutica está presente en la perspectiva crítica del análisis literario de la segunda mitad de siglo XX, incidiendo en la idea tradicional de la interpretación del texto. El estructuralismo, la crítica de las ideologías, el deconstruccionismo y el posmodernismo tienen esta influencia de la hermenéutica; no obstante, los énfasis han planteado enfoques que le han restado protagonismo al contexto en el que el texto se produce, es decir, a la experiencia³. Aquí es donde la perspectiva filosófica permite el estudio del lenguaje, de los textos y su interpretación.

Varios aportes enriquecen la hermenéutica luego de Dilthey y Heidegger, entre ellos los de Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas y Paul Ricoeur. Gadamer (1999) elabora un enfoque contextual, pues para él la historicidad es un principio hermenéutico que incide en la conciencia histórica y en la valoración de las experiencias vitales y subjetivas. Para este autor, comprender es ponerse de acuerdo, y para ello prima la capacidad de dialogar.

3. La amplitud de interpretación hermenéutica en relación con el contexto hace, de manera especial, eco en el concepto de dialógica de la cultura de Mijail Bajtin (Todorov, 1984) utilizado en la teoría literaria, el cual refiere a la ubicación histórica del texto y la relación con otras prácticas disciplinarias. Sin embargo, este concepto se decanta con el postestructuralismo hacia la intertextualidad, lo que le resta amplitud crítica. Ahora bien, el bagaje cultural y la necesidad de profundización del texto también los aborda Barthes (1991), cuando remite a la importancia del lector, pero no alcanza las mismas dimensiones de la experiencia en la hermenéutica.

En el diálogo, lo leído, las palabras, tienen sentido porque amplían los horizontes de comprensión que cada uno trae, independientemente de lo distantes que esos horizontes puedan ser. La idea que subyace en el planteamiento del diálogo es que en este se crece, porque cada individuo se despoja de la creencia de una verdad, y junto al otro, configura una posibilidad de comprensión. “Para Gadamer el diálogo es aquella forma del lenguaje en la que entramos, en la que creamos tejidos de palabras y nos enredamos porque nos dejamos llevar por la cosa (sache) o la situación hermenéutica.” (Viveros, 2019, párr. 14).

De esta manera, el diálogo es el medio para llegar a la comprensión, una co-construcción que implica superar el horizonte subjetivo y superar la propia explicación del mundo mediante la deliberación. No en vano el diálogo es indispensable en la ética, ya que aquí el lector aporta sus experiencias y expectativas y el texto lo desafía a expandir su comprensión al plantearse preguntas⁴.

A este proceso, Gadamer (1999) lo llama “fusión de horizontes”⁵, lo cual sucede porque al leer cada lector trae su conocimiento, sus valores, su bagaje de experiencias y deposita además sus emociones, es decir su horizonte de comprensión. Y a este se suma el horizonte del texto por medio de la interacción dialógica, ampliando perspectivas. La fusión de horizontes le permite al lector acceder a lo que la escritura propone, por lo cual hace efectivo el proceso de interlocución válida (Cortina, 1996), y dado que en la ética de la escritura hay un compromiso por parte de quien escribe, el texto lo inquiera y desafía para desarrollar una comprensión más completa de la realidad. Grondin lo plantea de la siguiente manera: “El intérprete, cuando comprende, pone de lo suyo, pero ese «suyo» es también de su época, de su lenguaje y de sus interrogantes.” (2014, 84).

En la base de la interpretación se encuentra el lenguaje, donde se asienta la razón, que para Habermas es capaz de trascenderse (Grondin, 2014). Este es quizá uno de los elementos principales en su reconocimiento del uso de la hermenéutica para interpretación y comprensión de textos. Pero su aporte está en la crítica a Gadamer “[...] al poner en cuestión el acuerdo preexistente de una comunidad determinada, se abandona el terreno de la hermenéutica para adentrarse en el de la “crítica de las ideologías””. (Grondin, 2014, 97). Lejos de parecer un distanciamiento, Habermas contribuye a ampliar el campo de acción de la interpretación, ya que reconoce que es posible ir más allá y es, en ese momento, en la ampliación de criterio, cuando se consolida una visión crítica de la realidad.

Por su parte, Ricoeur entra en diálogo con Dilthey y Gadamer, y además distingue entre las propuestas de Gadamer y la crítica de Habermas (Grondin, 2014). Para él, la interpretación es central en la experiencia humana y en el caso de la comprensión de los textos (Ricoeur, 2014). Por eso apunta más bien a un análisis de las intenciones ocultas y de las estructuras ideológicas⁶.

4. En la perspectiva de Viveros (2019) plantearse preguntas es saberse en el lugar de la *docta ignorantia*, lo cual remite a la disposición del lector a enfrentarse a un saber que sabe, a ampliar su visión de mundo mediante el acceso al conocimiento que le brinda el texto (p. ej. Barthes, 1991).

5. La *adaequatio rei et intellectus* de Gadamer que refiere a la fusión del intérprete con lo que él mismo comprende, y no necesariamente la del pasado y presente.

6. A este planteamiento se le conoce como hermenéutica de la sospecha (Grondin, 2014), y es el que está en contraposición con la hermenéutica de la confianza. O bien, la hermenéutica del distanciamiento (Habermas) y la de la pertenencia (Gadamer), respectivamente. Ricoeur (2014) también aporta al abordaje de las intenciones mediante la intencionalidad histórica, a los propósitos, motivos, creencias y metas con los que participamos de los acontecimientos.

En ese proceso interpretativo, se pone énfasis a la forma en la cual, cuando se suscita el diálogo entre texto y lector, este último establece puentes entre realidades y construye conocimiento por medio de lo compartido. Puentes que remiten indiscutiblemente a la ética narrativa de Ricoeur (Domingo y Domingo, 2013).

Dos aspectos resultan determinantes en esa construcción: la capacidad de narrar y elaborar un relato⁷ que dé sentido a la experiencia. Así, “Lo que se ha de comprender en un relato no es en primer lugar al que habla detrás del texto, sino aquello de lo que se habla, la cosa del texto, a saber, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto.” (Ricoeur, 2002, 155). De esta forma, la noción de texto remite a la lectura, y en esta, el lector se apropia del texto, porque está más allá del texto, se comprende a sí mismo (Ricoeur, 2002).

En el proceso, tal y como se ha revisado, aflora constantemente el tema de la experiencia, pues se amplía la visión de mundo mediante la comprensión, la interpretación y la explicación del texto. Ese papel fundamental se debe a que en el contexto de la hermenéutica la experiencia es un proceso dinámico, en el que el sujeto se involucra y se afecta por lo que sucede. Las vivencias y las situaciones concretas de vida se encuentran con la experiencia narrada y de ahí surge la construcción, con motivo de la comunicación de las experiencias. El papel del lector es por tanto activo, y no depende solo de una serie de datos dados, sino de abrirse a la comprensión y a la acción.

Precisamente, Conill (2006) pone énfasis en el *logos* y su relación con la experiencia fáctica, lo cual podemos relacionar con la literatura en tanto el texto es sujeto de imaginación y sentimiento vital, muestra del despliegue hermenéutico que nos permite acceder a la crítica⁸.

Un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una *crítica de la razón impura*, que prosigue la “crítica de la razón” -como tarea permanente de la filosofía-, pero no rigiéndose por la lógica o la metodología, sino arrancando del espesor de la experiencia. Porque, bien mirado, no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexiva formal, o en el diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia. (Conill, 2008, 34, cursiva en el original).

En esa línea, podríamos inferir que la lectura adquiere un papel importante para la razón experiencial y que en el acercamiento al texto se encuentra instalada la ética hermenéutica como praxis vital.

Los diferentes autores que se han referido a la hermenéutica aportan para su puesta en práctica en el campo disciplinario de la literatura, abogando por la comprensión⁹ a través de

-
7. Esta perspectiva se pone en evidencia en Modzelewski (2020) con su propuesta de la lectura ecuánime, en la que narraciones y emociones se juntan en la construcción de relatos.
 8. El trabajo de Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* (2006), muestra el carácter filosófico de la hermenéutica y su visión ilustrada, ahondando en la *Crítica del Juicio* de Kant como precursor de la hermenéutica, y base de la comprensión y la orientación. Asimismo, amplía las posibilidades críticas al reflexionar sobre el reconocimiento de la praxis y el ethos por medio de la facticidad.
 9. Y a no una reflexión sobre el hombre como en Aristóteles o Kant, sino más bien sobre la experiencia humana que parte de la visión hermenéutica indicada a partir de Dilthey.

la experiencia, la cual puede verse anclada en la intención del autor como marco que regula la intersubjetividad (Ricoeur, 2014), pero que va más allá en el momento de poner el texto al servicio del lector. Esto se debe a que la comprensión del texto requiere de una contextualización mediante el examen de las relaciones de poder y dominación que pueden influir en el proceso de producción y recepción de los textos.

Destaca, en relación con la literatura, la manera en la cual la perspectiva de Apel (1985) viene a contribuir con el desarrollo de la hermenéutica, al punto de entrada a una dinámica crítica centrada en el lenguaje, la cual se asocia a implicaciones discursivas¹⁰. La hermenéutica trascendental se asocia a la comprensión del lenguaje y de la experiencia¹¹, a las condiciones que hacen posible la comprensión y la interpretación general, por lo cual parte de la dialéctica y realiza una valoración del proceso comunicativo.

Podemos ver entonces que la hermenéutica permite la aplicación de un enfoque interpretativo que incorpora lo que Cortina (1996) demanda para las éticas aplicadas: la argumentación de la perspectiva dialógica de Apel (1985, 1991) y el principio de la ética discursiva de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas (1999, 2003). Además, pone énfasis en el contexto y en el diálogo como elementos que definen condiciones que permitan ahondar en la interpretación. De tal forma, el mensaje parte de la literatura y se ancla de manera efectiva en el lector a través de la experiencia, una vez que se enfrenta al texto literario.

3. LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL: UNA APROXIMACIÓN

Con el apoyo de la hermenéutica podemos decir que hay una mayor claridad de cómo el contexto adquiere relevancia en la interpretación. Así, la hermenéutica no omite la importancia del entorno y de las caracterizaciones lingüísticas y culturales para la interpretación, y busca establecer relaciones comunicativas.

Esas relaciones comunicativas son de interés para la literatura, ya que a través del diálogo el escritor y el lector articulan la experiencia que permite la comprensión y la ampliación de perspectivas. No es casualidad que esto ocurra también en la ética del discurso, y que Apel (1985) y Habermas (1999) compartan la idea de que la ética debe basarse en el diálogo y la comunicación racional, de modo que establecen normas y principios morales universalmente válidos, aplicables a la interacción humana. Esto implica que el ejercicio hermenéutico es un ejercicio ético, el cual como veremos, apunta a un posicionamiento con respecto a la realidad.

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas ofrecen un fundamento de lo moral que, en palabras de Cortina (1996), transforman el principio formal kantiano de autonomía de la voluntad en un principio procedimental dialógico¹², esto es, todos los seres humanos somos interlocutores que

10. Para nuestros efectos, en el sentido foucaultiano (Foucault, 1992).

11. A este respecto es importante mencionar que Domingo (1994) se cuestiona si la hermenéutica experiencial es también una hermenéutica trascendental, esto debido a la influencia de Gadamer en Apel, que como se observa participa de la experiencia a la pragmática trascendental.

12. Para Kant los seres racionales deben seguir la propia ley moral de manera autónoma, sin subordinarse a alguna autoridad externa o principios arbitrarios. De ahí que las partes que participan del diálogo lo hagan desde sus propios lugares de enunciación.

aportamos a la discusión gracias a la capacidad de comunicación lingüística. Nos encontramos con una forma de operar que coincide con la hermenéutica, en tanto la ética del discurso también contribuye a la comprensión de los significados y de la intencionalidad que subyace en los procesos de comunicación humana. La hermenéutica opera en cuanto a la interpretación y la ética discursiva en cuanto a la valoración de los actos de comunicación y lenguaje.

La posición de estos autores permite ampliar y operacionalizar el análisis literario al caracterizar los procesos que toman lugar en la ética aplicada; en nuestro caso, para el acercamiento a la literatura. Para ello podemos tomar la visión de la hermenéutica y extrapolarla a los planteamientos de estas teorías, a través de Apel (1985) la hermenéutica trascendental, y por medio de su contribución y la de Habermas (1999) la ética del discurso como complemento crítico.

La hermenéutica trascendental, precisamente, se desarrolla a partir de los planteamientos de Gadamer (1999), los cuales también son aplicados por Apel (1985), quien aborda principalmente la pragmática trascendental. Por ello, aquí señalamos su visión trascendental, la cual se conjuga con la hermenéutica y resulta en un elemento importante que operacionaliza el análisis literario.

La propuesta de Apel (1985) es un tratado acerca de la relación lenguaje-hermenéutica-comunicación que sienta las bases de la transformación de la filosofía trascendental¹³. Ello implica que el lenguaje es el medio de acceso hermenéutico a una interpretación en la que prima la interacción comunicativa:

La dimensión pragmática se revela como dimensión hermenéutico-trascendental del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, que constituye una unidad dialéctica junto con la dimensión -encubierta por el concepto del lenguaje como designación- de la precomprensión lingüística (mediadora del significado) de las cosas, o mejor, del mundo: idealiter, la precomprensión lingüística del mundo debería surgir del acuerdo sobre el sentido de una comunidad ilimitada de comunicación. (Apel, 1985 II, 322, cursivas en el original).

La filosofía trascendental remite aquí, en la perspectiva pragmática, a la comprensión centrada en el mundo, más allá de la experiencia empírica en lo cultural. De hecho, el término “pragmática” es kantiano y hace alusión a las condiciones que propician la experiencia y el conocimiento¹⁴. En este caso la pragmática trascendental aborda las estructuras y las circunstancias que posibilitan esa relación lenguaje-hermenéutica-comunicación.

La pragmática trascendental se centra, por tanto, en las condiciones necesarias para que se dé la comunicación y el entendimiento, poniendo énfasis en la dimensión práctica y social del lenguaje. La perspectiva de quienes participan del proceso (la comunicación en este caso) considera la intersubjetividad (también presente en Habermas, 1999 y Ricoeur, 2014), es decir, la relación de perspectivas y el consenso sobre éstas, lo cual implica el análisis de las situaciones, por consiguiente, una interpretación basada en normas y principios tanto éticos como morales. Esta visión

13. Entendida como la ciencia del entendimiento puro y el conocimiento racional (Llano, 1978), busca el análisis de las condiciones y límites del conocimiento humano. Kant propone sus fundamentos en la Crítica de la razón pura.

14. En la línea de la Antropología en sentido pragmático de Kant (2010).

redimensiona la lectura en la ética de la escritura, pues no se limita a pasar la mirada por el texto como plantea la definición de diccionario, sino que es una actividad con implicaciones sociales.

La comprensión va más allá del proceso cognitivo individual, ya que considera que somos seres sociales que participamos de un mundo simbólico cargado de significados en el que el lenguaje, la cultura y la historia modelan las condiciones para la interpretación. Ese entorno influye en la manera como entendemos y damos sentido al mundo, un espacio en el que intercambiamos ideas con otros.

En ese caso, el lenguaje y la comunicación no son instrumentos de expresión de sentimientos o de transmisión de información, ya que involucran un simbolismo propio del contexto; en otras palabras, son principios compartidos en los que los sentimientos y la información adquieren significado. Para Apel (1985) la crítica filosófica del lenguaje no supone que el orden del mundo se pueda reducir a juegos lingüísticos, la ontología no puede ser sustituida por el análisis del lenguaje, sino que debe darse una mediación hermenéutico-crítica de los aspectos situacionales del mundo que se abren a los distintos juegos lingüísticos a la interpretación.

Por tanto, la hermenéutica trascendental como enfoque, deviene de la perspectiva hermenéutica y se enriquece con la ética del discurso, lo cual permite el abordaje de la comprensión y la interpretación de la realidad, en tanto esta se manifiesta en la comunicación humana. De hecho, la ética del discurso se utiliza para referirse a la pragmática trascendental de Apel (1985), al dar validez al diálogo y a la argumentación racional entre quienes participan de la comunicación.

La ética del discurso también plantea una ética normativa para la comprensión del proceso comunicativo (Apel, 1985). En este proceso, el respeto, la participación, la justicia y la equidad guían la interacción humana, misma que sucede bajo los siguientes principios: universalización (aceptada por todos sin contradicciones), imparcialidad (sin privilegio de intereses entre los participantes), cooperación (una comunicación abierta y colaborativa), inclusión (participación equitativa de las partes) y veracidad (sin manipulación, mentira o distorsión).

Así, hay condiciones trascendentales asociadas a la interpretación y la comprensión que también aplican para lectura. Esto debido a que la interpretación no es únicamente un ejercicio mecánico, sino que busca comprender esas condiciones que la hacen posible. De hecho, la hermenéutica trascendental amplía su alcance a todos los ámbitos de la vida humana, y no se queda sólo en la interpretación de textos escritos, de modo que enfatiza la construcción del sentido¹⁵.

He ahí la relación entre la ética del discurso y la hermenéutica, el aporte a la interpretación de una forma más amplia, la cual trasciende a la moral y a la ética, como marcos de regulación del comportamiento humano. A diferencia de todas las propuestas asociadas a la hermenéutica, que parten del lenguaje y requieren de la articulación de herramientas para el análisis, la comprensión en el sentido trascendental implica circunstancias para el entendimiento del mundo, lo cual suma al principio procedimental según Cortina (1996).

La línea de Apel da pie a dos aspectos que en el modelo de la ética aplicada resultan determinantes: el de persona y el de igualdad (Cortina, 1996):

15. Por eso el énfasis en las condiciones, como aspectos delimitadores que permiten la atribución de sentido. Esto es, toda interpretación depende de la manera en la cual la comunicación y el contexto estén dispuestos.

La persona se nos presenta como un *interlocutor válido*, que como tal debe ser reconocido por cuantos pertenecen a la comunidad de hablantes; la idea de igualdad se torna ahora comunicativa, en la medida en que ninguna persona, ningún interlocutor válido puede ser excluido *a priori* de la argumentación cuando ésta versa sobre normas que le afectan. (126, cursivas en el original).

A raíz de ello se distinguen dos partes de la ética: la parte A, que versa sobre la fundamentación racional de las normas y la parte B, que diseña el marco de principios que permiten aplicar responsablemente la parte A a la vida cotidiana (Cortina, 1996).

Según la idea de Cortina (1996) la distinción de los niveles A y B hay que descubrirla, pero para efectos de esta propuesta están anclados en la ética de la escritura que da lugar al campo literario, con una fundamentación racional más clara pero que no se ha profundizado en la aplicación a la vida cotidiana, lo cual se constituye en el aporte que aquí defendemos, ya que se busca ahondar en la existencia humana por medio de la validación de la experiencia.

Dicho de otro modo, escritor y lector participan de un diálogo en el que cada uno se asume de acuerdo con sus condiciones y su propia capacidad de comunicación lingüística. La interacción que se suscita entre ambos por medio del lenguaje permite la comprensión de significados y muestra la intencionalidad del mensaje que está patente en la escritura. En la línea de la pragmática trascendental esta relación es intersubjetiva y coloca a quienes intervienen en ella en un proceso que conlleva la articulación de sentido, el cual apunta a un cuestionamiento sobre la realidad.

Las condiciones para que se dé el proceso de entendimiento en función de esta dinámica y de la dimensión práctica social del lenguaje, están dadas por la lectura y por la manera en la que el acceso a la literatura define una posibilidad de desarrollo analítico de aquello que se nos presenta. Por tanto, el análisis del lenguaje es el análisis de lo literario, extrapolado ya no sólo a un aspecto lingüístico sino a la interpretación de la realidad. La ética del discurso es entonces un elemento básico para este proceso, puesto que potencia la comprensión y lleva la reflexión más allá del texto, a la vida cotidiana.

Habermas (1999) también aporta a este proceso de interacción mediante la Teoría de la Acción Comunicativa; por un lado, a la ética del discurso y, por otro, a una ampliación crítica de la hermenéutica. En cuanto a la ética del discurso, propone que la interacción comunicativa tiene especial importancia para lograr una sociedad justa, en la que la participación libre basada en la argumentación genere consenso, promueva la emancipación y la solidaridad.

