

ISSN 0798-1171  
Depósito legal pp. 197402ZU34



# REVISTA DE FILOSOFÍA

... WALTER MIGNOLO: **Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica.** ... PABLO GUADARRAMA: **Andrés Bello: trascendencia de su filosofía e identidad latinoamericana.** ... RAFAEL BALZA GARCÍA: De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos. La cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein. ... GEORGINA ALFONSO GONZÁLEZ: **Diversidad, identidad y alternativas emancipatorias** (ensayo)....

Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad del Zulia  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 74**  
**2013 - 2**  
**Mayo - Agosto**



Este número ha sido auspiciado  
por el Consejo de Desarrollo Científico  
y Humanístico de LUZ y por el Fondo  
Nacional de Ciencia y Tecnología e Innovación



## Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ  
ISSN 0798-1171  
Depósito Legal pp. 197402ZU34

*Esta revista fue impresa en papel alcalino.*

*This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.*

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.  
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net  
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345  
Maracaibo - Venezuela

**Contenido**

**I. Artículos**

**WALTER MIGNOLO**

**Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento.  
Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia  
epistémica**

The Geopolitics of Sensibility and Knowledge on Colonialism,  
Border Thinking and Epistemic Disobedience

7

**PABLO GUADARRAMA**

**Andrés Bello: trascendencia de su filosofía e identidad  
latinoamericana**

Andrés Bello: Transcendence of his Philosophy and Latin American  
Identity

24

**RAFAEL BALZA GARCÍA**

**De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos. La cultura  
y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología  
desde Wittgenstein**

From Organic to Symbolic Systems. Culture and the Connection  
with Reality Notes for an Ethnoepistemology Based on Wittgenstein

43

**II. Ensayo**

**GEORGINA ALFONSO GONZÁLEZ**

**Diversidad, identidad y alternativas emancipatorias**

Diversity, Identity and Emancipatory Alternatives

73

**III. Reseña**

NEGRETE ALCUDIA, Juan Antonio. *Diálogos de Filosofía*. Madrid:  
Editorial Manuscritos, 2011. (José Antonio Santiago Sánchez)

93



# **I. Artículos**



**Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento.  
Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo  
y desobediencia epistémica\***

The Geopolitics of Sensibility and Knowledge  
on Colonialism, Border Thinking and Epistemic  
Disobedience

*Walter D. Mignolo*  
*Universidad de Duke*  
*Carolina del Norte-Estados Unidos*

**Resumen**

En estas reflexiones se argumenta la necesidad de analizar la geopolítica del sentir, pensar y conocer. Para ello se asume, desengancharse de la concepción universalista del conocimiento. Se tiene que aceptar que el conocimiento construido por la modernidad y eurocentrismo (desde el Renacimiento) es el conocimiento europeo nativo o indígena (sí, los europeos son indígenas también, no vienen de la luna) que se universalizó con el respaldo exigente en materia económica del capitalismo y su proyecto político expansionista de Estado-Nación. Hoy estamos presenciando el cierre del ciclo de 500 años del eurocentrismo, y esa situación ha generado tres trayectorias que coexisten y coexistirán quizás a lo largo del siglo XXI: la desoccidentalización política y económica que se asentó en la desobediencia epistémica, política-económica de Singapur y China: capitalismo sí, neoliberalismo no, es decir, capitalismo con Estado fuerte; la reoccidentalización, la respuesta del gobierno de Barack Obama por mantener el liderazgo occidental en crisis, el caso reciente de Siria es a la vez un ejemplo del proyecto de reoccidentalización de Obama como de la fuerza de la desoccidentalización de Vladimir Putin proponiendo la

\* Traducción de Marcelo Expósito, parte de este artículo se encuentra en: <http://eicpc.net/transversal/0112/mignolo/es>.

paz y deteniendo el proyecto de guerra y finalmente; la decolonialidad que significa el desenganche de la matriz colonial de poder, en todos sus dimensiones. La decolonialidad no es un proyecto de estado sino un conjunto de proyectos de la sociedad política global emergente, que no deben confundirse con la politización de la sociedad civil (indignados, manifestaciones en Brasil y Turquía).