En ese sentido, la acción comunicativa no se agota en la interpretación, ya que tiene un componente que va más allá del entendimiento, el cual designa interacciones que se dan en respuesta a ese proceso de comunicación.

El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión. (Habermas, 1999, 143).

Esta perspectiva de Habermas (1999) lleva a la superación de la unilateralidad en la comunicación, tomando en cuenta lo siguiente: la influencia de unos sobre otros (modelo teleológico de acción), su accionar en un medio que transmite valores y es portador de consenso (modelo normativo de acción) y el significado cognitivo de los componentes preposicionales y el significado interpersonal de los componentes ilocucionarios (modelo de acción dramática).

La acción no es solo un performance comunicativo; es, además, un medio de entendimiento a través del cual se accede a la racionalidad:

Con este modelo de acción se presupone que los participantes en la interacción movilizan expresamente el potencial de racionalidad que, de acuerdo con los análisis que hemos realizado hasta aquí, encierran las tres relaciones del actor con el mundo, con el propósito, cooperativamente¹⁶ seguido, de llegar a entenderse. (Habermas, 1999: 143-144).

Ese entendimiento está dado por la argumentación racional y el diálogo libre de coacción, de donde se desprende que las condiciones de comprensión no son solo las de la comunicación (Conill, 2008), lo cual amplía a su vez la perspectiva de Gadamer. Aunado a ello, es importante remarcar que Habermas considera a la socialización y a la construcción social de la realidad (Arteta, 2016), de ahí que la interpretación mediante la reflexión crítica también es transformadora. Si la aplicamos al tema que nos ocupa, tanto el escritor como el lector interactúan con ese entorno: el primero en el conocimiento del medio en que se desenvuelve y donde elabora sus ideas; el segundo en la lectura del texto y el establecimiento de sus reflexiones. De tal forma, los participantes del proceso comunicativo acceden a la comprensión y la construcción de consensos normativos; el escritor, al plasmar un mundo con todas sus contradicciones, y el lector, al ser interpelado. Estos son aspectos básicos para el desarrollo de un pensamiento crítico y de la acción.

Según se observa, los planteamientos de la Teoría de la Acción Comunicativa (Habermas, 1999) coinciden con la visión de la ética del discurso de Apel (1985). Esto se debe a que ambos, Habermas (1999) como Apel (1985), se centran en la comprensión del lenguaje y la comunicación como un medio de comprensión de la realidad social y cultural. Y a que “sólo gracias a un entendimiento libre de coacciones podríamos liberarnos de las cadenas que nos impone la tradición” (Arteta, 2016: 38).

En esa línea, se debe mencionar que es necesaria la adopción de una postura reflexiva y cuestionadora de la realidad para la interpretación. Por tanto, esta última no resulta neutra ni objetiva (recuérdese que el proceso de comunicación y de lectura es intersubjetivo). De tal modo, el análisis literario se favorece con el acceso a los procesos de interpretación y comprensión de sentido y, además, desenmascara las perspectivas ideológicas y los sesgos, lo cual tiene un impacto en la sociedad y las dinámicas políticas.

16. Recuérdese el principio cooperativo demandado por Cortina (1996) para las éticas aplicadas.

4. HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL EN EL INVENCIBLE VERANO DE LILIANA

La propuesta de la hermenéutica trascendental revisada se constituye en una herramienta pertinente para el análisis literario. Es por ello por lo que resulta ser un marco para aproximarnos a la literatura, por lo cual interesa aquí realizar una aplicación a uno de los textos de la escritora mexicana Cristina Rivera Garza (Matamoros, 1954). Para ella, la escritura “[...] es una cuestión de vida o muerte”, de ahí que confiese que “[...] a los escritores nos toca pensar sobre un hecho, llevarlo al extremo y conectarnos con el mundo de maneras cada vez más interesantes.” (Mateos, 2012, párr.2). La literatura es, en esta escritora, la posibilidad de explorar los límites de la experiencia; de ahí que los libros deberían causar reacciones en los lectores (el *experienciar* para Conill, 2008).

Ella le da un valor sustancial al proceso de diálogo escritor-lector y define ese acercamiento como un estar-con-otros, por lo que el propósito de la literatura debería de ser que los textos convoquen al lector y que los provoquen. Eso es lo que sucede en *El invencible verano de Liliana* (2021) una novela publicada en abril de 2021.

Si bien el texto no pretende ser un prototipo, sí es un ejemplo de la manera en la que se está llevando a cabo la producción literaria en el contexto latinoamericano contemporáneo, y de la posibilidad de ampliar perspectivas mediante la aplicación de la hermenéutica trascendental al acercarse a los textos literarios escritos con compromiso. A este respecto debe mencionarse que los temas de esta literatura aportan a la discusión contemporánea y que en su creación y difusión permiten el acceso al desarrollo de pensamiento crítico, así como la toma de conciencia del entorno y la realidad que estamos viviendo.

El invencible verano de Liliana (2021) es una propuesta que aborda la historia del feminicidio de Liliana Rivera Garza, la hermana de la escritora. El 16 de julio de 1990, Liliana fallece víctima de lo que en su momento se denominó “crimen pasional”, lo que impacta significativamente a la familia. Es hasta 30 años después, cuando la ya escritora consolidada, Cristina Rivera Garza, se decide a abrir las cajas donde habían depositado las pertenencias de su hermana, y junto a entrevistas sobre su vida, también emprende el camino de la búsqueda del expediente judicial en el que se registraron los hechos y se abrió el correspondiente proceso. Aquí vemos la inclusión de la historicidad como un elemento que marca la producción del texto.

La decisión de la escritora resulta crucial, porque se plantea la posibilidad de escribir un texto en el que no solo se retrate lo acontecido a su hermana, sino que se constituye a la vez en la búsqueda de justicia, es un producto pensado (Gómez, 1996), que se ampara en los procesos de cambio social y cultural que ya se habían dado, como por ejemplo que en México se hubiera tipificado el feminicidio en la legislación, lo cual ocurre en el año 2004.

La autora, alude al cambio lingüístico y a la posibilidad de nombrar lo que en algún momento se concebía como algo interno de la dinámica de una pareja, que minimizaba nombrar al ejercicio de la violencia de género. El lenguaje, como en Apel (1985), implica la creación de tejidos, que hermenéuticamente son accesibles gracias al contexto histórico: el lenguaje no solo es lenguaje, sino que dice algo más.

Con la escritura del texto, Rivera Garza va más allá de una historia familiar y posicionaba los temas de las relaciones de pareja, la violencia de género, los derechos de las mujeres y los

feminicidios, contribuyendo con la decisión de la escritura a un diálogo con el contexto histórico; es, por lo tanto, una fusión de horizontes (Gadamer, 1999).

Este diálogo está dado por la tipificación legal y también por las condiciones sociales y culturales que circundan la lucha feminista mexicana, que deviene de inicios del siglo XX y se consolida en los años de la década de 1970, pero que se posiciona con fuerza en el nuevo milenio debido a la pugna por derechos, ante una opresión significativa y el aumento o develación de las cifras de asesinatos y de violencia de toda índole. Algunos de los movimientos que se dan en relación con la violencia de género como *Ni una menos* y *Vivas nos queremos* del año 2015, además del impacto del *Me too* con sus variaciones en otros lugares como España y Argentina en el año 2017, inciden.

Estos movimientos, así como el surgimiento de colectivos de mujeres responde en gran medida al contexto mexicano, que registra en diferentes lugares, como Ciudad Juárez y el Estado de México, cifras alarmantes de feminicidios. Por ejemplo, entre 2018 y 2022 se documentaron 17.776 muertes de mujeres debido a violencia de género y también, para ese año, el 70% de las mexicanas señalaba que había sufrido algún tipo de violencia (Guillén, 2022).

La literatura se relaciona con la ética aplicada y busca orientar la acción y la toma de acciones (Cortina, 1996), por ello hay en la propuesta de escritura del texto de Rivera un posicionamiento que establece una interacción clara que pretende reflexionar sobre la moral vivida e incidir en el quehacer moral cotidiano. Se entra a una dinámica crítica con implicaciones discursivas que contribuye a reivindicar la dignidad humana de las mujeres y su posición en la sociedad.

Este tema en particular implica además el establecimiento de un compromiso y responsabilidad para aportar a la sociedad en la que se vive o de la cual se participa (Martínez, 2006), como es el caso de la escritura de Rivera Garza. En palabras de Cortina (1996), un aventurarse en orientaciones para la vida cotidiana, ofreciendo a su vez un marco reflexivo que conlleva la conjunción de la experiencia y la acción (Habermas, 1999; Ricoeur, 2014).

Algo que llama la atención con la propuesta de la autora es que no se trata únicamente de un asunto personal y familiar, pues la perspectiva dialógica (Apel, 1985) es clave, porque el lenguaje (la denominación de feminicidio) y la existencia de conflictos que pueden ser debatidos son fundamentales para la comprensión de un fenómeno determinante en la sociedad mexicana contemporánea. Este se puede extrapolar a muchos otros países, principalmente de América Latina, que se identifican con una cultura patriarcal y con discursos hegemónicos que limitan la posibilidad de realización de las mujeres en igualdad de condiciones que los hombres.

En los lectores, Cristina Rivera Garza encontrará personas que en el contexto se identifican con la lucha de las mujeres, por lo que su trabajo transita de la acción individual a la acción colectiva. Es más, Liliana Rivera Garza se convierte en un ícono de las manifestaciones del 8M y el 25N en México.

La escritura de Cristina Rivera Garza termina en una actividad cooperativa, que persigue los bienes internos, en la medida que genera una reflexión sobre la violencia y sus consecuencias. La ética de la responsabilidad surge entonces como un compromiso de la autora, pero también de quienes, al ser interpelados por la lectura, atienden a una actividad social legítima: la de la escritura como medio para la reflexión moral.

Al presentar la violencia de género, los feminicidios, las relaciones de pareja y de noviazgo, la literatura devuelve un elemento moralizante, que atiende un conjunto de valores deseables en la vida común, los cuales no están siendo articulados en la dinámica de género mexicana. Hay, por lo tanto, el reconocimiento de quienes participan en una sociedad que, como interlocutores válidos, son llamados a la reflexión por medio del texto.

En la diégesis, la escritora se vale de diferentes recursos para referir al lector como miembro de una sociedad que reproduce estos esquemas y que requiere en términos ciudadanos una deliberación. De tal modo que la expresión de la violencia de género en la cotidianidad, y la apelación a la vivencia de la familia que se ve envuelta en una situación inesperada que apaga la vida de una joven universitaria de 20 años, resultan en la posibilidad del reconocimiento básico del otro. Podemos visibilizar a ese otro cuyos comportamientos violentos transgreden el espacio de la víctima, y también a una otra que es cosificada por una sociedad patriarcal y de los otros que sufren la pérdida de un familiar debido a la violencia de género. Así, hay en la línea de Dilthey (2000) una comprensión de otras personas mediante la posibilidad de sentir los estados anímicos ajenos. Pero es, además, una dialógica de la cultura (Todorov, 1984), porque entendemos que el caso de Lilita Rivera Garza se repite en múltiples ejemplos y también puede ocurrir en nuestro entorno.

De hecho, más allá del texto, quienes experimentan su lectura, se encuentran con una historia que fusiona sus horizontes (Gadamer, 1999), pues la dimensión pragmática del intercambio con el texto (Apel, 1985) lleva a proveer de significados aquello que se lee y a orientar el sentido mediante un proceso autónomo que a su vez exterioriza lo leído (Ricoeur, 2014).

Rivera ve en sus lectores interlocutores válidos (Cortina, 1996; Apel, 1985), con quienes el diálogo continúa más allá del texto, mediante su participación en otro tipo de actividades, con sus conferencias, con su activismo. Aquí se materializa la hermenéutica trascendental, porque el texto es una posibilidad de liberación y emancipación de quienes se identifican con este y aspiran a una vida sin violencia, a otra dinámica social. Se moviliza el potencial de racionalidad y de manera cooperativa, ese propósito llega a entenderse (como en Habermas, 1999).

Podemos señalar que *El invencible verano de Lilita* (2021) se enfoca en un caso concreto, al que se aplica principios y reglas morales, que buscan generar un razonamiento moral sobre la condición de las mujeres; el cual, de manera práctica, lleva a la elaboración de juicios, materializando la casuística como parte del ejercicio ético.

Esta aproximación a la asimilación del texto muestra que la perspectiva trascendental puede potenciar la lectura de la literatura en la medida que muestra los procesos hermenéuticos que ayudan a la reflexión crítica.

5. CONCLUSIÓN

En términos prácticos, la hermenéutica y la hermenéutica trascendental se constituyen en herramientas útiles aplicables al análisis de la literatura. Esto porque van más allá de los elementos que entran en juego durante la producción y lectura del texto literario, lo cual permite una identificación de las problemáticas sociales y, con esta, a una revisión de las implicaciones éticas.

En la hermenéutica trascendental se le da importancia al lenguaje y a la comunicación, al contexto y a la historicidad, se contribuye, con la crítica, a la falta de atención a la condición de posibilidad (no centrarse solo en una visión) y se busca un consenso racional en el marco del diálogo y la argumentación para una comprensión más profunda.

Aquí vale la pena destacar la relación texto-contexto en la lectura de la literatura, lo que podríamos ver en la línea contexto-texto-contexto; en otras palabras, el texto surge en un contexto, se materializa en la literatura que llega al lector cuyo contexto dialoga con el texto y posibilita una toma de conciencia, por lo cual la perspectiva trascendental logra materializarse en ese diálogo propio de la hermenéutica.

Esta propuesta contribuye a asumir el posicionamiento de los otros y la responsabilidad de acercarnos a ellos, y por otro, a detectar el principio ético y a aplicarlo a la realidad social en la búsqueda de la acción. Dígase de otro modo, la reflexión trascendental de la literatura posibilita la ampliación de perspectivas y el desarrollo de pensamiento crítico y ético.

Podemos señalar que la hermenéutica, como herramienta aplicable a la lectura, contribuye por medio de la hermenéutica trascendental, y en esta, al centramiento en el lenguaje para el acceso a la comprensión de la experiencia mediante la interacción; y además se ve favorecida por el posicionamiento con respecto a la estructuración del contexto y la develación discursiva.

La experiencia hermenéutica implica el reconocimiento de la alteridad porque da cuenta de las vivencias de los otros (Conill, 2005). Eso es lo que vemos en el planteamiento de Cristina Rivera Garza en *El invencible verano de Liliana*, lo cual se constituye en un acercamiento con el fin de evidenciar los postulados hermenéuticos propuestos. A saber: hay un diálogo a través del texto, anclado en procesos comunicativos; los lectores se sumen dentro de un mismo horizonte en el que se fusionan las expectativas y la experiencias, de manera que surge, como hemos visto, una identificación de la temática del texto y un reconocimiento contextual; se toma conciencia de la historicidad del momento; se reflexiona sobre la realidad inmediata; y se toma posición, ampliando perspectivas y propiciando una reflexión que acompaña el desarrollo de pensamiento crítico.

Po lo tanto, el análisis realizado da cuenta de un espacio que se nos abre al relacionar la hermenéutica trascendental con la lectura, la crítica literaria y la perspectiva ética, de manera que los textos sirvan para ahondar en aspectos que son ineludibles en un contexto contemporáneo. Habrá que seguir explorando estas perspectivas con el fin de contribuir con una visión crítica del mundo en el que vivimos.

Referencias

- Apel, Karl-Otto. (1985). *La transformación de la filosofía*. (Tomos I y II). (Cortina, Adela, Chamorro, Joaquín y Conill, Jesús, Trads.). Taurus Ediciones, S. A.
- Apel, Karl-Otto (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Arteta, Mikel. (2016). *La hermenéutica crítica de Habermas: una profundización de la hermenéutica*

- gadameriana. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía XXI* (2), 27-39.
- Bajtín, Mijail. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- Barthes, Roland. (1991). *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo Veintiuno Editores, S. A. de C. V.
- Conill, Jesús. (2008). *Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia*. *Convivium* 21, 31-40.
- Conill, Jesús. (2006). *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Editorial Tecnos, S. A.
- Conill, Jesús. (2005). *Hermenéutica experiencial de la alteridad*. Arenas, F. (ed.) *El otro y el símbolo. Hermenéutica analógica, ética y filosofía política*. Plaza y Valdés.
- Cortina, Adela. (1996). El estatuto de la ética aplicada. *Hermenéutica crítica de las actividades humanas*. *ISEGORÍA* 13, 119-134.
- de la Maza, Luis Mariano. (2005). Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. *Teología y Vida* XLVI, 122-138.
- Dilthey, Wilhelm. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. (Gómez, A., Trad.). Ediciones Istmo.
- Domingo, Agustín. (1994). La herencia de H.G. Gadamer en K. O. Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental. *Pensamiento* 197.
- Domingo, Agustín y Domingo, Tomás. (2013). *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*. Editorial Campgraphic, Hermes.
- Foucault, Michel. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Gadamer, Hans George. (1999). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Gómez, Fernando. (1996). *La crítica literaria del siglo XX. Métodos y orientaciones*. Editorial EDAF, S. A.
- Grondin, Jean. (2014). *¿Qué es la hermenéutica?* (Martínez, A., Trad.). Herder.
- Guillén, Beatriz. (2022). Radiografía de un país que mata mujeres: 17.776 asesinadas en cinco años. *El país*. Disponible en <https://elpais.com/mexico/2022-11-25/radiografia-de-un-pais-que-mata-a-sus-mujeres-17776-asesinadas-en-cinco-anos.html?outputType=amp> Consultado el 31 de mayo de 2023.
- Habermas, Jürgen. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. (Jiménez, M., Trad.). Taurus.
- Habermas, Jürgen. (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Kant, Immanuel. (2010). *Antropología en sentido pragmático*. Editorial Losada.
- Llano, Alejandro. (1978). Filosofía trascendental y filosofía analítica (transformación de la metafísica) – I. Disponible en: [https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/1940/1/06.%20ALEJANDRO%20LLANO%20\(Navarra\),%20Filosof%C3%ADa%20trascendental%20y%20filosof%C3%ADa%20anal%C3%ADtica.%20\(Transformaci%C3%ADn%20de%20la%20metaf%C3%ADsica\).pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/1940/1/06.%20ALEJANDRO%20LLANO%20(Navarra),%20Filosof%C3%ADa%20trascendental%20y%20filosof%C3%ADa%20anal%C3%ADtica.%20(Transformaci%C3%ADn%20de%20la%20metaf%C3%ADsica).pdf) Consultado el 31 de mayo de 2023.
- Martínez, Emilio. (2006). Ética de la profesión: proyecto personal y compromiso de ciudadanía. *Revista VERITAS* 14, 121-139.
- Mateos, Mónica. (2012). Cristina Rivera Garza “altera la realidad y describe de manera alucinante”. *La Jornada*. Disponible en <https://www.jornada.com.mx/2012/06/21/cultura/a04n1cul>

Consultado el 31 de mayo de 2023.

- Modzelewski, Helena. (2020). *Lectores ecuánimes. Una educación en ciudadanía a través de narraciones y emociones*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República Uruguay.
- Ricoeur, Paul. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul. (2014). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo Veintiuno Editores-Universidad Iberoamericana.
- Rivera, Cristina. (2021). *El invencible verano de Liliana*. Grupo Penguin Random House.
- Rivera, Cristina. (2021b). *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. Consonni Ediciones.
- Todorov, Tzvetan. (1984). *Mikhail Bakhtin. The dialogical Principle*. (Godzich, Wlad, Trad.). The University of Minnesota Press.
- Viveros, Edison Francisco. (2019). El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer. *Revista Perseitas*. Disponible en: <https://www.redalyc.org/>

Filón de Alejandría y la crítica desmitologizadora de la Biblia. Anticipación de los estudios bíblicos modernos en la Alejandría romana

Douglas Calvo Gaínza¹

Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas
Universidad de La Habana

1. INTRODUCCIÓN

El debate sobre la interpretación correcta de la *Biblia* acompaña al cristianismo desde sus inicios, abarcando posturas literalistas o figurativas, así como lecturas que oscilan entre lo ultraliteral o lo conservativo. Conviene acotar que la segunda posición, en dondequiera que recurra como fe a ultranza en inerrancias verbales de algún texto sacro, puede asociarse no infrecuentemente a posiciones antifilosóficas.

Ahora bien, ha sido larga la cadena de intérpretes filosóficos de los textos canónicos judeocristianos que han postulado la necesidad de aproximaciones no solo racionales sino también racionalistas y críticas a la Revelación escritural. Sin embargo, aunque la mente de casi cualquier lector/a casi invariablemente se traslada hacia el Renacimiento o el Siglo de las Luces para intuir los orígenes de tales aires renovadores, la Historia de la Filosofía incita, entre otras opciones, a pensar en Filón de Alejandría (c. 25 a.C.-45 d.C.), quien hasta cierto punto también pudiera ser considerado un predecesor de personalidades como Herman Samuel Reimarus, David Friedrich Strauss, Friedrich Schleiermacher, Ernest Renán u otros. Concretamente, debido

1 Nacido en La Habana (1970), investigador del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) y profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de La Habana. Es Máster en Filología y Tradición Clásica y posee otras dos maestrías en Ciencias de las Religiones, así como un PH.D. en Teología. Doctorando en Pensamiento Filosófico. Escritor. Ganador de accésit en Premio Internacional Teresa de Jesús y el Diálogo Interreligioso 2022 en Ávila, España. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2311-8250?lang=en>. Correo electrónico: douglascgainza@gmail.com.

a tres factores básicos:

- (a) Estudiaba la Biblia con un método racionalista y crítico, procurando validarla como genuino documento de fe, pero cuya interpretación literalista-culturalmente ya desfasada para su tiempo- resulta incorrecta y equívoca.
- (b) Racionalizaba los elementos mitológicos del libro sagrado.
- (c) Acudía a la filosofía de su tiempo como fuente epistémica de sus relecturas bíblicas.

Si bien ha habido dudas sobre la adscripción concreta de Filón a alguna escuela de filosofía antigua, existe un relativo consenso en la literatura especializada sobre demarcar el pensar filoniano en las filas del medioplatonismo, heredero del giro ecléctico de Antíoco de Ascalón (c. 135-68 a.C.), con su postura conciliadora hacia las enseñanzas académicas y estoicas. Sin embargo, tal definición no carece de algunos problemas. Ahora bien, independientemente de la escuela (o no), uno de los rasgos más notorios del método de Filón es el desplazamiento de la exégesis puramente religiosa de la Biblia hebrea hacia la filosofía aplicada, siendo que para él la filosofía era el núcleo fundacional mismo del hecho sagrado, la esencia de ese mensaje oculto bajo el disfraz de la letra al que solo un verdadero exégeta descubriría, y el cual consistía básicamente en verdades filosóficas. Para Filón, pues, sentido “alegórico” o “profundo” equivale a sentido “filosófico”². Ergo, según su método las lecturas literalistas serán, inherentemente, “antifilosóficas”. Así, al atribuir al saber filosófico la significación misma del mensaje bíblico, el sabio judío colocaba a la filosofía en un plano distinto al que tradicionalmente ocuparía en la Edad Media, como *ancilla theologiæ*, o medio útil para explicar en el ropaje epocal las verdades atemporales de la revelación.

Como se verá, a esta actualización filosófica del intérprete alejandrino se añaden precoces tendencias críticas y desmitificadoras, que evidencian una sorprendente “modernidad” polisémica de su hermenéutica, interesada en superar univocidades y promover útiles inculturaciones.

2. FILÓN Y SU HERMENÉUTICA CRÍTICA, DESMITOLOGIZADORA Y FILOSÓFICA

Ha de notarse, primeramente, en Filón un *sentido crítico y racionalista*, que procura armonizar los escritos bíblicos con la racionalidad filosófica (empresa que, tan cotizada en la Edad Media, ubica indubitablemente al hermeneuta judío a la cabeza de un largo listado de accidentales imitadores).

Un interés primario en Filón es lograr acomodar al judaísmo como un sistema intelectualmente respetable en el competitivo ambiente de la culta Alejandría. Esa preocupación genera todo el sistema filoniano. Por ejemplo, comprendiendo que las descripciones del Dios hebreo en

2.. Por ejemplo, véase en el corpus filónico conservado en armenio, donde recurre la contraposición entre literal y “alegórico” (Q.&S.G. I. 48, p. 27; I.94, p. 62; II.20, p. 100; III.32, p. 219; IV.197, p. 486; 207, p. 504; 243, p. 545); literal versus “profundo” (IV. 192, p. 480; 198, p. 488; 200, p. 492; 203, p. 497; 204, p. 498; 213, p. 508; 239, p. 539); y literal versus “filosófico” (IV. 89, p. 370; en este mismo libro se anuncia que el sentido “profundo” está de acuerdo con la “opinión filosófica”; IV. 241, p. 543. Un procedimiento similar recurre en las Preguntas y Respuestas sobre Éxodo).

la *Biblia* hebrea podrían ser contraproducentes ante auditorios filosóficos, Filón arremete contra las lecturas literales de la Escritura que conlleven a irracionalidad y falta de “buen sentido”. Como alternativa elabora sus interpretaciones que invariablemente procuran racionalizar el significado de los pasajes bíblicos, censurando la actitud de quienes, “[...] aceptando sin examen lo primero que les sugieren las palabras”, cargan “[...] a cuenta de la ley su propia necedad”, y proponiéndoles que recurran a la alegoría que devela “el sentido oculto” (Q.D. 155).

Por ejemplo, para Filón, cuando se narra la historia de Caín, se utilizan expresiones sin sentido, solo explicables alegóricamente como alusiones al alma o a doctrinas filosóficas (O.M. 167-168). Que Caín hubiera edificado “una ciudad” para él solo, Filón lo denomina “absurdo” (*parálogon*), pues no tenía obreros para tales labores de cantería, acueducto, arquitectura, etc. Así, “puesto que esto no es verosímil, seguramente será mejor que recurramos a la interpretación alegórica y digamos que lo que Caín resolvió preparar, como si fuera una ciudad, es su propia doctrina” (*dóγμα*), cuyos habitantes son los amigos “de la falsa opinión” (*dóξα*), cercanos al ateísmo y al “arte sofística” (*sofistiké téjnhê*) (P.C. 50-53). Igualmente, cuando en Génesis 4:17 se afirma que la mujer de Caín le dio a luz a un hijo, en vez de defender un sentido literal incestuoso es más plausible pensar que dicha “mujer” representa simbólicamente “[...] a la opinión del discernimiento impío”; o sea, la de algunos “[...] que se han ocupado de la filosofía”, y afirmaron que la inteligencia humana es la medida de todas las cosas, “[...] opinión que sustentó uno de los antiguos sofistas llamado Protágoras, un engendro de la demencia de Caín” (33-37).

De igual manera irá alegorizando Filón textos bíblicos que le sugieren una racionalización ajena al sentido literal. Pero, en especial, para Filón es sumamente prioritario aclarar los textos bíblicos donde a Dios se le asignan características como “el Rostro Divino” (Éxodo 33:20, 23, Números 6:25-26, etcétera), o se le describe paseándose por el Jardín del Edén u otra locación geográfica. Estos le resultan inaceptables, pues el Ser todo lo contiene sin ser contenido, y nada está fuera del Ser. Por tanto, es necesario releer esas expresiones de modo no literal, empleando a la alegoría como “[...] el camino querido por los hombres de la (filosofía) natural” [*hodòn fysikoís filên andrásī*] (P.C. 7).

Así, cuando en Deuteronomio 1:31 se dice que Dios es “como un hombre”, en vez de aceptar la frase literalmente debe percibirse en ella una catacresis (*katájrêsis*) (S.A.&C. 101) -o sea, un recurso metafórico-. Es igualmente una “impiedad” afirmar que la Divinidad tiene “pasiones humanas”, tales como “[...] enemistades, aversiones, hostilidades, arrebatos”, y otros “[...] sentimientos, a los que la Causa es ajena” (94-96).

Se analiza cómo Dios “se arrepiente” de haber creado a la especie humana y decide aniquilarla con un Diluvio (Génesis 6:7), Filón se niega a aceptar que haya en la Divinidad cólera, irritación o “[...] ninguna pasión absolutamente”, pues “[...] El desasosiego es rasgo peculiar de la humana debilidad, y Dios nada tiene que ver [...] con las irracionales pasiones de nuestra alma” (I. 52). Pues en el Ser no puede darse determinación cualitativa alguna, y la concepción válida de la existencia del Ser no le atribuye forma alguna. Al contrario, la Divina subsistencia o substancia (*hýparxis*) es aprehensible como simple, y sin caracterización determinada. Ergo, como la Deidad no necesita de propiedades de criaturas, aceptar estos textos literalmente equivale a “invenciones míticas” (*mythopoiíai* - μυθοποιΐαι) propias de impíos, las cuales, presentando a la Divinidad bajo una forma humana (*antrôpomórfon theíon*), le atribuyen pasiones humanas

(*anthrôpopathês*) (59).

Pero es precisamente ese elemento mítico el que preocupa a Filón, aprensivo ante la posibilidad de que muchos racionalistas de su entorno consideren a la Biblia hebrea un libro colmado de mitología. Por ejemplo, analizando el texto de Génesis 11:1-9 sobre la famosa torre de Babel, Filón pone en boca de un supuesto crítico filosófico tendiente al “ateísmo”, una acusación de que la Escritura está llena de una mitología no lejana a la de Grecia: “He aquí, pues, los libros que son llamados sacros entre vosotros también contienen mitos (*mýthos*), de los cuales acostumbráis reírlos cuando oís a otros relatarlos” (C.L. 2). El propio Filón no puede dejar de concordar con la acusación, y preguntándose si es justo o no interpretar alegóricamente las palabras de Moisés, afirma que si se aplica un entendimiento literal a las Escrituras judías, no hay ninguna base para rechazar el ateísmo de Epicuro y las “hipótesis míticas” (*mythikês ypothêseis*) (P.C. 1-3).

Filón, irreductible monoteísta, afirma que algunos legisladores de las diversas naciones “[...] confundieron a las multitudes ocultando la verdad tras el velo de míticas ficciones.” (O.M. 1). Exhorta a superar “[...] la vieja edad de los mitos [...] que el largo curso de las edades ha transmitido para engaño de los mortales” (S.A.&C. 76). Critica que se eduque a la infancia con las “falsas impresiones” transmitidas por las “[...] necedades de los mitos” (P.C. 165). Por eso, más allá del ocasional uso pragmático de la mitología en función de sus exégesis [como cuando en un C.L. 4-8 se basa en *Odisea* XI, 305 a 320 para ilustrar una parte del mito bíblico de la torre de Babel sobre la base de Homero, y elucidar la confusión de las lenguas babélicas a partir de cierta fábula compuesta por los “autores de mitos” (*mythoplastês*)], en general su postura inflexible es la de purificar a la Biblia de toda irracionalidad y mitología. Se embarca, pues, en un procedimiento *desmitologizador*.

Por ejemplo, en un largo texto (L.A. II. 19-41), Filón interpreta la historia sobre cómo Dios hizo dormir a Adán y extrajo a Eva de una de las costillas de este (Génesis 2:21). Según él, “[...] lo dicho [literalmente] es mítico” (19) [*tò rêtòn mythôdês esti*], nadie puede sensatamente admitir semejante relato, ni hace falta tampoco. Más bien, toda la narración involucra una serie de símbolos (“Eva” como la percepción sensorial *-aisthêtikê-*; “Adán” como el intelecto, etcétera) que para él otorgan credibilidad al relato edénico.

Otro tanto hace con la historia de la serpiente tentando a Eva, sobre la cual replica:

Estas cosas, pues, del modo en que han sido dichas, semejan fantasiosas visiones y rarezas: el reptil (*drákôn*) emitiendo voz de ser humano, y exponiendo sus sofisterías a los caracteres con menos maldad, y engañando a una mujer con argumentos persuasivos que seducen con facilidad [...] Pero en las interpretaciones de los sentidos ocultos, por un lado, lo mítico (*tò mythôdes*) desaparece en un santiamén, y por el otro lo verdadero es encontrado con la mejor claridad (A. 96-97).

Filón considera que los relatos bíblicos no son “creaciones míticas” [*mýthou plásmata*], de las favoritas para poetas y sofistas, sino “[...] indicaciones de tipos simbólicos que invitan a la alegoría según las interpretaciones de sentidos ocultos” [*deígmata týpôn ep’ allêgorían parakaloûnta katà tàs di’ yponoiôn apodôseis*]. Su conclusión será que la famosa serpiente no es otra

cosa que un símbolo del placer (*O.M.* 157).

De modo que la “serpiente” tentando a Eva, y esta luego a su esposo, no es otra cosa que el efecto del placer hedonista sobre la sensación, y de esta sobre el intelecto que sucumbe ante los deleites mundanos. Esto es así por el carácter masculino de la inteligencia, siendo femenina la sensorialidad; y el placer primero seduce los sentidos, y por medio de ellos luego a la inteligencia soberana (165).

En resumen, para Filón “[...] toda o la mayor parte del libro de las leyes constituye una alegoría” (*J.* 28). Es decir, la alegorización sería su método favorito para la validación intelectual del judaísmo, renunciando a “las conclusiones fáciles de alcanzar propias de quienes en su indagación se atienen a la letra de las leyes” (*C.L.* 14), y “[...] teniendo presente que la letra de los oráculos, es como la sombra de los cuerpos y que lo real y verdaderamente sustancial es el sentido profundo (*hyfestôs*) por ellos revelado” (190).

Este método alegórico no es más que un producto del pensamiento filosófico helénico. Comenzado en Teágenes de Regio (siglo VI), y con diversas orientaciones (físicas, morales y místicas), se abocó a la transformación de las épicas homéricas en códigos esotéricos solo accesibles a intérpretes iluminados. En este proceso se imbricarían múltiples nombres filosóficos célebres entre los presocráticos, estoicos, cínicos y epicúreos (como Anaxágoras, Metrodoro de Lámpsaco, Diógenes de Apolonia, Cleantes, Crisipo y otros). Incluso un sofista, Pródico de Ceos (465-395 a.C.), aplicaba la alegoría física y ética para explicar el origen de los dioses “por la divinización de las cosas que son útiles al hombre” y para interpretar como un “mito de Heracles”, “[...] la situación en la que se encuentra el hombre en la vida al tener que elegir entre el camino del vicio y el de la virtud” (García, 1986, 64).

Por lo demás, semejante recurso a la interpretación alegórica (conveniente imprimátur para las nuevas opiniones, bajo la égida de la antigüedad más verecunda) proseguiría en la filosofía romana, y llegaría, por ejemplo, hasta Plotino -quien identificará con simbólicas divinidades griegas a las tres hipóstasis de su propio sistema: Urano (lo Uno), Cronos (el Intelecto) y Zeus (el alma), (ver *Enn.* III.8[30].11.33-45; IV.4[28].9.1-18; IV.4[28].10.1-4, 10.4-29; IV.3[27].12.6-19)-. Además, aprovechando el legado de Platón (como el *Timeo* 51 a. 4-5, donde la materia-receptáculo es tenida por “madre”), relee el mito de Cibele en asociación con lo material. A tono con esta tendencia, el siglo I d.C. contemplaría la labor de alegoristas renombrados como el consabido Filón de Alejandría y otros autores como el estoico Lucio Anneus Cornutus, y también Heráclito el retórico.

Naturalmente, la mera desmitologización y crítica racionalista no ofrecen una alternativa válida a la fe ciega, solo una destrucción de su lógica. A fin de consolidar un programa hermenéutico intelectualmente productivo, se necesita una *episteme filosófica*. Este tercer componente de la tríada Filón lo buscará en el pensamiento de la Academia de su tiempo.

Sería excesivamente prolijo analizar en este marco reducido toda la impronta platónica y estoica en la obra filoniana, de clara orientación medioplatónica. Aunque Platón constituye el substrato epistemológico de su hermenéutica, son ubicuas en ella las instancias estoicas, siendo que para él la meta alabada “[...] por los que mejor han filosofado” es la de “[...] vivir en armonía con la naturaleza” [*akolouthôs tê fysei zên*] (*M.A.* 128). De hecho, la influencia de la Stoa es notoria “[...] hasta tal punto que los especialistas discuten si es mayor o menor que la presencia de

teorías platónicas” (López, 2009, 74).

Para ilustrar el eclecticismo filoniano, por ende, resulta preferente concentrarse en una fuente tal vez menos conocida de su hermenéutica: el escepticismo.

Filón era muy crítico de los escépticos griegos, pero no dudaba en acudir ocasionalmente a ellos, entendiendo que “No hay mejor ofrenda, en efecto, que la quietud y suspensión del juicio (*epojé*) en aquellos asuntos en los que faltan pruebas totalmente” (F.&I. 93). Esta actitud se aprecia notablemente en uno de los textos más sustanciales filosóficamente de Filón (E. 162-205), toda una apología acataléptica donde se embarca en una profunda disquisición sobre los tropos del escepticismo antiguo. Entiende que la constante mutabilidad de los fenómenos no da lugar a certidumbres, y así “[...] nada seguro podemos decir acerca de cosa alguna” y es necesario “[...] que si la representación es inestable lo sea también el juicio que nos formamos de ella” (170). Los objetos en sí mismos son relativos, inestables, cambiantes en dependencia de sus circunstancias, de lo cual resulta “la imposibilidad de la aprehensión” (175). También el sujeto cognoscente posee variaciones en su apreciación, y no hay dos personas que juzguen idénticamente el mismo fenómeno, e incluso uno mismo cambia de criterio respecto a cosas que no han cambiado. Esencialmente, las impresiones inconstantes dependen de la perspectiva y la comparación con sus opuestos, y también es crucial el problema del criterio, dado que “el hecho de que no pueda atestiguar cosa alguna por sí misma y de que haya menester de comprobación proveniente de otro objeto, torna insegura nuestra confianza” (188). Asimismo, los objetos aprehendidos no se hallan en estado puro sino en mezclas híbridas, y no puede apreciarse a la cosa en sí, sino que “[...] las propiedades de las cosas sin aditamentos son algo que está más allá de nuestro alcance y lo que se nos manifiesta de ellas son sólo mezclas formadas por la contribución de numerosos factores” (192). Por demás, tampoco los juicios morales y filosóficos son absolutamente incontrovertibles, habida cuenta de la diversidad de opiniones, doctrinas, costumbres y legislaciones (198). Resumiendo: el camino correcto es el de la suspensión del juicio o *epoché* (192, 205).

3. LA HERMENÉUTICA FILONIANA COMO PROLEPSIS DE MODERNAS RELECTURAS FILOSÓFICAS-TEOLÓGICAS DE LA BIBLIA

Una valoración del método filónico y su validez actual, arrojará resultados negativos en cuanto a la alta dosis de subjetividad en sus análisis, así como su obvia carencia de herramientas histórico-filológicas para la crítica textual, su ignorancia de datos arqueológicos o científicos actualizados, y un sinnúmero de problemáticas que en su tiempo el intérprete alejandrino no podía ni conocer ni solucionar. Sin embargo, el gran mérito de Filón para una relectura contemporánea de las Escrituras judeocristianas es su muy temprana ruptura con la univocidad textual, con el cautiverio de una fidelidad extrema a la letra. De modo que solamente la capacidad de abrir las puertas de la hermenéutica bíblica a la polisemia, a la multiplicidad y riqueza interpretativas, le otorga un innegable mérito a la labor de Filón.

Por lo demás, en la interrelación (no siempre armoniosa) de múltiples pensadores con formación filosófica y los textos bíblicos, se ha edificado una tradición de lecturas de esta en la cual recurre frecuentemente la tríada de lectura racionalista y renovadora, desmitologización y episteme filosófica actualizada, otrora introducida por la hermenéutica alegórica desarrollada

en Alejandría.

Por ejemplo, como representantes de una visión crítica, racionalista y no literalista de la Sagrada Escritura judeocristiana, ha de evocarse a Thomas Hobbes (1588-1679) y Baruch Spinoza (1632-1677).

El primero, enfatizando el rol de la razón, sometió a crítica determinadas tradiciones en torno a la Biblia, como la autoría por Moisés de determinados libros, y estipuló que la racionalidad natural común a toda la humanidad era criterio suficiente para entender las Escrituras de modo adecuado. Según él, “[...] Todo hombre estuvo, y hoy está atado a hacer uso de su razón natural, para aplicar a toda profecía aquellas reglas que Dios nos ha dado, para discernir lo verdadero de lo falso” (Hobbes, 1962, 315-316). Además, distingue entre palabras de Dios y palabras sobre Dios (304).