**Palabras clave:** Geopolítica, conocimiento, desobediencia epistémica, decolonialidad.

### **Abstract**

These reflections argue the need to analyze the geopolitics of feeling, thinking and knowing. Accomplishing this assumes disengagement from the universalist conception of knowledge. It must be accepted that knowledge constructed by modernity and Eurocentrism (since the Renaissance) is native or indigenous European knowledge (yes, Europeans are indigenous peoples too; they do not come from the moon), which became universal through the demanding support in economic matters by capitalism and its expansionist political project of the neoliberal nation-state. Today, we are witnessing the end of the 500-year cycle of Eurocentrism, and this situation has generated three paths that coexist and will coexist perhaps throughout the twenty-first century: 1) Political and economic de-Westernization based on epistemic disobedience, such as the economic policy of Singapore and China that says yes to capitalism, but no to neoliberalism; that is, capitalism with a strong state. 2) Re-Westernization, the response of the Obama administration to maintain Western leadership in crisis. The recent case of Syria is both an example of the Obama re-Westernizing project and the strength of the de-Westernization of Vladimir Putin that proposes peace and stopping the war project. 3) Finally, decolonization, which means disengagement from the colonial matrix of power in all its dimensions. Decolonization is not a project for a state, but a set of projects for the emerging global political society, not to be confused with the politicization of civil society, exemplified by indignant protests in Brazil and Turkey.

**Keywords:** Geopolitics, knowledge, epistemic disobedience, decolonization.

Decolonialidad<sup>1</sup> es un concepto cuyo punto de origen fue el Tercer Mundo. Para ser más precisos, surgió en el mismo momento en que la división en tres mundos se desmoronaba y se celebraba el fin de la historia y de un nuevo orden mundial. La aparición de este concepto tuvo un impacto de naturaleza semejante al que produjo el concepto ‘biopolítica’, cuyo punto de origen fue Europa. Al igual que su homólogo europeo, ‘colonialidad’ se situó en el centro de los debates internacionales; en su caso, en el mundo



no-europeo y en la ‘antigua Europa del Este’. Mientras que ‘biopolítica’ ocupó un papel central en la ‘antigua Europa occidental’ (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos, así como entre algunas minorías intelectuales conformadas por seguidores no-europeos de las ideas originadas en Europa quienes no obstante las adaptaron a las circunstancias locales, ‘colonialidad’ hacía sentir cómodas principalmente a personas de color en países desarrollados, a migrantes y, en general, a una gran mayoría de aquellas personas cuyas experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento fueron alienadas por parte de aquellas otras experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento que dieron lugar al concepto ‘biopolítica’ para dar cuenta de los mecanismos de control y las regulaciones estatales<sup>2</sup>.

Las bases históricas de la modernidad, la posmodernidad y la altermodernidad –donde “biopolítica” tiene su hogar– se encuentran en la Ilustración y la Revolución Francesa. Las bases históricas de la decolonialidad se encuentran en la Conferencia de Bandung de 1955, en la cual se reunieron 29 países de Asia y África. El principal objetivo de la conferencia era encontrar las bases y la visión común de un futuro que no fuera ni capitalista ni comunista. El camino que hallaron fue la ‘decolonización’. No se trataba de una ‘tercera vía’ à la Giddens, sino de desprenderse de las dos principales macronarrativas occidentales. Fue imitada por la conferencia de los Países No Alineados que tuvo lugar en Belgrado en 1961, en la cual varios países latinoamericanos sumaron sus fuerzas a los asiáticos y africanos. *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon fue publicado también en 1961. Hace por tanto 55 años que se establecieron los fundamentos políticos y epistémicos de la decolonialidad. La decolonialidad no

- 1 Este escrito desarrolla mi presentación en la Akademie der Bildenden Künste, Viena, 5 de octubre de 2010, en el seminario *Decolonial Aesthetics* organizado por Marina Gržinić y Therese Kaufmann, con la participación de Madina Tlostanova, del Departamento de Filosofía Comparada de la Friendship University de Rusia. Agradezco especialmente a Therese Kaufmann la oportunidad de publicar esta versión escrita en el webzine del eipcp (european institute for cultural progressive policies). El artículo reciente de Therese Kaufmann, “Art and Knowledge: Towards a Decolonial Perspective” (<http://eipcp.net/transversal/0311/kaufmann/es>) es un brillante ejemplo de cómo pensar decolonialmente en Europa.
- 2 Para una crítica de los puntos débiles de la argumentación de Giorgio Agamben desde el punto de vista de las experiencias, memorias y sensibilidades de las historias coloniales y desde un razonamiento decolonial, véase Alejandro de Oto y Marta María Quintana, “Biopolítica y colonialidad”, en *Tabula Rasa*, n° 12, 2010, pp. 47-72.