En su crítica del dogmatismo religioso, Hobbes aplica una plétora de argumentos racionalistas, como cuando pone en duda la veracidad de las comunicaciones de Dios por medio de los profetas, alegando que los sueños y revelaciones se hallan asociados a estados psíquicos alterados, y declarando que “[...] Decir que Él le habló a un hombre en un sueño es como decir que ese soñó que Dios le estaba hablando” (Schino, 2022, 83).

Esta inclinación naturalista y racionalista es mucho más evidente en Spinoza. Antiguo estudiante talmúdico, desarrolló un minucioso sistema de hermenéutica bíblica, sumamente influyente sobre la posteridad. Así, en un mundo dominado aún por la supuesta ancillaridad de la razón respecto a la fe, Spinoza rechazaría –al igual que su connacional Filón– toda suerte de antropomorfismo predicado sobre la Divinidad en la Biblia hebrea, y a la par trasladó el centro de gravedad de la interpretación escriturística hacia una racionalidad libre de restricciones dogmáticas. Afirmaba en su *Tractatus Theologico-Politicus* que la Escritura no ata a la racionalidad, sino que deja las manos libres a la razón filosófica, sin interferir en ella (III. [10] 8). Así que, para él,

[...] el conocimiento natural en nada difiere de aquel conocimiento al que todos llaman “Divino”, a no ser en que este último se extiende más allá de los límites de aquél, y en que las leyes de la naturaleza humana, consideradas en sí mismas, no pueden ser su causa. Pero en lo que atañe a la certidumbre que involucra el conocimiento natural, y en lo que respecta a la fuente de la que se deriva (a saber, Dios), no cede en punto alguno al conocimiento profético (I.1. [15], 10-30).

De modo que, al trasladar Spinoza la exégesis a la “luz natural”, que es la única poseída por los filósofos (XIII. [1]. 167), ofrece un método hermenéutico que descansa “en poder de cada uno”, pues “la norma de interpretación no debe ser ninguna otra fuera de la luz natural, común a todos, y no ninguna luz superior a la naturaleza, ni tampoco ninguna autoridad externa” (VII. IV. [117].10-20). Sin dudas, la filosofía de la Ilustración temprana lleva acá a alturas mayores el principio racionalista germinalmente introducido por el alegorista alejandrino.

Faltaría tiempo y espacio para hablar de posiciones intermedias en el auge racionalizador de la aproximación ilustrada a la Biblia, como serían la “acomodación” cartesiana, o la hermenéutica alegórica de Génesis por Henry More (1614-1687). Pero no puede omitirse otro ejemplo de racionalismo filosófico aplicado a la hermenéutica bíblica, que sería el de Kant. Este, en *Die*

Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, afirma que los textos religiosos han de ser releídos de manera tal que tributen a una religión puramente racional (*reine Vernunftreligion*), y ello incluso aunque la relectura se aleje del sentido original del texto sagrado. Y como evidencia histórica de esta aseveración, cita los procesos de “moralización” y racionalización de textos religiosos en diversos contextos históricos, entre los que incluye a la mitología griega releída por los filósofos y a las adaptaciones análogas de textos sacros monoteístas o hindúes.

Kant considera necesario reinterpretar los textos religiosos cuyo sentido literal (*büchstablich*) no coadyuve a la moralidad, o incluso la contrarreste (2017, 193-194); y, tras exponer algunos ejemplos de la Biblia, afirma que semejante acomodación es hecha en todos los sistemas religiosos, como cuando los filósofos morales grecorromanos adaptaban sus “fabulosas” (*fabelhafte*) doctrinas de “crudo politeísmo” (*gröbste Polytheismus*) para transformarlas en “mera representación simbólica de las propiedades del único Ser Divino” (194). Algo similar habrían hecho judíos, cristianos y musulmanes con sus propios escritos sagrados, siendo que la posibilidad de reinterpretar así los libros canónicos sin ofender al pueblo aferrado al sentido literal de estos radica en que, mucho antes de esa fe en la letra, “[...] la disposición para la religión moral yacía escondida en la conciencia de los seres humanos” (195).

Durante el siglo XIX-XX, le correspondería al existencialismo erigirse en uno de los principales promotores de diálogos filosóficos-teológicos en torno a la Biblia. En ello resaltarían Søren Kierkegaard (1813-1855) y el teólogo Rudolf K. Bultmann (1884-1976)³. El primero se destacará por sus relecturas del dogma tradicional cristiano desde conceptualizaciones tales como el rescate de la ansiedad y desesperación existenciales como parte de la vida espiritual, la interpretación psicológica de la Caída de Adán, el absurdo y lo paradójico como teología de la Encarnación, la irracionalidad del salto de fe, etc. Adverso a una objetivación intelectualizada de la fe que asumía como interior y pasional, el pensador danés consideraba el texto bíblico como un lenguaje metafórico que hablaba a la existencia humana misma. Por eso “espiritualizaba” el sentido del texto, y no aceptaba el énfasis protestante en la literalidad. Al contrario, aunque criticaba la interpretación alegórica por su tendencia a la abstracción y la fantasía (Storer, 2019, 193), él mismo postulaba una lectura de la Biblia en la cual,

El lector de fe que resuelve apropiarse las palabras, encuentra en palabras “ordinarias” un sentido que es más profundo que aquel significado hallado por quien lee esas palabras de una manera puramente “ordinaria”. Por un lado, esta lectura espiritual es traída al texto por el lector [...] El texto principal es avanzado desde un nivel de lectura superficial hasta

3. Cabe notar la labor de dos filósofos judíos muy influenciados por el existencialismo: Martin Buber (1878-1965) y Franz Rosenzweig (1886-1929), ambos traductores de la Biblia. Dado que analizar sus aportes y peculiaridades rebasa los límites de esta investigación, simplemente se recomienda una fuente útil entre muchas: Garner, K. (2014). *Rewriting Scripture for the Twentieth Century: The Buber-Rosenzweig Bible Translation and the National Politics of Language* [tesis de licenciatura, University of Michigan]. <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/107723/kmgarner.pdf%3Bsequence=1>

una lectura más profunda (47, 99).

Es decir:

Parece que el objetivo central en la interpretación de la Escritura para Kierkegaard, es resaltar o incluso crear lenguaje metafórico en la Escritura, de tal modo que los lectores se vean forzados a reflexionar en textos que anteriormente tal vez solo hayan considerado como “verdad objetiva” (57).

Esto lo indujo, según Damgaard (2016), a postular “[...] Una lectura existencial-ética, la cual es diferente tanto de la literalidad servil y de la lectura alegórica” (217), y para ello recurría a métodos como la reescritura de las historias bíblicas desde distintos ángulos.

En cuanto a la *desmitologización* de la Biblia, ha de hacerse mención obligatoria a Rudolf Bultmann, adversario como Kierkegaard de un cristianismo “objetivo” o susceptible de pruebas, y quien a partir de Heidegger divulga en la teología protestante el tópico de la existencia inauténtica, desarrollando una teología con metodologías profundamente heideggerianas. Entendiendo que la existencia precede a la esencia y solo es cognoscible desde esta -de modo que el problema humano puede abordarse únicamente desde la propia humanidad inmersa en la contingencia existencial-, Bultmann sería el exponente primario de la desmitologización del *Nuevo Testamento* en la teología protestante contemporánea.

Para él, la representación neotestamentaria del Cristo divinizado, de lo sobrenatural, de la cosmología y escatología, etcétera, no era sino “discurso mitológico” (*mythologische Rede*) derivado del pensamiento judío y gnóstico contemporáneo al cristianismo primitivo (Bultmann, 1960, 2). “No existe ninguna duda de que el Nuevo Testamento presenta el evento de Cristo como un evento mítico” (22).

Pero “En la misma medida en que es ahora un discurso mitológico, en esa resulta increíble para el hombre de hoy, porque para él ya se ha vuelto obsoleta la visión mítica del mundo”; y, por ende, como es imposible que las personas actuales reconozcan como válida una cosmovisión mítica arcaica, surge la necesidad de hallar en la proclamación del Nuevo Testamento una verdad no mítica, y se torna tarea ingente para la teología “desmitificar el anuncio cristiano” (*die christliche Verkündigung zu entmythologisieren*) (Bultmann, 1960, 2).

Para Bultmann, el actual desarrollo científico-técnico impide que nadie pueda aferrarse seriamente a la cosmovisión del Nuevo Testamento (Bultmann, 1960, 3), o aceptar que un ente sobrenatural actúe en medio de “[...] la estructura cerrada de las fuerzas naturales” (4); pues en una cosmovisión conformada en gran medida por los hallazgos de las ciencias naturales, el ser humano se percibe a sí mismo como una unidad interior cerrada al acceso de los poderes sobrenaturales (5). De manera que no hay otra opción que la desmitologización del Nuevo Testamento, o de lo contrario será incomprensible para el presente (6, 8).

El tercer punto (la adopción de una determinada *episteme filosófica* de actualidad, como fundamentación teórica de la labor hermenéutica), exhibe una recurrencia ubicua e ineludible en las diversas hermenéuticas de la Biblia en todas las épocas. Así, Dussel (1988), defendiendo la “apropiación crítica” del marxismo por la Teología de la Liberación, afirma que “Toda teología,

en todos los tiempos, usó un cierto discurso científico como mediación para la construcción de su reflexión” (138). Apropiación que comienza durante el florecimiento teológico del siglo II d.C. con la absorción de la *episteme* filosófica platónica; y que sería continuada durante el auge tomista con la “teologización” del pensamiento aristotélico; que con la teología protestante se cimentaría en la Ilustración y el hegelianismo, y que ya en pleno siglo XX contemplaría el legado heideggeriano o de la Escuela de Frankfurt en teólogos católicos como Karl Rahner y J.B. Metz, respectivamente (Dussel, 1988, 139-140).

4. CONCLUSIONES

La investigación concluida apuntó a Filón de Alejandría como ejemplo de hermenéutica no fundamentalista de la Biblia, cuya obra sienta precedentes útiles incluso en la actualidad. Se enfatizaron tres aspectos de la hermenéutica filoniana que resultan de gran relevancia como anticipaciones de la posterior evolución de los estudios críticos de la Biblia realizados por filósofos o por teólogos con formación filosófica. A saber:

- (a) Análisis crítico, racionalista y renovador del texto sagrado, comprendiendo que su lectura literal (más allá de haber sido coherente con el nivel intelectual y ético de etapas anteriores en el desarrollo de la humanidad) ya estaba desfasada respecto a la evolución sociocultural del contexto del hermeneuta, y por tanto precisaba otro tipo de relecturas.
- (b) “Desmitologización” de la *Biblia*.
- (c) Aplicación en la hermenéutica de epistemes filosóficas contemporáneas al autor.

Tales énfasis serán recurrentes en otras relecturas filosófico-teológicas de la Biblia que, a partir de la Modernidad, escrutarán las Escrituras judeocristianas partiendo de principios racionalistas, desmitologizadores y anclados en los desarrollos más recientes del pensamiento filosófico. Así, al recurrir la hermenéutica filoniana a los recursos críticos de la filosofía helénica, sienta un precedente metodológico de racionalidad como condición *sine qua non* de la exégesis de la Biblia, que abre las puertas a esa polisemia tan hábilmente aprovechada por la erupción contemporánea de una amplísima gama de teologías (negra, *queer*, feminista, ecoteología, etc.). Todas basadas en una superación de la servidumbre al sentido literal del texto canónico, considerando a dicha postura inoperante en las condiciones objetivas y subjetivas de la humanidad actual, y ante la necesidad de afrontar problemáticas desconocidas para los autores bíblicos, pero de urgencia imperiosa para las generaciones presentes y futuras, como la crisis ecológica mundial. La divinización antifilosófica del sentido literal bien puede representar un retroceso en esa conquista hermenéutica, cuya primera piedra habría sido depositada en la Alejandría romana.

Referencias

(1) Abreviaturas de obras de Filón de Alejandría citadas en este artículo *De Agricultura* – A.

De Confusione Linguarum – C.L.

De Ebrietate – E.

De Fuga et Inventione – F.&I.

De Josepho – J.

De Legum Allegoriarum – L.A.

De Migratione Abrahami – M.A.

De Opificio Mundi – O.M.

De Posteritate Caini – P.C.

De Sacrificiis Abelis et Caini – S.A.&C.

Quæstiones et Solutiones in Genesis – Q.&S.G.

Quod Deterius Potiori Insidiari Solet – Q.D.

Quod Deus sit Inmutabilis – I.

(2) Bibliografía Activa

Filón de Alejandría (1987). *Philo Questions on Exodus* (R. Marcus, ed. & trad.). Harvard University Press (original publicado en 1953).

Filón de Alejandría. (1976). *Obras completas*. (J. M. Triviño, ed. & trad.). Acervo Cultural (original publicado c. 40-50 d.C.).

Filón de Alejandría. (1993). *Philo Questions on Genesis*. (R. Marcus, ed. & trad.). Harvard University Press (original publicado en 1951)

Filón de Alejandría. (2009). *The Works of Philo Judæus, the Contemporary of Josephus*. (C.D. Yonge, ed. y trad.). Bible Works LLC (original publicado c. 40-50 d.C.).

Nota: Los textos en griego de las obras de Filón de Alejandría fueron descargados del sitio https://el.m.wikisource.org/wiki/%CE%A3%CF%85%CE%B3%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AD%CE%B1%CF%82:%CE%A6%CE%AF%CE%BB%CF%89%CE%BD_%CE%BF_%CE%91%CE%BB%CE%B5%CE%BE%CE%B1%CE%BD%CE%B4%CF%81%CE%B5%CF%8D%CF%82

(3) Bibliografía Pasiva

Bultmann, R. K. (1960). *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. En H. Reich (ed.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* (pp. 15-48). Evangelischer Verlag (original publicado en 1941). <https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2017/04/bultmann-neues-testament-und-mythologie1.pdf>

Damgaard, I. (2016). Kierkegaard's rewriting of Biblical narratives: the mirror of the text. En Barrett, L.C. & Stewart, J. *Kierkegaard and the Bible. Tome I: The Old Testament* (pp. 207-230). Routledge.

Dussel, E. (1988). Teología de la Liberación y marxismo. *Cuadernos Latinoamericanos*; 6(12).

138-159.

- García, J. (1986). Interpretación y crítica del mito en los primeros filósofos griegos. *MYRTIA, Revista de Filología Clásica de la Universidad de Murcia*, 1, 44-64 <https://revistas.um.es/myrtia/article/view/40321>
- Hobbes, T. (1962). *Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*. Collier Books (original publicado en 1651).
- Kant, I. (2017). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [La religión dentro de los límites de la mera razón] (K. Kehrbach, ed.). Project Gutenberg eBook (original publicado en 1793). <https://www.gutenberg.org/ebooks/56182>
- López, J. A. (2009): Filón de Alejandría: obra y pensamiento, una lectura filológica. *Synthesis*, 16(79), 13-82. www.scielo.org.ar/pdf/synth/v16/v16a03.pdf
- Plotino (2010): *Troisième Ennéade*.
Livre Sixième. De L'impassibilité des Choses Incorporelles – z' Perì tês apatheías tôn asômátôn (Philippe Remacle, ed.) <http://remacle.org> (original publicado en c. 270 d.C.)
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade36.htm>
- Santa Biblia Reina Valera*. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas (original publicado en 1602).
- Schino, A. L. (2022). Prophecy and the Prophetic Kingdom of God in the Hobbesian Analysis of the Holy Scriptures. En Del Prete, A., Schino, A. L. & Totaro, P. (eds.). *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought* (pp. 76-90). Brill.
- Spinoza, B. (2012). *Tractatus Theologico-Politicus*. Spinozaetnous (original publicado en 1673 d.C.). http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus
- Storer, K. M. (2019) *Multiplying Meaning, Becoming an Individual: Kierkegaard's Upbuilding Hermeneutic of Scripture in the Discourses*. [Tesis doctoral, University of Manchester].

El año de la ira, ¿una provocación a la ciencia histórica en Costa Rica? Análisis filosófico de límites y convergencias entre historia y literatura

Ricardo J. Herrera Luna¹
Sede del Sur, Universidad de Costa Rica

1. INTRODUCCIÓN

El 29 de noviembre del 2019, mismo año en que se publica el escrito de Cortés: *El año de la ira*, la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, junto a su Instituto de Investigaciones Filosóficas, organizan una conferencia sobre *La polémica de Constantino Láscaris y Roberto Murillo contra los anti-hegelianos*. Durante el desarrollo de dicha conferencia surge la pregunta de si la filosofía es literatura o posee algo distinto de ella. De entre los miembros asistentes del público se llegó a la respuesta de que la filosofía no es literatura, pues la filosofía trata de decir algo verdadero sobre el mundo. En el subtexto de esta respuesta se llegaba a desprestigiar a la literatura por no tener ningún valor de verdad que afirmar. Frente a la magnitud de una respuesta que le quita a la literatura todo valor de verdad, resultó la idea de la investigación que aquí se plantea como posible: parece necesario recordar y explicar por qué, en la academia costarricense, se ha relegado tradicionalmente a la literatura al papel de representar lo contrario a la verdad. No obstante, para estudiar este problema, la filosofía resultó poco provechosa. Aunque el problema surge desde la filosofía, se hacía difícil resolverlo con ella. En Costa Rica, se ha discutido poco sobre los métodos mediante los cuales la investigación filosófica crea cierta veridicción² y, aún menos sobre sus relaciones con la literatura. Pasa todo lo contrario en

-
1. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica, se encuentra cursando la Maestría Académica en Historia en el Posgrado Centroamericano en Historia (SEP, UCR). Docente de Estudios Generales en la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Sede del Sur, Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: ricardo.herreraluna@ucr.ac.cr.
 2. Por veridicción, nos referimos al término rescatado del pensamiento de Michel Foucault *véridiction*. Para Foucault, la verdad se da siempre gracias a un régimen de obligaciones y coerciones. A este régimen de obligaciones y coerciones es al que llamamos veridicción. El término, por tanto, se refiere a los regímenes institucionales en los que se inscribe la manifestación de la verdad.

la historia, la historia costarricense ha estudiado a profundidad sus métodos y ha analizado sus relaciones con la literatura. Por tanto, la historia se perfiló como la disciplina más apropiada para estudiar los temas que aquí se plantean: las relaciones que, en las humanidades, se dan entre la verdad y la ficción.

Se debe aclarar que cuando en este escrito se habla de historia y de literatura, se tiene consciencia de la amplitud y gran divergencia que existe dentro de estas disciplinas. Por tanto: se hablará de historia solo siguiendo la definición construida mediante las tesis historiográficas de Ivan Jablonka y David Díaz. Por literatura, se entenderán las creaciones que Carlos Cortés realiza en su texto *El año de la Ira*, texto que el autor clasifica como un *ensayo sobre un crimen*. Aunque se tiene la pretensión de perfilar una investigación que logre evidenciar que lo propuesto en este escrito se explaya a todo el ámbito de la novela histórica y a la historia como una disciplina total, no es eso lo que se logra en este escrito, no son esas sus pretensiones. Aquí se realiza solo un análisis de un texto literario costarricense, a la luz de la historiografía de esta misma región. Por ahora, solo se espera que este escrito sirva como un empuje inicial para estudiar los métodos de investigación en las ciencias humanas en Costa Rica, sus modos de producir verdad y su alejamiento o cercanía con lo literario.

2. CONTEXTUALIZACIÓN: AUTOR Y ENSUEÑO

Uno de los epígrafes con los que abre el texto de Carlos Cortés *El año de la ira* es: “Así habrán ocurrido los hechos, aunque de un modo más complejo; así puedo soñar que ocurrieron” (Cortés, 2020). Leer este epígrafe perteneciente a *Avelino Arredondo* de Borges, nos recuerda que a la escritura literaria rara vez se le ha considerado como un recurso para aprehender la verdad de las cosas, está siempre ha sido leída como un ensueño. A la literatura, como parte que es del arte, se le ha presentado el reproche de que no está trabajando sobre las cosas reales, nada dice sobre ellas. Si se piensa en una escritura literaria, se pensará en ensoñaciones, ficciones y tramas imaginadas que no dicen nada sobre lo real, pero que causan placer estético. Se puede leer en este epígrafe de Borges, tanto como en el cuento de *Avelino Arredondo*, que la escritura de una novela o cuento no expresan la complejidad de un hecho real, son solo el ensueño de un sujeto que trata de describirlo.

A mediados del siglo XX, esta acusación de no atenerse a lo real, que se le hace a la literatura, señaló también a la historia. Roland Barthes en su célebre publicación *El discurso de la Historia* (1987), describió que la disciplina histórica era, tal y como la literaria, una elaboración ideológica de su autor, o sea, algo que no aprehendía los hechos, sino que explicaba solo la forma en que el autor imaginaba que ocurrieron. Al escribir la historia, sostenía el pensador francés, no se aprehende nunca la existencia de algo que sea real, el discurso de la historia se presenta solamente como una existencia lingüística (Barthes, 1987). En esta forma de concebir la escritura histórica de Barthes, la historia y todo discurso escrito estaban fuera de la verdad. Si por verdad entendemos la presentación nouménica de las cosas, la pluma del escritor no alcanza nunca el nómeno.

Sin embargo, lo presentado por Barthes no era una crítica nueva, más bien, era la reavivación de un discurso viejo. A la historia le fue reconocido el rol de ciencia muy tarde, no siempre

se predicó que ella alcanzara verdad en su escritura. Fue hasta el siglo XIX y después de un largo camino que la historia se transformó en una disciplina profesional con el estatuto de ciencia. Siempre había sido leída, desde los griegos hasta los modernos, como algo más cercano a las bellas letras que a las ciencias.

Así las cosas, la historia como disciplina se distanció hasta el siglo XIX de su familiaridad con las bellas letras. La separación de la historia con respecto a las letras en el XIX fue leída como un logro, la escritura literaria no creaba verdad, no alcanzaba objetividad alguna, mientras que la historia, por fin, lo estaba haciendo. La teoría historiográfica del siglo XIX afirmará la objetividad en la escritura de la historia.

Sin embargo, para finales de este siglo “[...] los estudios históricos revelarán un estado de profunda inquietud. Casi simultáneamente en toda Europa y en Estados Unidos, tuvo lugar un examen crítico de los supuestos en que descansaba la historiografía” (Iggers, 2012, 61). Se cuestionará que sea realmente objetiva la historia que se volvió ciencia, pues se centra solo en el estudio de las grandes personalidades, es una historia exclusiva de la política y lleva implícita la creencia de una historia única, lineal, positiva y siempre ascendente. Además, se pone en discusión el tema de la imparcialidad y objetividad del historiador, en su lugar, se considerará más atendido a la objetividad estudiar los cambios que el tiempo deja en la sociedad, la economía o la cultura.

Georg Iggers (2012) indica que, aunque en esta época crítica no surgió ningún concepto alternativo de cómo la historia debía elaborarse para ser más científica, no se puede ignorar que, después de que la historia se convirtiera en ciencia, se presentó rápidamente la convicción de que la historiografía debía ser modificada en pro de la verdad (61).

En este panorama entra la historiografía al siglo XX. En el nuevo siglo, empezarán a surgir modos distintos de hacer historia en respuesta a la crítica. Por ejemplo, los métodos de la Escuela de los *Annales*. Estas nuevas maneras se consideraban más objetivas, por ende, más científicas. No obstante, ninguna de las nuevas corrientes historiográficas surgidas en el siglo XX negó que en el trabajo de la escritura de la historia accedía a una temática real. Es decir, después de que la historia del siglo XIX adquiriera el privilegio de ser un discurso sobre lo real, pese a que los métodos fueron puestos en duda por la crítica y el ascenso de nuevas formas de historiografía, nunca se volvió a dudar de que la historia fuera una disciplina con acceso a lo verdadero. El acercamiento a las cosas podía ser más o menos acertado, pero nunca se puso en duda la gran conquista del siglo XIX: que la historia narraba, efectivamente, los acontecimientos que existieron. Siguiendo el pensamiento de Iggers, la tesis de que la historia lograba un acceso objetivo a las cosas no fue, en lo más mínimo, alterada (89-91). Sin embargo, llegarían las teorías posmodernas.

En el posmodernismo (movimiento al que podemos adscribir al citado Roland Barthes) se vendrá a proponer que, sin importar el método, toda construcción que se le pueda dar a la historia es una mera constitución de puros hechos de lenguaje. O sea, fuera de ser un discurso con significado, la escritura de la historia no tiene un significante real al que puede pretender. Esta teoría, a la que se le ha considerado como posmoderna, sostendrá que ninguna escritura histórica se refiere a un pasado real (Iggers, 2012, 193). El pasado es inaccesible. La idea general que tal teoría sostiene es que, en la escritura de un hecho histórico, no pueden ser separados la forma y el contenido. El lenguaje, ya sea hablado o escrito, no posee la función de significar conceptos de una manera libre, no es un referencial de la realidad, sino el encargado de crear

significado, y nada más. Cuando un sujeto usa el lenguaje para crear una novela o un libro de historia, no expresa el modo en que las cosas ocurrieron, sino que crea solo un ensueño de su acontecer. Significado sin significante.

Con el pensamiento de Roland Barthes y otros autores que lo siguieron como Hayden White, tenemos de nuevo a la historia y la literatura en un mismo nivel con respecto al saber. La segunda mitad del siglo XX es una época en que se perderá la fe en la aprehensión del mundo por medio de la historia. La narración histórica no será más un significado con significante, sino pura construcción subjetiva. Para finales del Siglo XX, la historia se acercará de nuevo a la literatura. La distinción del siglo XIX en que la historia dejó de ser literaria para convertirse en ciencia será derribada. En un escenario tal, la pregunta “¿es la historia ciencia o es más bien una práctica literaria?” proliferará, Costa Rica no es una excepción, a nuestro pensamiento llegará la polémica.

3. LA NUEVA HISTORIA TOCA LA PUERTA

Los debates sobre la historiografía, propios del siglo XX, que posibilitaron el pensamiento de Roland Barthes, llegaron al panorama de los estudios de la historia costarricense hasta la década de 1970. Antes de eso, la historia en Costa Rica se hacía, al igual que se realizó durante el siglo XIX en el resto de occidente, de manera positivista y poco crítica (según se reprochó en el siglo XX); o sea, la historia decimonónica se mantuvo viva en Costa Rica con sus métodos y sin ninguna crítica historiográfica durante gran parte del siglo XX.

Aunque el historiador Víctor Hugo Acuña (2007) afirma que Rafael Obregón Loría, en la década de 1970, apadrinó la formación de nuevos historiadores costarricenses en nuevas orientaciones históricas, incentivando el estudio de doctorados en el extranjero que le dieran a la historia costarricense una cara más contemporánea (23), el inicio del cambio en la metodología de la historia costarricense se evidencia en el debate en torno a Cardoso en el año 1972. Hasta la polémica de Cardoso, la metodología de la historia, o los estudios historiográficos, no tenían gran relevancia en el ámbito de la academia costarricense.

El debate en torno a Cardoso inició con una entrevista que José Luis Vega Carballo realiza a Ciro Cardoso para el Semanario Universidad el 13 de noviembre de 1972. En ella, Cardoso expresó el inadecuado modo en que, según las nuevas historiografías, el siglo XIX leía los hechos históricos, “[...] se los veía como una realidad sustancial, latente en los documentos. La objetividad del historiador consistía no en escoger entre los hechos, sino establecerlos todos, a partir de las fuentes, y catalogarlos cronológicamente en una cadena continua de causas y consecuencias lineales” (Cardoso, 2011, 3). En esta entrevista, Cardoso, expone ante la academia costarricense, por vez primera, que el quehacer de la historia, según los debates más recientes de la época, debía funcionar de una manera distinta a la historia decimonónica. Sin embargo, en Costa Rica, los hechos del pasado se leían aún a la antigua manera del siglo XIX. Para Cardoso era necesario reconocer que, en la disciplina histórica, el historiador construye los hechos al hacer la historia, estos no son una realidad externa, presente a la que se accede de manera indudable en las fuentes (3).

En su entrevista, Cardoso lo que pretendía era mostrar un camino para eliminar de Centroamérica lo que él consideraba viejos mitos ya superados por la historiografía del siglo

XX, por ejemplo, la creencia en la imparcialidad del investigador. En palabras de Cardoso (2011), se quería eliminar en Centroamérica “[...] un gran conservadurismo, o una gran ignorancia de lo que es verdaderamente la historia” (8). No obstante, al modo en que aconteció en el viejo continente, la forma tradicional de hacer historia salió en su defensa al sentirse atacada. Por la pluma de las historiadoras Rosita Giberstein y Rose Marie Karpinsky, se defendió la historia tradicional, decimonónica.

Giberstein (2011) afirmó, en contra de Cardoso, que el historiador puede estudiar el pasado, pues este está de algún modo en el tiempo presente (10-11). En su concepción, la tarea de la persona historiadora es la de investigar el proceso de estratificación del pasado en el tiempo presente. Para esta autora, el pasado es una realidad óptica del presente a la que tenemos acceso. Su crítica a Cardoso trata de reivindicar la realidad externa de los hechos de la historia, pues esta realidad, sostiene Giberstein, se encuentra en el presente.

Marie Karpinsky, por su parte, expone en un trabajo sumamente erudito el contexto occidental en el que la discusión que se está desarrollando se enmarca, y advierte que las nuevas maneras de entender la historia pueden tener tanto ventajas como inconvenientes. Para ella, los nuevos métodos de la historia del siglo XX pueden generar nuevas maneras de comprender el mundo, pero se debe prestar atención a ellos, para que no lleven a la confusión de unos modelos de trabajo por otros (Karpinsky, 2011, 19), es decir, que no se entienda historia por literatura, o viceversa.

Karpinsky (2011) defendió la forma tradicional de hacer historia argumentando que la historia trabaja con una “[...] primacía para el historiador de las estructuras de permanencia que habrían de tener vigencia contemporánea y sustentar todo el *bagaje evenementiel* que constituye la realidad histórica presente de cuyos hechos seleccionará el historiador probablemente muy pocos” (20).

En este debate se hace evidente que el reproche a la historia de no poder acceder a sus significantes se hizo presente en Costa Rica a partir de la década de 1970. La polémica con Cardoso pone, por primera vez en la región, importancia en el tema de la plausibilidad histórica frente a la objetividad. Aunque Giberstein y Karpinsky plantearon polémica defendiendo las historiografías tradicionales costarricenses, después de esta década la forma en la que se trabajaba la historia en Costa Rica cambió.

Aún sin retomar la polémica de Cardoso, Díaz, Boza e Ibarra (2011), afirman que, para la década de 1980, en la historia costarricense hay un cambio que se evidencia en “[...] la publicación de varios artículos (especialmente de tesis sobre historia colonial) en *Anuarios de Estudios Centroamericanos*, además, en la creación de nuevos espacios de especialización como la Maestría en Historia de la Universidad de Costa Rica, el Centro de Investigaciones Históricas en la misma Universidad y la *Revista de Historia* en la Universidad Nacional” (x). Díaz, Boza e Ibarra (2011), afirman que, a partir de la década de 1980, historiadores como Victor Hugo Acuña y Paulino González empezaron a postular la existencia de una ruptura generacional en la historia costarricense (xi) manifestada en una mayor diversidad de fuentes en los trabajos realizados en historia, una diferencia en los campos a los que el estudio se dirigía y una mayor producción en los campos de la historia económica y la historia demográfica (xi).

Se puede afirmar que esta década de 1980, desarrolla una especie de historia que sigue la tradición de los *Annales*, es decir, una historia más científica, con mayor objetividad y mejores métodos, que se aleja del positivismo y de la narración de los ‘grandes hechos políticos’. La

historia costarricense asumía gran parte de la crítica hecha a la historia decimonónica y mejoraba sus métodos. Sin embargo, gran parte de la crítica no se asumía del todo, aún quedaba ignorada la noción señalada por Cardoso de que el significado de la historia no apunta a un significante, que, en la escritura de la historia, la subjetividad es parte esencial.

Veinte años después del cambio palpable, y casi treinta años posteriores a la polémica Cardoso, con una generación de historiadores e historiadoras más madura, la sección de *Teoría y Métodos* de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica, plantea la publicación de un fascículo en el que se discutan las nuevas tendencias historiográficas de la segunda mitad del siglo XX, es decir, se asumen y se problematizan en la academia costarricense las afirmaciones que dejan al quehacer de la historia en un entredicho entre la ciencia y la literatura.

Con el propósito de introducir a los estudiantes en los quehaceres de esta disciplina, el fascículo propuesto por la sección de *Teoría y Métodos* plantea el problema sobre la objetividad en la historia y la relación o diferencia de esta con la literatura bajo la pregunta *¿Es la historia una ciencia, una disciplina social o es una práctica literaria?* (Malavassi, 2006, xii). Las respuestas de la comunidad de historiadoras e historiadores costarricenses serán variadas.

Por parte del historiador Iván Molina, se sostendrá que la historia es cualitativamente distinta a la literatura. Este historiador reconoce que, aunque la literatura genera algún conocimiento del pasado, lo hace más a la manera de una historia apologética mientras que la historia lo hace de un modo más cercano a la verdad, de aún mayor estima (Molina, 2006). Patricia Alvarenga sostendrá, al igual que Molina, que la historia se diferencia de literatura pues, aunque esta imagina, su imaginación está fundamentada en la evidencia histórica y sus argumentos se miden siempre en comparación con sus fuentes (Alvarenga, 2006). Agrega, además, que las explicaciones de la historia, no por ser distintas a las de la literatura, son unívocas, la interpretación de las fuentes siempre corre por cuenta del autor u autora (Alvarenga, 2006,). Alvarenga profundiza en la posibilidad del conocimiento de la literatura planteando que la literatura nos puede ayudar a conocer algo sobre el mundo real. Así, mientras Molina perfila que la literatura aprehende hechos como lo hacen la historia episódica y apologética, Alvarenga profundiza en la capacidad de la literatura de ofrecer discernimiento correcto sobre la construcción de identidades sociales y las subjetividades. Ambos autores, Alvarenga y Molina, establecen diferencias entre historia y literatura de manera tajante, pero rescatan un modo en que ambas, a su manera, construyen verdad. Alvarenga en una mayor medida que Molina.

Héctor Pérez Brignoli toma en este debate una postura de “media tinta” en la que no se decanta por afirmar que la historia es totalmente científica o literaria. Él afirma que hablar de historia es hablar de un discurso literario, sin significar esto que sea ficción, pues la historia es también un saber científico (Pérez, 2006). Para Pérez Brignoli, entonces, dar una definición de que la historia es o bien literaria, o bien científica, es una labor imposible: la historia es, simplemente, ambas. Posee en su definición cualidades de ambas disciplinas.

Por otro lado, David Díaz y Ronny Viales se enfocarán más en el problema de la objetividad de la historia para establecer lo que la hace distinta de la literatura. Díaz afirmará que la historia es objetiva pues tiene métodos. Ella no se inventa los datos con los que trabaja, sino que los trata, en su tarea de reconstruir el pasado de una manera crítica (Díaz, 2006). Para este historiador, pese a que la imaginación del investigador es vital en todo el proceso de reconstrucción del

pasado, lo que no implica que la historia pierda objetividad, el método la hace ser una ciencia social objetiva, “[...] la Historia es verdad en tanto que sigue métodos y no se inventa los datos con los que trabaja” (Díaz, 2006, 41). Una tesis muy semejante a esta esbozada por Díaz la encontramos en el pensamiento del historiador francés Iván Jablonka, para este autor la historia es objetiva y científica porque se adscribe a un método científico de investigación, es “[...] un texto bajo condiciones, consciente de las reglas que le dan forma y le liberan” (Jablonka, 2016, 324).

Ronny Viales pondrá a la historia en un valor triple. Para este historiador, “[...] la Historia es una ciencia, de alcance limitado; es una disciplina social, con vocación de síntesis y con posibilidades de construir un conocimiento multi, inter y transdisciplinario; es, además un arte, una humanidad, en el sentido que permite estudiar las representaciones sociales de los fenómenos” (Viales, 2006, 44). Viales agrega, además, que la historia es un discurso que, por sus especificidades, no se asimila al relato de la ficción (Viales, 2006). Es importante resaltar que, al concluir su texto, Viales afirma que la forma en la que él lee la historiografía no es la única alternativa historiográfica, “Lo importante es tomar una *posición histórica* y estar claros sobre sus alcances y límites” (Viales, 2006, 50). O sea, lo vital en la escritura de la historia, para que esta sea objetiva, es saber perfilar el método y no pretender más de lo que permitan los límites marcados por el mismo.

En este debate planteado por la sección de *Teoría y Métodos* de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica, la historiografía costarricense perfiló una comprensión de la historia distinta a la que se tenía antes de la década de 1970. Asumió, además, muchas de las críticas que treinta años antes había señalado Ciro Cardoso. En esta época, el siglo XXI, la definición única de historia que atacó Cardoso y defendió Giberstein treinta años antes, se vuelve imposible. Se empieza a justificar lo que por historia se entiende acorde al marco de trabajo de cada investigador e investigadora por separado. Es importante mencionar, además, que no se ve un problema mayor en acercar el quehacer de la historia al quehacer de la literatura, no obstante, se trata de justificar los modos y métodos por lo que la historia accede al significante de sus significados.

En la historiografía costarricense del siglo XXI, ningún historiador o historiadora niega el rol de la subjetividad en la creación y escritura de la historia como tampoco niega el acceso a un significante por parte de esta disciplina. Pérez Brignoli, sostiene inclusive, que la historia es una literatura, sin significar que la historia sea una ficción, es una forma literaria. Este recorrido por la historia de la historiografía costarricense demuestra la manera en que teorías como las de Roland Barthes fueron recibidas, criticadas y asumidas en nuestro país.

4. HISTORIA, LITERATURA Y VERDAD

“Así habrán ocurrido los hechos, aunque de un modo más complejo; así puedo soñar que ocurrieron” (Cortés, 2020). El epígrafe con el que abrió esta disertación pertenece al *Ensayo sobre un crimen*, de Carlos Cortés, *El año de la ira*. En este escrito, Cortés construye un relato sobre el asesinato de Joaquín Tinoco. El epígrafe citado bien podría imponer una clave de lectura al texto: un hecho real, tal es el asesinato de un político, no se encontrará en estas letras del presente siglo XXI, solo se encontrará en estas líneas una apreciación subjetiva de la manera en

que las cosas ocurrieron, un ensueño sobre un asesinato político.

Pese a la relevancia que conlleva afirmar que un texto es mera apreciación subjetiva, es preciso notar que Cortés desarrolla su relato mediante un entramado de hechos totalmente justificados a la manera de una investigación seria. He aquí algunos ejemplos. Primero, la reconstrucción de hechos empieza por la memoria, o sea, su trabajo empieza con datos “empíricos”, se narra que lo que se está por leer hace uso de la memoria de testigos para construirse. Segundo, *El año de la ira* expresa también dificultades propias de un proyecto de investigación, o sea, los datos no son tomados a la ligera: si se quiere reconstruir un hecho por la memoria, se debe tener en cuenta que por la memoria empieza igualmente el alejamiento de los hechos. El texto expresa que la memoria de los Tinoco es una memoria borrada, Cortés insiste en recordarlo, y al hacerlo, no solo pone la memoria como inicio de su investigación, también hace ver al lector las dificultades que su investigación está tratando de superar, las pretensiones que su investigación trata de clarificar: recuperar una memoria borrada. Tercero, su investigación no solo recurre a la memoria para construirse como veraz, tal como una investigación de requerimientos académicos, no se queda solo en la memoria, hace uso de más fuentes para la verificación: la prensa del siglo XX, por ejemplo. Incluye también en su acervo de fuentes el archivo documental y de imágenes, datos que vuelven rica de realidad a la construcción de relatos en la historia.

Leer *El año de la ira*, entonces, es notar un proceso investigativo sobre el que se fundamenta el relato; no obstante, proponer que este texto sea uno con intenciones de verdad, o sea que se construya con pretensiones de discurso verdadero, plantea una dificultad: la clave de lectura que el autor ha impuesto en el epígrafe. Tal clave de lectura queda marcada en el modo de escritura del documento. La escritura de Cortés refleja la significación del epígrafe tal y como aparece en *Avelino Arredondo* de Borges, muestra la irrealidad de lo expuesto y su lejanía a los hechos reales. Esta investigación, pese a ser seria, construye una narrativa semejante a la de una novela literaria, que bien podría ser ficción.