consiste en un nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de otra opción. Presentándose como una opción, lo decolonial abre un nuevo modo de pensar que se desvincula de las cronologías establecidas por las nuevas epistemes o paradigmas (moderno, posmoderno, altermoderno, ciencia newtoniana, teoría cuántica, teoría de la relatividad, etc.). No es que las epistemes y los paradigmas resulten ajenos al pensamiento decolonial. No podrían serlo; pero han dejado de ser la referencia de legitimidad epistémica. La Conferencia de Bandung, en el terreno político, declaraba no ser capitalista ni comunista, sino decolonizadora; el pensamiento decolonial está hoy comprometido con la igualdad global y la justicia económica, pero afirmando que la democracia occidental y el socialismo no son los únicos dos modelos con los que orientar nuestro pensamiento y nuestro hacer. Los argumentos decoloniales promueven lo comunal como otra opción junto al capitalismo y al comunismo. En el espíritu de Bandung, el intelectual aymara Simón Yampara aclara que los aymara no son ni capitalistas ni comunistas. Promueven el pensamiento decolonial y el hacer comunal<sup>3</sup>.

Dado que el punto de origen de la decolonialidad fue el Tercer Mundo con su diversidad de historias y tiempos locales, y siendo diferentes países imperiales de Occidente los que interfirieron por vez primera en esas historias locales –ya fuera en el Tawantinsuyu en el siglo XVI, China en el XIX o Irak desde principios del XIX (Francia y Gran Bretaña) hasta principios del XXI (Estados Unidos)–, el pensamiento fronterizo es la singularidad epistémica de cualquier proyecto decolonial. ¿Por qué? Porque la epistemología fronteriza es la epistemología del *anthropos* que no quiere someterse a la *humanitas*, aunque al mismo tiempo no pueda evitarla. La decolonialidad y el pensamiento/sensibilidad/hacer fronterizos están por consiguiente estrictamente interconectados, dado que la decolonialidad no puede ser ni cartesiana ni marxiana. En otras palabras, el origen tercermundista de la decolonialidad se conecta con la ‘conciencia inmigrante’ de hoy en Europa occidental y Estados Unidos. La ‘conciencia inmigrante’ se localiza en las rutas de dispersión del pensamiento decolonial y fronterizo.

3 Sobre la opción decolonial tal y como la describe Simón Yampara y la refrendan muchos intelectuales y activistas aymara y quechua, véase Jaime E. Flores Pinto, “Sociología del Ayllu” (<http://rcci.net/globalizacion/2009/fg919.htm>). Véase también mi artículo “The Communal and the Decolonial” (<http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/>).

## II

Puntos de origen y rutas de dispersión son conceptos clave para trazar la geo-política del conocimiento/sensibilidad/creencia, tanto como la corpo-política del conocimiento/sensibilidad/entendimiento. Cuando Franz Fanon cierra su *Piel negra, máscaras blancas* con una plegaria: *¡Oh cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que se interrogué!*

Expresó, en una sola frase, las categorías básicas de la epistemología fronteriza: la percepción bio-gráfica del cuerpo Negro en el Tercer Mundo, anclando así una política del conocimiento que está arraigada al mismo tiempo en el cuerpo racializado y en las historias locales marcadas por la colonialidad. Es decir, un pensamiento que hace visible la geo-política y corpo-política de todo pensamiento que la teología cristiana y la egología (e.g. Cartesianismo) oculta. Por tanto, si el punto de origen del pensamiento/sensibilidad y el hacer fronterizos es el Tercer Mundo, y si sus rutas de dispersión se realizaron a través de quienes migraron del Tercer al Primer Mundo<sup>4</sup>, entonces el ser y el hacer habitando las fronteras creó las condiciones para ligar la epistemología fronteriza con la conciencia inmigrante y, en consecuencia, desvincularla de la epistemología territorial e imperial basada en las políticas de conocimiento teológicas (Renacimiento) y egológicas (Ilustración). Como es bien sabido, las políticas teo- y ego-lógicas del conocimiento se basaron en la supresión tanto de la sensibilidad como de la localización geo-histórica del cuerpo. Fue precisamente esa supresión lo que hizo posible que la teo-política y la geo-política del conocimiento se proclamaran universales.

La epistemología fronteriza y la decolonialidad van de la mano. ¿Por qué? Porque la decolonialidad se dedica a cambiar los términos de la conversación y no sólo su contenido. ¿Cómo funciona la epistemología fronteriza? La herencia más perdurable de la Conferencia de Bandung es el ‘desprendimiento’: desprenderse del capitalismo y del comunismo, es decir, de la teoría política ilustrada (del liberalismo y del republicanismo: Locke,

4 Les Indigènes de la République, en Francia, es un sobresaliente ejemplo de pensamiento fronterizo y conciencia migrante. Véase “The Decolonizing Struggle in France. An Interview with Houria Bouteldja”, en *Monthly Review*, 2 de noviembre de 2009 ([http://www.indigenes-republique.fr/article.php3?id\\_article=763](http://www.indigenes-republique.fr/article.php3?id_article=763)).

Montesquieu) y de la economía política (Smith), así como de su opositor, el socialismo-comunismo. Pero, una vez que nos hemos desprendido, ¿adónde vamos? Hay que dirigirse al reservorio de formas de vida y modos de pensamiento que han sido descalificados por la teología cristiana, la cual, desde el Renacimiento, continuó expandiéndose a través de la filosofía y las ciencias seculares, puesto que no podemos encontrar el camino de salida en el reservorio de la modernidad (Grecia, Roma, Renacimiento, Ilustración). Si nos dirigimos allí, permaneceremos encadenados a la ilusión de que no hay otra manera de pensar, hacer y vivir. El racismo moderno/colonial, es decir, la lógica de racialización que surgió en el siglo XVI, tiene dos dimensiones (ontológica y epistémica) y un solo propósito: clasificar como inferiores y ajenas al dominio del conocimiento sistemático todas las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos. Las lenguas que no eran aptas para el pensamiento racional (sea teológico o secular) se consideraron lenguas que revelaban la inferioridad de los seres humanos que las hablaban. ¿Qué podía hacer una persona cuya lengua materna no era una de las lenguas privilegiadas y que no había sido educada en instituciones privilegiadas? O bien debía aceptar su inferioridad, o bien debía hacer el esfuerzo de demostrar que era un ser humano igual a quienes lo situaban en segunda clase. Es decir, en ambos casos se trataba de aceptar la humillación de ser inferior a quienes decidían que debías, o bien mantenerte como inferior, o bien asimilarte. Y asimilarte significa aceptar tu inferioridad y resignarte a jugar un juego que no es tuyo, sino que te ha sido impuesto. La tercera opción es el pensamiento y la epistemología fronterizos.

¿Cómo funcionan? Supongamos que perteneces a la categoría de *anthropos*, es decir, lo que en la mayoría de los debates contemporáneos sobre la alteridad se corresponde con la categoría de 'otro'. El 'otro', sin embargo, no existe ontológicamente. Es una invención discursiva. ¿Quién inventó al 'otro' sino el 'mismo' en el proceso de construirse a sí mismo? Tal invención es el resultado de un enunciado. Un enunciado que no nombra una entidad existente, sino que la inventa. El enunciado necesita un (agente) enunciador y una institución (no cualquiera puede inventar el *anthropos*); pero para imponer el *anthropos* como 'el otro' en el imaginario colectivo se necesita estar en posición de gestionar el discurso (verbal o visual) por el cual se nombra y se describe una entidad (el *anthropos* o 'el otro') y lograr hacer creer que ésta existe. Hoy, la cate-