En *El año de la ira*, entonces, se muestra una ambivalencia entre investigación verídica y creación ficticia. Tal ambivalencia se explaya en los dos narradores que posee el texto. El primero es la voz del investigador contando los pormenores del proceso de reconstrucción y las pretensiones del escrito. Esta voz narradora recuerda siempre que la reconstrucción del hecho, a pesar tener un fuerte acervo de investigación histórica a su espalda, a pesar de agregar más de lo que hasta el momento de ser escrita se sabía sobre el asesinato de Joaquín Tinoco, a pesar de no querer engañar; no pretende ser tomada como la verdad objetiva. Una advertencia al lector.

El segundo narrador es omnisciente. Con la narración omnisciente abre el texto, está antes que la narración investigativa. En *Fin de fiesta*, la apertura de la obra, quien escribe sabe lo que piensa Federico Tinoco, sabe lo que ha hecho y hará Joaquín, narra la historia real, narra la historia imaginada y conoce el presente; el que olvidó y fue víctima de “la lenta trituradora del olvido que pulveriza todo” (Cortés, 2020, 44). La segunda parte del texto, al acabar la narración del investigador, vuelve a dar cabida a un narrador omnisciente, pero ahora es distinto, es un narrador que tiene propiedad de sabio, tiene propiedad para afirmar lo que sabe verdadero. El narrador omnisciente tiene dos presentaciones distintas. Entonces, tenemos un narrador omnisciente en un texto que “rompe cuarta pared” por un momento (con un narrador investigador), y al volver el narrador omnisciente, brinda ya un discurso validado por el acervo investigativo que

se acaba de exponer.

El modo en el que el texto procede es, entonces, el de un narrador novelesco que no deja de mostrar los datos de la investigación, sin embargo, los datos son mostrados por un ensueño:

Esa noche, en que leí por primera vez a Pinaud o a Martínez o a un tercer autor que se hizo pasar por uno de los dos o por los dos, soñé que Joaquín Tinoco me hacía pasar a su oficina en el salón de las Banderas de la Comandancia Mayor del cuartel de artillería. Según su costumbre, descrita por varios de sus amigos y familiares, Tinoco abrió la puerta del despacho, esperó de pie a que me acercara al escritorio, lo rodeó con agilidad, me tendió la mano y no se sentó hasta que yo estuve acomodado frente a él. Una vez sentado me determinó con sus poderosos ojos negros como una descarga, o la boca oscura de una pistola, donde pongo el ojo pongo la bala, me extendió la copita de Hennessy, que bebí sin tregua, y me reveló con insólita parsimonia quién lo había asesinado. El sueño, en el que yo sabía que soñaba, me produjo un estremecimiento. (Cortés, 2020, 93).

Se muestra el ensueño con tanta fuerza que, en la narración, se superpone a las fuentes documentales y la revelación que trae consigo el nacimiento de la obra. Es esa la génesis del texto, el sueño de su autor. A partir de su subjetividad, el autor puede dar sentido total al relato de las fuentes dispersas con una mirada nueva. De cierta manera, la verdad estaba ahí, en los documentos, pero es un acto de subjetividad limpio el que la ordena. A cada primer significado individual de cada hecho documental, el narrador los teje en un significado trascendente.

Se recuerda a Roland Barthes, quien afirma que la significación que logra la historia, o sea el significado inherente al discurso histórico, radica en al menos dos niveles. El primero es el significado inmanente de los hechos, el significado que voluntariamente el historiador entrega a los hechos. El segundo es el significado trascendente, este es el que se construye cuando el historiador, al recopilar hechos, los relaciona, y mediante esa relación establece un sentido positivo al discurso total (Barthes, 1987). Es precisamente lo que el primer narrador (el investigador) muestra, que la subjetividad es quien da sentido total al sentido aislado e individual de las fuentes recopiladas en la investigación.

Las primeras cincuenta páginas del texto (en narración omnisciente) pueden ser leídas sin ningún problema, sin que de ellas devenga ninguna duda, es claramente una novela. Pero en el segundo capítulo interviene el primer narrador, el investigador que perfila y justifica los hechos describiendo el esqueleto de su investigación y justificando como su sueño lo hila todo. En este momento es cuando el texto se vuelve problemático, cuando genera ambivalencia, es una novela que en un “rompimiento de cuarta pared” se ha visto justificada, y en esa justificación, crea pretensiones de ser más que ficción.

Al mismo hecho histórico, la dictadura de Tinoco, hay un acercamiento construido de manera semejante por parte de Eduardo Oconitrillo en su ensayo *Los Tinoco, 1917-1919*. Oconitrillo, propone al realizar un prefacio a la tercera edición de su obra en el año 2005, que él, autor del texto, da un orden trascendente a hechos aislados para que estos puedan ser entendidos por los lectores. Oconitrillo dice, “Aquí tiene el libro. Yo nada más lo escribí. Los hechos, los personajes,

la trama histórica -que más bien parece novelesca-, allí estaban, aunque un poco olvidados” (Oconitrillo, 2011, 11). Al leer este prefacio, se tiene una impresión igual. Se ve en él a un autor que imprime sentido al volverse un facilitador de los hechos poniéndolos todos en un mismo lugar; pero existe una atenuante, Oconitrillo afirma que los hechos, los personajes, e inclusive la trama estaban *ahí*, y el autor, que es él mismo, prestó el solo orden de la escritura. Oconitrillo no afirma dar sentido, solo da un orden para que la verdad pueda ser fácilmente digerida por los lectores ávidos de conocer un hecho del pasado como fue la dictadura de los treinta meses en Costa Rica.

En la escritura de Oconitrillo, aunque la trama parezca una novela como afirma en el prefacio, no se presenta una disminución de objetividad de lo que se está por leer, porque no enaltece la subjetividad y la imaginación del autor que imprime sentido detrás del escrito; más bien, da realidad a los hechos históricos por sí mismos. La investigación de Cortés, en cambio, parece irreal hasta en los momentos más lúcidos de la crónica de la investigación: no es una recopilación de hechos a la que se le ha dado un orden de escritura, es un sentido que el autor, en su subjetividad, ha creado para esclarecer un hecho hasta ese momento desconocido: ¿quién mató a Joaquín Tinoco? No se debe olvidar, sin embargo, que el relato que desarrolla Cortés se da bajo los límites de una investigación, es decir: *El año de la Ira*, siguiendo los límites que la evidencia material perfila, da un sentido total al relato que nace de la subjetividad del autor.

Ha resultado la reavivación de un problema en las ideas costarricenses. En la discusión historiográfica que hemos resumido en el apartado anterior, se puede entrever en su trasfondo la pregunta por el rol de la subjetividad en la creación de la historia. Es decir, en la pregunta planteada *¿Es la historia una ciencia, una disciplina social o es una práctica literaria?*, se trató tangencialmente, por parte de los autores que dieron una respuesta, el papel del escritor y su subjetividad en la creación de la historia. Esta problemática se puede ver mejor analizada en la intervención de Díaz; él, al preocuparse por el método, acercaba la respuesta de que la historia es objetiva, pues pese a la importancia que el autor tiene en el orden, debe lidiar con los datos empíricos en su trabajo.

Ante tal escenario, es preciso rescatar una definición de historia dada por Ivan Jablonka en su texto *La Historia es una Literatura contemporánea*. Jablonka, refiriéndose a la investigación en historia, afirma que, ante la pregunta de si al escribir la historia el investigador da sentido a los hechos, o son los hechos por sí mismos los que le imponen un sentido a la escritura, hay que responder que es el investigador quien imprime el sentido; pero la trama total que el investigador construye solo se dará como verdadera si es capaz de resistir todas las pruebas de veracidad que lanzan los documentos. En palabras de Jablonka, “la historia es la absoluta libertad de un yo en los límites absolutos que le fija la documentación” (Jablonka, 2016, 194).

En la definición de Jablonka (2016), es el investigador quien da sentido a su relato, pero de tal manera que sean los documentos los que marquen la pauta a seguir; es decir, que la construcción de sentido depende siempre de que las hipótesis que va construyendo no sean invalidadas por lo que los hechos de los documentos sostienen (187-189). El yo creador es un ser libre en su imposición de sentido, pero la libertad está regulada por los límites de la documentación. Es esta regulación lo que hace que la historia sea objetiva.

En tal definición de lo que es la investigación histórica, hay una profunda cercanía a los argumentos de Díaz. Para este historiador, lo hemos tratado, la historia tiene como punto central

para su realización la imaginación del investigador, sin que ello signifique que la historia no sea objetiva. La historia es una práctica objetiva pues tiene métodos: ella no se inventa los datos con los que trabaja, sino que los trata, en su tarea de reconstruir el pasado, de una manera crítica.

Cabe recordar también que, en lo analizado en el anterior apartado, Viales proponía que no hay una única forma de hacer historia. Veíamos con este historiador que lo importante al momento de hacer historia es estar claros en los alcances y los límites de nuestro método.

Ahora, volvamos a *El año de la ira*. En la lectura de este texto resulta una curiosidad inicial que lleva a investigarlo: pese a ser una investigación rigurosa, el peso de la subjetividad en la construcción de la investigación se presenta de manera clara. Aunque vemos con Díaz y Jablonka que siempre hay una subjetividad que no se puede negar en la construcción objetiva (de la historia en este caso), ningún investigador o investigadora que trate de proponer un discurso verídico aceptaría que fue su propia subjetividad, en un sueño, la que impuso el orden trascendente a los datos de las fuentes. Regularmente, aunque no en todos los casos, se trata de poner en preponderancia los datos para que la subjetividad pase oculta, casi inadvertida; autores como Oconitrillo son un ejemplo. Claro, el texto de Cortés no es una elaboración académica.

Sin embargo, se debe notar que, pese a la expresión notable del rol del sujeto en la creación, este texto de Carlos Cortés cabría dentro de la definición que hemos dado de lo que es historia, o sea, la definición de Díaz y Jablonka. El mismo autor, Cortés, en los agradecimientos que deja en el epílogo de su obra *El año de ira*, expresa que, pese a ser este un texto de ficción está “basado en una minuciosa investigación documental sobre el asesinato del general José Joaquín Tinoco Granados” (Cortés, 202, 303). Su investigación, confiesa el autor, bebe de obras históricas, periodísticas y literarias. Cita ensayos que ha usado para guiar su escritura, como el de Oconitrillo, *Los Tinoco (1917- 1919)*, así mismo, trabajos de Hugo Murillo, Jesús Fernández y Ramón Junoy.

Que la obra de Cortés esté marcada en su desarrollo por los límites que la investigación documental ha delimitado, o sea, que se ajusta a la definición de Jablonka y Díaz de lo que es historia, queda claro en la lectura de esta. Por ejemplo, a partir de la lectura de la sátira de la dictadura realizada por el autor Gonzalo Chacón Trejos, perfila a los hermanos Tinoco como gente envenenada de opulencia y horror al trabajo plebeyo. También, la revisión documental marca la actitud ante la dictadura de una figura política tan trascendental para el siglo XX como lo es Ricardo Jiménez, “llevo la vida de concho y no deseo otra” (Cortés, 2020, 31), afirma Cortés que era la actitud del exmandatario, y es notable que está basada en los telegramas que Jiménez enviaba a Tinoco. A partir de la lectura de telegramas, delimita también una de las pretensiones de su escrito, mostrar “que Tinoco fue inmensamente popular al comienzo, que muchos no hicieron nada para impedir los crímenes de la dictadura” (Cortés, 2020, 46).

Una de las más importantes salvedades para el pensamiento que este escrito genera, es la muestra de que sin Wilson no se hubiera desplomado Tinoco, “[...] que fue la intervención de Estados Unidos la que decidió el fin del reinado de los Tinoco y no una invasión patriótica desde Nicaragua” (Cortés, 2020, 46). Para desarrollarla, se citan, aunque no con la propiedad y el rigor que la academia exige, telegramas enviados y recibidos por Tinoco, y telegramas enviados a los americanos en Costa Rica para llegar a perfilar este pensamiento. Se trabaja con los telegramas enviados al cónsul de Estados Unidos en Costa Rica en el año 1919, Benjamín F. Chase, a quien

el *Diario de Costa Rica* define como alguien que [...] hizo propios los dolores de Costa Rica en los días dolorosos, llegando hasta el extremo de verse envuelto en un lance personal con un acaudalado caballero yanqui partidario de los Tinoco” (*Diario de Costa Rica*, 1919).

El relato está delimitado también por las entrevistas que el autor tendría con el expresidente de la República Otilio Ulate Blanco, sus familiares y otros testigos. En las entrevistas con Ulate, por ejemplo, a Cortés se le envía a buscar los reportajes hechos por Carranza en el *Diario de Costa Rica* sobre el asesinato del General Tinoco, aunque Cortés solo encuentra uno, el único que existe, publicado el 29 de setiembre de 1935. Se muestra a partir del reportaje, un pensamiento común de la época: que no se tenía en duda, en el pensamiento del colectivo general, de la culpabilidad de Agustín Villalobos del homicidio. Tal hecho se usa en las descripciones de la novela. Esta creencia general popular es, de hecho, algo que el autor trata de derribar.

Al iniciar esta sección, se mostraba que, a partir del epígrafe, *El año de la ira* se debería leer como las impresiones subjetivas de un autor sobre hechos del pasado: “Así puedo soñar que [los hechos] ocurrieron”. Sin embargo, por el tratado en esta sección, podríamos afirmar que esta sería una lectura muy simple de un texto que es más complejo. No obstante, este epígrafe tiene varias secciones, he aquí otra parte: “Así habrán ocurrido los hechos”. Esta parte del epígrafe expresa que, en lo que se está por leer, no hay pretensiones de engaño ni falsedad creada. Una muestra de ello es la forma en que la investigación guía y limita el relato. Estas dos partes están mediadas por un “aunque de un modo más complejo”, que expresa que la realidad es difícil de aprehender en la escritura, algo adelantado por Barthes.

Para Roland Barthes, el discurso de la historia, al no tener directo a sus objetos de estudio, es esencialmente una elaboración ideológica del sujeto, o como afirmó Hayden White siguiendo a este autor: considerados como elementos solos de *stories*, los valores que construyen la historia tienen un valor neutral (White, 1974). Es el autor quien da sentido. En esta visión, la historia (como saber verídico) y la literatura (como ficción) se quedaban en un mismo ámbito, ambas se restringían por la imposibilidad de los discursos de aprehender lo real. En ningún discurso, sea hablado o escrito, se accede a un significante en la realidad.

En un escenario tal como el descrito por Barthes, el texto de Cortés no sería ninguna escritura digna de curiosidad investigativa. Los discursos (todos) simplemente no tienen significado. No obstante, las tesis radicales que pretendían Barthes o White han sido atenuadas en el tiempo, lo hemos notado en el resumen historiográfico costarricense realizado en el anterior apartado. Contemporáneamente, las definiciones son más cercanas a las propuestas por Jablonka: aunque la impresión de subjetividad en investigaciones como las históricas es innegable, el método y los límites de la documentación crean objetividad. Elaboran un camino a los significantes.

Ahora, clasificar como ficción, sin ninguna pretensión de veridicción a este relato, *El año de la ira*, sería muy simple. El mismo autor la define como *una ficción basada en la investigación*. Así las cosas, y tomando en cuenta lo que en esta sección se ha argumentado, no parece un paralogismo proponer que *El año de la ira* cabe dentro de la definición dada por Jablonka y Díaz de lo que es una investigación histórica.

Por tanto, si la historia es un discurso con veridicción, al mostrar las cercanías que un escrito contemporáneo como el de Cortés puede tener con su definición, ¿no convertimos a

este discurso también en uno verídico? No parece que esta pregunta sea muy sensata, ya que la noción de que hay en este documento algo de ficción es incesantemente recordada por su autor; sin embargo, la ficción en él no es total, la investigación que lo precede y su pretensión de no engañar no pueden ser tampoco desapercibidas. Podríamos suponer que, entonces, los discursos de la historia deben incluirse en la literatura, pero en ningún momento se ha pretendido poner en duda la validez de la disciplina histórica como discurso de alcance objetivo y verídico. Aunque esta es una tesis que se podría sostener a partir del pensamiento de Barthes, hemos mencionado que es un razonamiento ya superado en la historiografía por una larga tradición de discusión. Proponerlo válido es difícil.

Se debe plantear entonces una pregunta distinta. Hay en *El año de la ira* un discurso con veridicción que rescata hechos del pasado a la manera que lo hace la historia, pero sin dejar nunca de ser ficción, ello es evidente. Debemos preguntarnos, entonces, recordando la manera en que Judith Butler (2006) da un cierre a su texto *Deshecer el género*, y asumiendo que la ficción es *lo otro* de la historia (asumiendo, pues, que la historia es un discurso de ciencia), ¿puede hablar el otro de historia? ¿Qué fabrica *el otro* si hace historia?

5. HISTORIA, LITERATURA Y EXFORMA

Retomemos lo hasta ahora argumentado. Si el texto de Carlos Cortés es una ficción basada en una investigación que se ajusta, según se ha demostrado, a la definición que Ivan Jablonka y David Díaz han dado de lo que es historia, o sea, si *el otro* ha empezado a escribir historia, entonces, los estudios posibles sobre lo histórico exceden los parámetros de la historia y se realizan fuera de ella misma con la libertad de usar recursos literarios al escribir sus investigaciones. Es en este ámbito en que los estudios históricos exceden los parámetros de la historia, es que encontramos un escrito como *El año de la ira*, una investigación que atiende problemas de la disciplina histórica fuera de ella misma, en espacios cercanos a la literatura, a la ficción.

Que la historia se descubra a sí misma en la literatura no es una tesis estrafalaria, historia y literatura han sido conceptos problemáticos, con límites poco claros, desde la antigüedad griega. Ivan Jablonka, historiador que hemos seguido en este escrito, en su definición de historia argumenta que, antes de que a la historia se le considerara una ciencia en el siglo XVIII y épocas anteriores, se le calificaba dentro de las “bellas letras” junto a la filosofía, la gramática, la teología, la poesía y la elocuencia (2016).

Jablonka (2016) ejemplifica que con Aristóteles y su *Poética* podemos ver la manera en que a la historia se le ha solicitado desde antaño no ser bella o promocional si pretende atenerse a la verdad. Es decir, aunque la historia ha sido tradicionalmente parte de la literatura, esta es una clasificación que le pesa, y se ha intentado desde periodos de larga data separarla de este ámbito; no obstante, desde la antigüedad y hasta el siglo XVIII, la historia no superó la calificación de ser una parte de la literatura. Para ser una rama del saber que profese la verdad, siguiendo a Jablonka, la historia debía ser sin emociones, sin tendencias, pero aspectos tales como las emociones y las tendencias resultan esenciales para su escritura. Aunque tratara de dejar lo literario, la historia no se podía desprender simple y sencillamente del ser una narración de creación subjetiva. “La

literatura, necesaria y peligrosa vive en el corazón de la historia” (Jablonka, 2016, 38).

Sin embargo, Jablonka perfila que en el transcurrir del siglo XVIII el campo de los saberes se normalizará cada vez más, y ramas como la historia se irán haciendo cada vez más independientes. Para Jablonka (2016), el nacimiento de los archivos, monumentos nacionales y el Estado-Nación creará nuevos métodos para la investigación en la historia que perfilarán parámetros más definitorios para ella. Aunque es un rasgo que Jablonka no rescata en su trabajo, habría que mencionar que, durante el desarrollo del siglo XIX, Ranke y su forma de hacer la historia, sacaría provecho de estos nuevos objetos para la investigación, sobre todo el archivo documental, pues Ranke propondrá un “[...] concepto de conocimiento histórico dependiente del análisis de los registros documentales, escrupulosamente establecidos a partir de los hechos históricos” (Gunn, 2011, 22). Es así como la historia se empezará a separar cada vez más de lo literario, hasta llegar a ser una ciencia en el siglo XIX.

La importancia de Ranke en la perfilación de la historia como ciencia es innegable, sin embargo, Jablonka da una atenuante y menciona que la génesis de la ciencia histórica no se debe solo a nuevos métodos de investigación, para este historiador hay en el ascenso de la novela histórica en el siglo XIX una revolución metodológica de la que la historia bebe y se enriquece en su camino a ser ciencia (Jablonka, 2016, 53-63). O sea, aunque la historia perfilaba sus métodos independientes en su camino a la ciencia, lo literario también se acercaba a un discurso presto de veridicción y ambos discursos eran comunicantes.

La historia nacerá como ciencia independiente en la segunda mitad del siglo XIX. Podemos afirmar, además, siguiendo el texto de Michel Foucault *Las palabras y las cosas* (2020), que es de esperarse que esta nueva ciencia quedará encapsulada en la figura epistémica llamada por Foucault las *ciencias humanas* (357-398). La voluntad de hacer ciencia del sujeto abraza a la historia, y mediante el perfeccionamiento del método desarrollado a lo largo de los dos últimos siglos que incluye la objetividad que da el archivo y la fuente documental, estamos ante un discurso presto de verdad al que podemos llamar la *historia-ciencia*.

Habrà una nueva lectura de este ámbito del saber. Jablonka afirmará que, en el siglo XIX, la historia dejará de polemizar, de especular, de embellecer o de halagar; la historia se limitará solo a narrar lo que realmente sucedió. La historia es ahora un método de verdad, es una ciencia humana que ya no se encuentra por debajo de nadie ni al servicio de nadie. “En los últimos decenios del siglo [XIX], la Historia rompe con la literatura. Para decirlo con más exactitud, corta los lazos con la clase de los textos ‘literarios’” (Jablonka, 2016, 92).

Con el nacimiento de las ciencias humanas, en las que incluimos la historia, la literatura entra en un estado aún más precario. La literatura perdió “[...] todas las esperanzas de decir la verdad: ese papel queda reservado a la ciencia y sus nuevos reclutas, Historia, Historia literaria y Sociología” (Jablonka, 2016, 95). Se debe rescatar del pensamiento de Jablonka la tesis de que, después del nacimiento de las “nuevas ciencias” del siglo XIX, “[...] la *historia-ciencia* se opone a la *literatura-arte*” (95). Los que han sido cercanos y, en ocasiones, indistinguibles, se clasificarán como rotundos contrarios, “[...] dentro de la disciplina [histórica] ‘literario’ se convierte en un término despectivo” (95).

He aquí el nacimiento de la teoría que desprecia a la literatura por ser una disciplina que no puede decir nada presto de veridicción. El desprecio a lo literario se encuentra en el germen

de la historia decimonónica defendida por Giberstein y criticada por Ciro Cardoso en la historiografía del siglo XX costarricense. No obstante, no es para mostrar el germen de las tesis de Gieberstein que hemos traído a colación esta discusión, sino para remarcar que, en la historia de las ideas, la dificultad de definir los límites de lo que es histórico y de lo que es literario siempre ha estado y es compleja. Inclusive, después de este gran divorcio decimonónico, Roland Barthes marcó, no con pocas razones, que el discurso de la historia debería considerarse igual al de la literatura, tesis que ya hemos presentado.

Por lo anterior, este escrito de Carlos Cortés, *El año de la ira*, no es una rareza intelectual. Encontrar un escrito que presente ambivalencias de entendimiento entre historia y literatura no tiene por qué ser sorprendente; la tradición muestra que, en la escritura de la Historia, demarcar los trabajos históricos de los que no lo son, es decir, diferenciar lo histórico de lo literario ha sido siempre algo muy problemático e inestable. Se vuelve difícil pensar que la historia es solo aquello que se realice dentro de los límites establecidos de la disciplina. *El año de la ira* ha sido solo un ejemplo con el que hemos trabajado, pero existen más investigaciones históricas publicadas de la misma manera; en un aspecto sumamente literario, *Guerra Prometida* de Oscar Núñez o *Así en la Tierra como en las Aguas* de Manlio Argueta, son dos ejemplos posibles, por mencionar solo escritos dentro del ámbito de las letras centroamericanas.

Se debe proponer, entonces, siguiendo lo que Viales adelantaba al final de su citado ensayo, que existen diversos modos de hacer historia. Debemos superar tajantemente la tesis en la que el binarismo historia/literatura marca un ámbito en donde se da el saber verídico y otro en el que no es posible la veridicción. Se debe proponer que existen diversos modos en los que el conocimiento del pasado se presenta. Se debe aceptar que, en la duplicación que se está dando, donde existe una historia académica y prolifera una segunda historia fuera de los límites que ella demarca (el *otro* de la Historia), se está creando un conocimiento de riqueza para la historia, se está creando un discurso de veridicción. “Historia” se puede decir de muchas formas sin problema, porque la historia se ha construido, en el tiempo, de muchas formas.

Si se presta atención a la manera en que la historia se clasificó como ciencia, se puede percatar que la formalización fue uno de los rasgos imperantes. La clarificación de una metodología atendía a que la historia dejara de estar en contacto con la literatura. Hacer de la historia una ciencia significaba darle una forma que limitara y excluyera todo lo que, por ser demasiado literario, no pudiera entrar en la nueva historia. El siglo XIX logró perfilar a la historia como ciencia por un ansia de formalización precisa.

Formalizar es un proceso de normalizar, lo que es lo mismo, excluir. El siglo XIX al formalizar la historia como una ciencia, excluyó la literatura completamente del ámbito de la verdad. La norma establecida entre ambos promulgaba lo que es histórico como verídico y lo que es literario como ficticio. Podría decirse que el siglo XIX convirtió la literatura en los desperdicios de la formalización científica. Lo contrario a toda norma.

Aunque el siglo XX, con autores como Barthes, reprochó la exclusión de la literatura, nunca atacó los valores de formalización y exclusión. Un trabajo como el que realiza Roland Barthes o Hayden White no elimina las nociones de formalización y exclusión cimentadas en la modernidad del siglo XIX, solo cambió a la historia de bando y la vuelve a clasificar como una parte de la literatura, un arte narrativo con un valor excluido, sin veridicciones posibles. Barthes formalizó

la historia en un ámbito diferente y White no hizo lo contrario.

Se puede ver, en la manera en que se desarrolló la citada discusión sobre si la historia es una ciencia o una práctica literaria en la Costa Rica de inicios del siglo XXI, que la formalización de lo que es historia está aún presente, lo está también en Jablonka: historia será todo aquello que, mediante un método marcado por las fuentes, reconstruya el pasado de una manera asertiva, sin ignorar nunca este método y tomándolo como guía de la escritura. Esta definición, es un proceso de formalización y exclusión.

Se ha mostrado que, pese a la exclusión, *El año de la ira* se ajusta en muchos aspectos a una definición contemporánea de ciencia histórica. No obstante, *El año de la ira* usa técnicas que quedan fuera de la formalización de la ciencia histórica. Así las cosas, si pretendemos ajustar este escrito al concepto formalizado de historia, cometeremos un error de formalización. Aun así, este texto de Cortés genera una veracidad al modo de la historia. Por toda esta argumentación: se ha afirmado que, en *El año de la ira*, se lee una duplicación de la historia, es el *otro* del conocimiento histórico. Y hemos argumentado que este *otro* construye veracidad.

Si no queremos cometer un error de formalización al incluir al *otro* de la historia dentro de sus límites, pero vemos que este excluido es presto de veridicción, es conveniente entonces definir la duplicación histórica como una exforma histórica.

La exforma es el ámbito en el que “[...] se desarrollan las negociaciones fronterizas entre lo excluido y lo admitido, entre el producto y el residuo” (Bourriaud, 2015, 11). Cuando se habla de una exforma, se está definiendo a aquellos objetos que quedan atrapados en medio de “un procedimiento de exclusión o de inclusión” (Bourriaud, 2015, 11). Para el autor que propone este concepto, el historiador del arte Nicolas Bourriaud, un ejemplo de la exforma es Bataille, que “[...] construyó su obra iluminando los restos repugnantes de la totalidad hegeliana” (Bourriaud, 2015, 141). Al igual que la obra de Bataille, *El año de la ira*, encuentra su lugar en el antirrelato de no ser historia y de no ser tampoco plenamente literaria.

Historia y literatura se encuentran perfiladas como conceptos, dentro de límites precisos. No sucede así con las investigaciones que genera la escritura. La clasificación blanco-negro, nunca ha sido suficiente para aprehender lo real. Clasificar esta obra solo con el concepto de histórica o literaria es caer en un falso dilema. Es necesario perfilar toda la escala de grises de escritura que, entre estas dos formas, puedan darse.

En tanto que *El año de la ira* se ajusta en una gran proporción a la definición de historia que ha tomado este escrito, se podría reclamar una clasificación de investigación histórica para ella, pero habría que conceder licencias, pues no se ajusta a cabalidad en la formalización de esta disciplina. Inclusive, clasificarla como una investigación histórica sería simplista, no se asumiría toda la divergencia que en esta obra se construye, toda la riqueza literaria que en ella hay, pues es una duplicación de la historia en las afueras de sus márgenes.

Se ha afirmado que el texto de Carlos Cortés no es un caso excepcional, muchas novelas históricas se encuentran en la misma situación. Los límites entre la literatura y la historia no han hecho más que cambiar a través de las décadas, proponer que en esa frontera dinámica y

dialógica se perfilen exformas, el otro que los mira a los ojos, sin ser ellos mismos, es necesario.

6. CONCLUSIÓN

Durante el siglo pasado, respuestas como la de Rosita Giberstein tendían a un esencialismo: la historia es literatura o es ciencia, no hay posibilidad alguna de un punto intermedio. Hemos mencionado en la introducción que estas formas de pensar llegaron inclusive a conferencias contemporáneas. En ellas no hay ninguna dialéctica posible en las definiciones. El pensamiento se resume a blancos o negros; se es o no se es ciencia, se hace conocimiento o no se hace. Para fortuna de la historia de las ideas costarricenses, se ha demostrado en este escrito que tal modo de leer las disciplinas ya ha sido superado. Poco a poco ha habido un acercamiento a una dialéctica de las definiciones.

En el debate historiográfico del presente siglo, Pérez Brignoli afirmó la imposibilidad de definir la historia ya sea como literatura o como ciencia. Viales, por otra parte, leía en la historia una proliferación de historiografías distintas y válidas. Inclusive, posiciones más conservadoras como las de Molina o Alvarenga, conceden a la literatura capacidades para aprehender lo real, la historia lo hace de mejor manera, sí, pero ello no significa que a la literatura le esté vedado. Tangencialmente, una dialéctica de las definiciones parece imponerse en la historiografía costarricense. El estudio citado de Pérez Brignoli es uno de los más ricos en este sentido, pues en él se demuestra que la historia es un saber científico y es también una literatura, sin que ambas posturas sean excluyentes: “[...] los resultados de la investigación histórica se expresan en un discurso literario, generalmente narrativo” (Pérez, 2006, 2).

Se puede afirmar que los esquemas de clasificación del siglo XXI rompieron con los que en el siglo XX sostuvieron autoras como Giberstein -y que llegaron a conferencias contemporáneas- en las que se buscaba un esencialismo tajante y único de lo que por conocimiento verdadero se entendía. Una única e invariable definición. Aunque la modernidad de Giberstein funcionaba de acorde a marcos de entendimiento en los que los esquemas de clasificación son ontológicamente excluyentes y afirmar que la historia poseía algo de literaria era destruirla como ciencia, los autores y las autoras del nuevo siglo superaron tal clasificación y mostraron que ciencia y literatura no tienen por qué ser necesariamente excluyentes. Admitieron, por ejemplo, que afirmar la historia con un grado literario no es asesinarla en su aspecto de rama del saber verdadero, o ejemplificado de manera soberbia por Alvarenga: “[...] el fin de los esencialismos no representa el fin de la historia” (Alvarenga, 2006, 25).

Si asesinar los esencialismos no es asesinar la historia y si se puede afirmar que la historia, siendo una ciencia, es en un grado literaria, es válido también proponer que la literatura puede ser en un grado veraz; no obstante, aunque en la nueva historiografía del siglo XXI se rompe con los esquemas de clasificación esencialistas, no parece que ninguno y ninguna de estas historiadoras se haya dedicado a resaltar esta tesis: la historia es en un grado literaria, porque la literatura puede predicar, en un grado, veracidad. Resultaba necesario evidenciarlo, pues, solo mediante la comunicación entre ambos caminos (de lo veraz a lo ficticio y de la ficticio a lo veraz) se da la dialéctica. Sin proponer que la literatura es en un grado conocimiento verdadero, como la historia es en un grado literaria sin dejar

de ser ciencia, nuestra tesis de una dialéctica entre las definiciones no hubiera sido posible.

Se debe hacer una salvedad. Aunque es cierto que se está superando, mediante la dialéctica de las definiciones, el esquema de clasificación en el que decir que la historia es literaria es llamarla no científica, no se está resumiendo a ciencia y ficción en un mismo y único concepto. Sería esto volver a los planteamientos de Roland Barthes, los cuales han sido en demasía criticados y superados. Al final, la dialéctica se debe dar entre dos definiciones reconocidas y delimitadas. *διαλεκτική*, tiene en sí misma *διά*, que evoca lo que es dividido por dos, en medio de dos, la separación entre algo. La misma dialéctica perfila la necesidad de dos conceptos demarcados con un proceso dialógico.

La historia, se puede derivar de los trabajos de Díaz o Viales, tiene ciertos métodos de investigación, y aunque algunos de estos métodos han sido usados por Cortés, su escrito se separa de ellos en secciones y los deja de usar, mientras que la investigación histórica, en tanto que ciencia, nunca puede obviarlos. La historia, en tanto que ciencia, no se puede separar del método, mientras la construcción literaria, en tanto que ficción, sí puede dejarlo por conveniencia estética. Así, aunque la literatura haga uso de las herramientas de la historia, no es ciencia, al igual que la historia no es una mera literatura, aunque se construya por narración. Por tanto, aunque existen maneras de la literatura en las que se reconoce un discurso veraz, existen también formas de la literatura que no se ajustan a la formalización de las ciencias. A fin de cuentas, es siempre necesario poseer definiciones distintas que designen cada una, es necesaria la formalización.

Así, en tanto que se conservan los caracteres de formalización, es necesario establecer los medios por los que, entre las distintas formas, se desarrolla el diálogo; de aquí, surgió la necesidad de plantear exformas. Las exformas, clasifican y asumen todo el proceso dialéctico que se da entre el concepto de ciencia y ficción. Toda la escala de grises que queda excluida como efecto colateral de las formas de cognición establecidas serán recogidas como exformas. Hay un intercambio donde cada una se puede reconocer en el otro, sin dejar totalmente de ser él mismo; es decir, entre ambos conceptos se ha dado siempre, en la experiencia, una dialéctica innegable.

He aquí la situación del texto de Cortés que se analizó, la que perfiló el problema al que se ha tratado de dar una respuesta: *El año de la ira* es una pieza literaria de ficción en la que, por momentos, se puede reconocer la *historia-ciencia*. Se ha demostrado que el libro de Cortés puede hablar como la historia. A manera de ciencia, reconstruye con veracidad el pasado; sin embargo, no se escribe como la *historia-ciencia*, sino como la *literatura-ficción*: se justifica por ensueños y dibuja una segunda historia fuera de los límites que la historia se ha fijado. Este texto de Cortés, que escribe historia sin ser la historia, que hace historia sin dejar de ser literatura, produce una paradoja al fracturar los límites de la definición *ciencia-saber/literatura-ficción*. Era necesario plantear la exforma, la región predilecta de lo dialéctico, la segunda historia que sin ser ella misma, la *historia-ciencia*, la mira a los ojos. Al fin de cuentas, la dialéctica es el descubrirse

a sí mismo en la mirada del otro.

Referencias

- Acuña, Víctor Hugo. (2007). «La renovación de los estudios históricos en Costa Rica». En: Arias, David; Boza, Alejandra; Ibarra, Eugenia (Compil.). *Tiempos de reflexión: La primera polémica historiográfica costarricense*. Editorial UCR.
- Alvarenga Venutolo, Patricia. (2006). «Historia y literatura en el futuro próximo: ¿disolución de la historia en la literatura o profundización de un intercambio fructífero entre ambas?». En: Malavassi Aguilar, Paulina (Compil.). *Historia: ¿Ciencia, disciplina social o práctica literaria?* Editorial UCR.
- Barthes, Roland. (1987). «El discurso de la Historia». En: *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y de la escritura*. (Trad. C. Fernández Medrano). Paidós.
- Bourriaud, Nicolas. (2015). *La exforma*. Adriana Hidalgo editores.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. (Trad. Patricia Soley-Beltrán). Paidós.
- Cardoso, Ciro. (2011). «Hacia una nueva Historia». En: Enríquez, Francisco (Edit.). *La nueva historia toca la puerta. La polémica Cardoso en la Costa Rica de 1972*. Editorial UCR.
- Cortés, Carlos. (2020). *El año de la ira*. Alfaguara.
- Diario de Costa Rica. (Domingo 29 de setiembre, 1935). ¿Cómo mató José Agustín Villalobos al Gral. Joaquín Tinoco? 10 de agosto 1919
- Diario de Costa Rica. (jueves 23 de octubre, 1919). *Mr. Chase será encargado de negocios en premio de sus servicios*.
- Díaz, David; Boza, Alejandra; Ibarra, Eugenia (Compil.) (2007). *Tiempos de reflexión: La primera polémica historiográfica costarricense*. Editorial UCR.
- Díaz, David. (2006). «¿Cómo trabaja Clío? Los dilemas en la construcción del pasado y el papel de la imaginación histórica». En: Malavassi Aguilar, Paulina (Compil.). *Historia: ¿Ciencia, disciplina social o práctica literaria?* Editorial UCR.
- Foucault, Michel. (2020). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Trad. Elsa Cecilia Frost). Siglo XXI editores.
- Giberstein, Rosita. (2011). «Reflexiones sobre la Historia y el presente». En: Enríquez, Francisco (Edit.). *La nueva historia toca la puerta. La polémica Cardoso en la Costa Rica de 1972*. Editorial UCR.
- Gunn, Simon. (2011). *Historia y teoría cultural*. (Trad. Juan José Colomina & Vicente Raga). PUV.
- Iggers, Georg. (2012). *La historiografía del siglo XX, desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. (Trad. Iván Jaksić). Fondo de Cultura Económica.
- Jablonkła, I. (2016). *La Historia es una Literatura contemporánea, Manifiesto por las ciencias sociales*. (Trad. Horacio Pons). Fondo de Cultura Económica.
- Karpinsky, Marie. (2011). «Irrupción en la Historia» *Semanario Universidad*. En: Enríquez, Francisco (Edit.). *La nueva historia toca la puerta. La polémica Cardoso en la Costa Rica de 1972*. Editorial UCR.
- Malavassi Aguilar, Paulina. (2006). *Historia: ¿Ciencia, disciplina social o práctica literaria?* Editorial UCR.
- Molina Jiménez, Iván. (2006). «Narrativa Histórica y Narrativa Literaria». En: Malavassi Aguilar, Paulina (Compil.). *Historia: ¿Ciencia, disciplina social o práctica literaria?* Editorial UCR.

Oconitrillo, Eduardo. (2011). *Los Tinoco, 1917-1919*. Editorial Costa Rica.

Pérez Brignoli, Héctor (2006). «Historia: ¿Ciencia, disciplina social o práctica literaria?». En: Malavassi Aguilar, Paulina (Compil.). *Historia: ¿Ciencia, disciplina social o práctica literaria?* Editorial UCR.

White, Hyden. (1974). *The Historical Text as Literary Artifact*. Yale University. Recuperado de: <https://yunus.hacettepe.edu.tr/~jason.ward/ied485britnovel4/HaydWhitHistTextArtifact.pdf>

ÍNDICE ANALÍTICO

A

ACAFI · 9, 225
ACOFI · 9, 225
Actos de habla · 14, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 240, 242
Acuña, Víctor Hugo · 276, 277, 291
Adorno, Theodor · 112, 174, 185, 186, 187, 188, 196
Agamben, Giorgio · 49, 69, 71
Agramonte, Roberto · 98
Aguilar, Malavassi · 36, 44, 291, 292
Alma · 12, 13, 36, 38, 42, 43, 57, 69, 90, 91, 94, 103, 144, 149, 150, 206, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 263, 265
Alteridad · 11, 48, 49, 64, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 114, 115, 117, 258, 259
América Latina · 12, 64, 81, 82, 84, 85, 88, 89, 91, 93, 94, 98, 109, 114, 115, 117, 120, 123, 128, 129, 139, 155, 156, 159, 161, 256
Amin, Samir · 26, 30
Anatomía humana · 10, 55, 56
Apel, Karl Otto · 115, 245, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259
Aprendizaje · 10, 52, 53, 202, 208, 209, 210
Arévalo, José · 76, 85
Argentina · 12, 20, 44, 79, 87, 109, 110, 111, 120, 256
Aristóteles · 14, 30, 56, 57, 58, 59, 168, 172, 200, 201, 202, 247, 285
Arpini · 76, 120
Artefactos · 11, 43, 48, 55, 56, 57, 58, 62, 66, 70
Asturias, Miguel Ángel · 76
Austin, John · 14, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 242, 243
Autonomía · 20, 39, 41, 79, 90, 124, 140, 234, 241, 250

B

Barthes, Roland · 259, 274, 275, 276, 279, 281, 284, 285, 287, 290, 291
Benjamin, Walter · 174, 184, 185, 187, 196
Biblia · 14, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 272
Bienes básicos · 13, 168, 169, 170, 171
Biología · 37, 83
Biológico · 33, 37, 39, 40, 43, 83, 160
Brenes Mesén, Roberto · 76, 77
Brito, M. · 160, 161
Brito, Fernando · 13, 174, 175, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196
Broncano, Fernando · 48, 54
Busserl · 12, 143, 144, 147, 149, 150, 151
Butler, Judith · 14, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 285, 291

C

Cambio climático · 10, 21, 134, 136, 141
Camus, Albert · 139
Capitalista · 63, 64, 66, 67, 70, 80, 93, 98, 134, 138, 159
Caribe · 11, 75, 76, 77, 78, 80, 84, 85
Castells, Manuel · 141, 142
Centroamérica · 11, 75, 76, 138, 141, 155, 159, 276
Césaire, Aimé · 78
Charles, Pierre · 78
Ciencia · 11, 12, 14, 20, 21, 22, 26, 33, 39, 43, 44, 55, 65, 66, 80, 100, 116, 127, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 147, 148, 150, 157, 205, 206, 210, 236, 247, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290
Colombia · 79, 80, 85, 143, 145, 146, 213
Conocimiento · 13, 22, 25, 33, 37, 38, 40, 42, 43, 47, 53, 80, 81, 97, 99, 103, 118, 119, 137, 140, 150, 165, 168, 169,

171, 186, 189, 199, 200, 206, 207, 209, 219, 237, 245, 248, 249, 251, 254, 267, 278, 279, 286, 287, 288, 289
 Cortés, Carlos · 14, 273, 274, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 291
 Costa Rica · 13, 14, 15, 19, 20, 26, 27, 29, 30, 31, 45, 55, 75, 77, 84, 85, 153, 205, 206, 207, 210, 225, 245, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 288, 291, 292
 Covid-19 · 136
 Crick, Watson · 58
 Crisis · 10, 12, 25, 40, 43, 52, 53, 110, 113, 117, 123, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 270
 Crisis de la filosofía · 12, 134, 136
 Crisis en la política · 12, 143
 Crítica · 11, 13, 14, 54, 63, 79, 87, 89, 92, 99, 109, 111, 114, 116, 117, 119, 123, 124, 125, 127, 135, 138, 140, 147, 149, 153, 157, 158, 159, 162, 184, 185, 186, 187, 188, 195, 196, 201, 202, 214, 226, 227, 229, 231, 233, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 265, 266, 267, 269, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 283
 Crocker, David · 27, 30
 Cuba · 11, 12, 81, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129
 Cuerpo · 10, 12, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 52, 56, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 83, 89, 90, 93, 101, 109, 135, 142, 169, 178, 179, 182, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 206, 208, 209, 213, 216, 228, 229, 231, 235, 236, 237, 240, 241, 265
 Cuidado · 13, 57, 63, 64, 65, 71, 83, 137, 144, 149, 150, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221
 Cyborg · 48, 49, 66, 69, 135

D

Darío, Rubén · 76
 Deconstruccionismo · 247
 Democracia · 19, 21, 28, 49, 76, 80, 82, 99, 138, 149
 Derechos humanos · 10, 12, 13, 21, 23, 82, 85, 138, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 178, 181, 229
 Derrida, Jacques · 226, 227, 229, 231, 232, 234, 237, 240, 242, 243
 Desarrollo · 10, 17, 19, 20, 31, 88, 129
 Descartes, René · 35, 36, 44, 105, 171, 172
 Desigualdad · 22, 23, 25, 38, 65, 93, 135, 145, 159, 167
 Desobediencia · 109
 Despotismo · 97, 105
 Diálogo · 14, 67, 87, 89, 93, 112, 115, 116, 119, 129, 138, 139, 177, 200, 202, 214, 218, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 290
 Dictaduras · 12, 133, 134, 138, 140
 Diferencia · 20, 21, 22, 23, 28, 29, 35, 37, 38, 43, 58, 78, 84, 92, 101, 126, 128, 134, 139, 146, 164, 165, 166, 173, 186, 194, 216, 231, 234, 235, 238, 239, 242, 252, 277, 278
 Dignidad humana · 13, 139, 140, 256
 Dilthey, Wilhelm · 246, 247, 248, 257, 259
 Dios · 35, 57, 96, 97, 140, 262, 263, 264, 267
 Discriminación · 62, 84, 236, 238
 Diversidad sexual · 225, 227, 238, 239
 Dominación · 11, 42, 48, 80, 87, 111, 113, 118, 119, 155, 156, 238, 250
 Dussel, Enrique · 64, 65, 71, 76, 84, 94, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 269, 271

E

Ellacuría, Ignacio · 13, 79, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162
 Emerson, Ralph Waldo · 57, 59
 Enseñanza de la filosofía · 13, 199, 202, 205, 207, 208, 209, 210, 211
 Epistémica · 11, 12, 53, 81, 87, 89, 92, 93, 100, 109, 110, 116, 118, 120, 262, 286
 Epistemológicas · 14, 15, 89, 110, 119, 148, 226
 Equidad · 20, 26, 156, 164, 172, 252
 Escepticismo · 147, 148, 266
 Escuela de Frankfurt · 112, 174, 183, 185, 270
 España, Olmedo · 75, 76, 85

Espinas, Alfred · 57, 59
Esquilo · 55, 56
Estado · 21, 22, 62, 81, 99, 103, 104, 106, 133, 134, 146, 149, 164, 173, 175, 179, 180, 181, 188, 194, 195, 214, 256, 286
Estados Unidos · 21, 81, 106, 117, 128, 136, 138, 141, 229, 238, 275, 283
Estética · 53, 62, 65, 66, 68, 83, 169, 171, 174, 190, 290
Estructuralismo · 247
Ética · 10, 14, 23, 24, 25, 36, 45, 51, 52, 53, 54, 66, 79, 84, 88, 93, 110, 113, 115, 116, 119, 120, 134, 137, 138, 139, 143, 144, 149, 150, 157, 200, 201, 217, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 259, 265, 269
Ética discursiva · 14, 250, 251

F

Felicidad · 10, 19, 26, 28, 29, 30, 31, 62, 177, 201, 208, 209, 215, 216
Filón · 14, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 272
Filosofía analítica · 14, 225, 226, 227, 229, 259
Filosofía de la Liberación · 12, 94, 109, 110, 112, 114, 119, 120
Filosofía latinoamericana · 10, 11, 87, 120
Finnis, John · 13, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 172
Foucault, Michel · 13, 35, 39, 42, 43, 44, 49, 174, 183, 187, 188, 189, 196, 235, 259, 286, 291
Fanon, Franz · 78

G

Gadamer, Hans-George · 245, 247, 248, 251, 254, 256, 257, 259, 260
Género · 13, 85, 94, 136, 179, 182, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 225, 226, 228, 233, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 243, 255, 256, 257, 285, 291
González, Pualino · 176, 196, 227, 243, 277
Goulet, Dennis · 23, 24, 25, 30
Guatemala · 76, 85
Guadarrama González, Pablo · 76, 81
Gurwitsch, Aron · 12, 147, 151

H

Habermas, Jürgen · 112, 115, 247, 248, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 258, 259
Harbisson, Neil · 66, 69, 71
Hegel, J.F.G. · 78, 98, 100, 101, 102, 103, 107, 137
Heliodoro · 75
Hermenéutica · 10, 14, 92, 116, 137, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 265, 266, 267, 269, 270
Herra, Rafael Ángel · 77, 85
Hinkelammert, Franz · 84
Hispanoamérica · 11, 95
Historia · 10, 11, 12, 14, 15, 21, 34, 37, 43, 44, 46, 57, 63, 65, 71, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 85, 87, 88, 95, 96, 98, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 109, 110, 113, 117, 125, 126, 127, 128, 129, 137, 138, 144, 148, 150, 154, 155, 157, 158, 159, 174, 180, 181, 184, 185, 208, 209, 210, 215, 217, 221, 226, 240, 252, 255, 257, 263, 264, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292.
Homosexual · 238, 239
Honduras · 33, 76, 133, 135, 138, 163
Horkheimer · 112, 114, 174, 185, 186, 187, 188, 196
Hostos, Eugenio María de · 76, 79, 84
Hoyos, Guillermo · 146
Humanismo · 65, 66, 76, 77, 82, 85, 94, 215

I

Identidad · 14, 23, 70, 76, 78, 81, 96, 124, 134, 225, 226, 228, 238, 243

Ideología · 13, 79, 85, 107, 122, 139, 153, 154, 155, 174, 186, 187, 236
Inclusión · 10, 11, 52, 87, 92, 252, 255, 288
Indígenas · 12, 64, 81, 82, 179
Injusticia · 20, 80, 114, 139, 156, 158, 159, 160, 167, 181, 237
Innovación · 12, 100, 133, 134, 233
Inteligencia artificial · 10, 11, 13, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 58, 64, 70, 71, 134, 135, 141, 199, 200, 205, 208
Intencionalidad · 101, 229, 232, 234, 237, 241, 251, 253
Intersexualidad · 14, 226, 236, 238, 239

J

Justicia · 13, 20, 53, 71, 80, 82, 102, 115, 122, 144, 149, 150, 158, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 181, 185, 201, 215, 252, 255

K

Kant, Immanuel · 82, 135, 139, 259, 267, 268, 272
Kapp, Ernst · 56, 57, 58, 59
Keleher, Loria · 25, 30, 31
Kirkham, R. · 20, 30

L

Latinoamérica · 12, 80, 84, 111, 153
Le Breton, David · 34, 35, 37, 39, 40, 44
Lenguaje · 14, 225, 226, 228, 238, 243
Lévinas, Emmanuel · 92, 94, 111, 112, 115, 117
Liberación · 36, 41, 80, 84, 89, 92, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 157, 160, 161, 257
Libertad · 20, 26, 36, 40, 52, 78, 80, 81, 82, 83, 103, 105, 113, 116, 138, 139, 140, 160, 164, 165, 169, 170, 171, 174, 180, 188, 189, 210, 214, 216, 221, 282, 285
Linden, Tobey · 27, 30
Literatura · 14, 23, 26, 79, 81, 83, 102, 125, 188, 205, 206, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 262, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291
Locke, John · 59
Lógicos · 14, 226

M

Mañach, Jorge · 11, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107
Máquina · 10, 34, 35, 36, 37, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 53, 57, 58, 59, 63, 64, 66, 67, 134
Markovich, Mihailo · 20
Martí, José · 76, 77, 79, 82, 85, 96, 99, 100, 102, 106, 107
Martínez, Lusitania · 83, 84, 85
Marx, Karl · 67, 82, 102, 107, 112, 117, 125, 126, 127, 129
Marxismo · 12, 78, 99, 100, 107, 112, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 269, 271
Marxista · 12, 76, 81, 82, 102, 121, 122, 123, 125, 127, 128
Matemática · 13, 213, 215, 217, 219, 220, 221
Medicina · 10, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44
Mendieta, Eduardo · 76
México · 13, 31, 44, 71, 85, 111, 112, 120, 173, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 190, 194, 195, 196, 211, 255, 256
Migración · 10, 63, 135
Mitcham, Carl · 11, 55, 57, 58, 59
Modelos · 11, 20, 23, 26, 52, 61, 69, 70, 186, 189, 216, 277
Mujeres · 12, 83, 88, 97, 176, 255, 256, 257, 259
Murillo, Roberto · 28, 76, 77, 273

N

Narcotráfico · 12, 13, 133, 134, 140, 141, 173, 174, 175, 179, 183, 184, 188, 189, 194, 195

Naturalismo · 147, 148
Navarro, Jesús · 226, 227, 243
Neoliberal · 11, 12, 61, 64, 71
Nicaragua · 81, 85, 136, 138, 283
Nicolás, J. · 153, 162
Nietzsche, Frederic · 83, 140, 216, 217
Novela · 13, 15, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 255, 274, 276, 280, 281, 282, 284, 286
Nussbaum, Martha · 26, 31

O

Odio · 136, 141, 179, 233, 236, 241
Ontología · 10, 45, 48, 49, 50, 52, 53, 65, 79, 112, 116, 144, 137, 238, 252
Ontológicos · 14, 226
Opresión · 11, 61, 62, 66, 67, 111, 113, 156, 157, 159, 160, 180, 256
Orlando Fals, Borda · 80, 81, 85
Otro · 10, 56, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 128, 232, 264

P

Países subdesarrollados · 10, 65
Panamá · 29, 79
Paradoja Easterlin · 10, 19, 26, 29
Paradoja Lane · 10, 19, 26, 27
Patočka · 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221
Pensamiento crítico · 12, 121, 140, 205, 254, 255, 258
Performatividad · 226
Performativo · 226, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 242
Platón · 13, 55, 56, 83, 119, 202, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 232, 235, 237, 247, 265
Pobreza · 10, 20, 22, 25, 80, 135, 156, 178, 179
Poder · 11, 14, 22, 33, 53, 56, 61, 64, 65, 68, 70, 77, 79, 83, 89, 97, 102, 111, 116, 135, 137, 138, 139, 146, 149, 150, 155, 157, 165, 174, 175, 176, 180, 183, 187, 188, 189, 190, 192, 194, 195, 208, 209, 225, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 250, 267, 277
Posthumanismo · 43
Prometeo · 55, 56, 151
Prostética · 11, 61, 68, 69, 71.
Puerto Rico · 75, 83, 95

R

Racionalidad · 38, 55, 62, 64, 67, 114, 116, 167, 168, 186, 254, 257, 262, 267, 270
Ramos, Francisco José · 83
Rawls · 13, 20, 31, 163, 164, 165, 170, 172
Realidad · 11, 13, 15, 21, 23, 27, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 51, 56, 58, 63, 69, 70, 78, 79, 81, 82, 87, 90, 91, 92, 94, 99, 110, 113, 117, 119, 123, 135, 137, 141, 147, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 169, 182, 186, 187, 189, 195, 205, 207, 209, 210, 214, 216, 221, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 275, 276, 277, 280, 282, 284
República Dominicana · 11, 84, 85
Resistencia · 13, 68, 93, 94, 123, 124, 125, 133, 134, 139, 140, 173, 174, 175, 181, 183, 187, 189, 194, 195, 214, 235, 236, 243
Responsabilidad · 53, 90, 121, 122, 134, 136, 137, 141, 144, 146, 148, 150, 216, 217, 221, 256, 258
Revolución · 79, 98, 106, 112, 113, 121, 122, 124, 128, 129, 139, 156, 286
Reyes, Alfonso · 77,
Ricoy, R.M. · 51, 54
Rivera Garza, Cristina · 14, 245, 246, 255, 256, 257, 258, 259, 260
Romero, Óscar Arnulfo · 79
Rostow, Walt · 26, 31
Russell, Bertrand · 23, 24, 30, 31

S

Sábato, Jorge · 21, 31
Sabsay, Leticia · 226, 227, 243
Sachs, Jefry · 28, 31
Salud · 28, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 42, 49, 68, 70, 168
Searle, John · 225, 226, 227, 232, 237, 238, 240, 243
Sen, Amartya · 26, 31
Serrano Caldera, Alejandro · 81, 84
Sexo · 177, 225, 226, 228, 232, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 243
Shelley, Percy Bysshe · 23, 24
Socialismo · 76, 81, 84, 100, 102, 122, 128, 133, 134, 138, 139, 161
Soley-Beltrán, Sabsay · 227, 291
Streeten, Paul · 26, 31
Subdesarrollo · 19, 20, 21, 22, 23, 26
Subjetividad · 38, 62, 65, 91, 92, 117, 182, 219, 266, 278, 279, 281, 282, 283, 284
Subjetividades · 52, 67, 71, 89, 187, 188, 278
Sujeto · 34, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 80, 88, 94, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 140, 148, 157, 168, 177, 179, 194, 229, 231, 232, 234, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 249, 266, 274, 276, 283, 284, 286

T

Técnica · 10, 23, 36, 41, 47, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 181, 221
Tecnologías · 10, 11, 17, 38, 41, 45, 46, 48, 54, 58, 61, 62, 65, 71, 135, 200
Tomás de Aquino · 20
Transexualidad · 14, 226, 236
Transhumanismo · 11, 43, 61, 62, 65, 70, 71, 134, 142
Truman, Harry S. · 21, 26
Turing, Alan · 59

U

Unamuno, Miguel · 13, 205, 206, 207, 209, 210, 211

V

Valle, José Cecilio del · 76, 77
Verdad · 20, 67, 68, 83, 88, 110, 119, 136, 137, 144, 146, 147, 148, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 186, 206, 208, 210, 221, 229, 241, 248, 258, 259, 264, 269, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287
Víctima · 28, 71, 82, 103, 113, 119, 160, 175, 179, 186, 188, 194, 195, 255, 257, 280
Violencia · 12, 13, 52, 78, 81, 91, 92, 93, 114, 117, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 145, 160, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 255, 256, 257
Violencia política · 13, 174, 179, 180, 181
Virtudes · 13, 57, 199, 200, 201, 202
Voluntad · 25, 35, 37, 76, 77, 79, 97, 101, 102, 103, 104, 111, 125, 128, 140, 169, 170, 216, 231, 232, 233, 241, 242, 250, 286
von Wright, George Henry · 20
Vulnerabilidad · 25, 91, 104, 228, 229, 234, 243

W

Watson, James · 58
Wittgenstein, Ludwig · 20, 225, 227

Y

Yo · 10, 34, 36, 38, 68, 77, 139, 141, 177, 233, 240, 242, 281, 282

Z

Zato, Cristina · 134, 135, 142

Zubiri, Xavier · 79, 153, 154, 160, 162

En este libro se recogen 23 ponencias que fueron presentadas en el *IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía*, el cual se llevó a cabo entre el 15 y el 17 de noviembre de 2023, en las instalaciones de la Escuela de Estudios Generales (EEG), de la Universidad de Costa Rica (UCR), bajo el título *Filosofía: Crisis y perspectivas*.

El primer congreso es una propuesta que efectuó la ACOFI; el segundo, es la respuesta a la solicitud que presentó ACAFI. La propuesta de organización de los congresos fue acogida por la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales (UCR), el Círculo de Cartago y la Academia Costarricense de Filosofía (ACF).

El tema de ambos congresos tiene que ver con la reflexión en torno a la pandemia del COVID-19, concretamente sobre cómo las condiciones de la pandemia han modificado los temas y las maneras de hacer filosofía en tiempos de crisis. Otro asunto que nos convocó fue la situación económica global y sus repercusiones en el desarrollo y la pobreza, en particular de los países subdesarrollados o en desarrollo. De igual forma, interesa la irrupción de nuevas tecnologías y la relación con los procesos democráticos. Otros temas de interés y de gran importancia para la sobrevivencia, corresponden a la crisis generada por el cambio climático, las luchas por la inclusión de una diversidad de grupos, los problemas de la migración y, más reciente, los derechos humanos en torno a la guerra y la paz. Se trata de una reflexión de la filosofía en el contexto de crisis, para fijar la mirada en las contribuciones y las perspectivas que la filosofía puede generar en torno a las crisis que vivimos.