goría de *anthropos* ('el otro') vulnera las vidas de hombres y mujeres de color, gays y lesbianas, gentes y lenguas del mundo no-europeo y no-estadounidense desde China hasta Oriente Medio y desde Bolivia hasta Ghana. Las personas de Bolivia, Ghana, Oriente Medio o China no son ontológicamente inferiores, puesto que no hay una manera de determinar empíricamente tal clasificación. Existe una epistemología territorial e imperial que inventó y estableció tales categorías y clasificaciones. De tal forma, una vez que caes en la cuenta de que tu inferioridad es una ficción creada para dominarte, y si no quieres ni asimilarte ni aceptar con resignación la mala suerte de haber nacido donde has nacido, entonces te desprendes. Desprenderse significa que no aceptas las opciones que se te brindan. Éste es el legado de la Conferencia de Bandung. Quienes participaron en la conferencia optaron por desprenderse: ni capitalismo ni comunismo. Optaron por decolonizar. La grandeza de la Conferencia de Bandung consistió precisamente en haber mostrado que otra manera es posible. Su límite estriba en haberse mantenido en el dominio del desprendimiento político y económico. No planteó la cuestión epistémica. Sin embargo, las condiciones para plantearla estaban allí dadas. Lo hizo unos 35 años más tarde el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, quien había estado muy implicado en los debates en torno a la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia, en la América hispana y lusa, así como en el pensamiento caribeño sobre la decolonización del Grupo Nuevo Mundo<sup>5</sup>, surgió en el clima general de la Conferencia de Bandung y la invención del Tercer Mundo. El Tercer Mundo no fue inventado por la gente que habita en el Tercer Mundo, sino por hombres e instituciones, lenguas y categorías de pensamiento del Primer Mundo. La teoría de la dependencia fue una respuesta al hecho de que el mito del desarrollo y la modernización ocultaba que los países del Tercer Mundo no podían desarrollarse ni modernizarse bajo condiciones imperiales. Los economistas y sociólogos caribeños del Grupo Nuevo Mundo plantearon argumentos muy semejantes en ese mismo período. Las líneas maestras de su investigación eran el pensamiento independiente y la libertad caribeña. El pensamiento independiente necesita del pensamiento fronterizo, por la simple razón de que no se puede lograr si nos mantenemos dentro de las categorías del pensamiento y la experiencia occidentales.

5 Brian Meeks & Norman Girvan (eds.), *The Thought of the New World: The Quest for Decolonization*, Ian Randle Publishing, Kingston, 2010.

Se podría objetar a los teóricos de la dependencia y el Grupo Nuevo Mundo que escribieron respectivamente en español/portugués y en inglés. ¿Puede uno desprenderse si permanece atrapado en las categorías de las lenguas occidentales modernas e imperiales? Sí puede, puesto que el desprendimiento y el pensamiento fronterizo suceden cuando se dan las condiciones apropiadas y cuando se origina la conciencia de la colonialidad (incluso si no se utiliza esta palabra). Al escribir en español, portugués e inglés, los teóricos de la dependencia y el Grupo Nuevo Mundo eran sujetos coloniales, es decir, sujetos que habitaban en las historias locales y en las experiencias de las historias coloniales. Porque el español y el portugués de Sudamérica tienen la misma gramática que en España y Portugal respectivamente; pero aquellas lenguas habitan en cuerpos, sensibilidades y memorias diferentes, y sobre todo en una diferente sensibilidad del mundo. Utilizo la expresión ‘sensibilidad del mundo’ en lugar de ‘visión del mundo’ porque ésta, restringida y privilegiada por la epistemología occidental, bloqueó los afectos y los campos sensoriales que están más allá de la vista. Los cuerpos que pensaron ideas independientes y que se independizaron de la dependencia económica eran cuerpos que escribieron en lenguas modernas/coloniales. Por esa razón, necesitaban crear categorías de pensamiento que no se derivaran de la teoría política y de las economías europeas. Necesitaban desprenderse y pensar dentro de las fronteras que habitaban: no las fronteras de los estados-nación, sino las fronteras del mundo moderno/colonial, fronteras epistémicas y ontológicas. El Grupo Nuevo Mundo escribió en inglés, pero habitaba las memorias de la ruta y la historia de la esclavitud, de los esclavos fugitivos y de la economía de la plantación. No es esa experiencia la que alentó el pensamiento liberal de Adam Smith ni el pensamiento socialista de Marx. Lo que nutren la experiencia de la plantación y el legado de la esclavitud es el pensamiento fronterizo.

Nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes habitamos y pensamos en las fronteras con conciencia decolonial, estamos en camino de desprendernos; y con el fin de desprendernos necesitamos ser epistemológicamente desobedientes. Pagaremos el precio, puesto que los periódicos y revistas, las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, así como las escuelas profesionales, son territoriales. En otras palabras, el pensamiento fronterizo es la condición necesaria para pensar decolonialmente. Y cuando nosotras y nosotros, *anthropos*, escribimos en lenguas occidentales modernas e imperiales (español, inglés, francés, alemán,

portugués o italiano), lo hacemos con nuestros cuerpos en la frontera. Nuestros sentidos han sido entrenados por la vida para percibir nuestra diferencia, para sentir que hemos sido hechos *anthropos*, que no formamos parte —o no por completo— de la esfera de quienes nos miran con sus ojos como *anthropos*, como ‘otros’. El pensamiento fronterizo es, dicho de otra forma, el pensamiento de nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes no aspiramos a convertirnos en *humanitas*, porque fue la enunciación de la *humanitas* lo que nos hizo *anthropos*. Nos desprendemos de la *humanitas*, nos volvemos epistemológicamente desobedientes, y pensamos y hacemos decolonialmente, habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales.

La genealogía del pensamiento fronterizo, del pensar y el hacer decolonialmente, se ha construido en varios frentes<sup>6</sup>. Rememoremos aquí el bien conocido legado de Franz Fanon, y releamos algunos de sus puntos de vista en el contexto de mi argumentación. Ya he mencionado la última línea de *Piel negra, máscaras blancas*, un libro que precede en tres años a la Conferencia de Bandung, si bien no resulta ajeno a las condiciones globales que impulsaron Bandung. Quizá el concepto teórico más radical que introdujo Fanon es ‘sociogénesis’. La sociogénesis lo incorpora todo: desprendimiento, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica; desprendimiento de las opciones filogenéticas y ontogenéticas, de la dicotomía del pensamiento territorial moderno. La sociogénesis es, en la esfera de la corpo-política, semejante a la lógica de la Conferencia de Bandung en la esfera de la geopolítica: no es un con-

6 No solo es un problema de los nativos americanos, como a veces escucho decir después de mis conferencias. Intelectuales críticos de todo el mundo son conscientes de los límites de los archivos occidentales. En el caso de China, véase los cuatro volúmenes de Wang Hui, *The Rise of the Modern Chinese Thought*. Para un análisis de este título, véase Zhang Yongle, “The Future of the Past: On Wang Hui’s *Rise of Modern Chinese Thought*”, en *New Left Review*, n°62, marzo/abril de 2010, págs. 47-83. Para el mundo musulmán, véase Mohammed al-Jabri, *Introduction a la Critique de la Raison Arabe*, Editions de La Découverte, París, 1995. En un espíritu similar escribí mi *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995. Véase también el trabajo realizado por la Caribbean Philosophical Association (<http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/>). No se trataría de convertirnos en post-post permaneciendo atentos al último mensaje de la izquierda europea, sino de desplazarnos hacia el sur del Atlántico norte.



cepto híbrido, sino la apertura de una gramática de la decolonialidad<sup>7</sup>. ¿Cómo funciona esa gramática? Recordemos que la sociogénesis es un concepto que no se basa en la lógica de la de-notación (al contrario que la filo- y la ontogénesis), sino en la lógica del ser clasificado, en el racismo epistémico y ontológico: eres ontológicamente inferior y por tanto también lo eres epistémicamente; eres inferior epistémicamente, y por tanto también lo eres ontológicamente<sup>8</sup>. El concepto de sociogénesis surge en el momento mismo en que se toma conciencia de ser ‘negro’, no por el color de la piel, sino a causa del imaginario racial del mundo colonial moderno: has sido hecho ‘negro’ por un discurso cuyas reglas no puedes controlar y que no deja lugar para la queja, como sucede a Josef K. en *El proceso* de Kafka. La sociogénesis surgió del pensar y habitar en las fronteras y del pensar decolonialmente, ya que proviene de lo que Lewis Gordon llamaría *existentia Africana*<sup>9</sup>, si bien podría haber provenido de cualquier otra experiencia similar de individuos racializados. Resulta poco probable que el concepto ‘sociogénesis’ se hubiera originado a partir de la experiencia europea, excepción hecha de los inmigrantes de hoy. Y, en efecto, Fanon era un inmigrante del Tercer Mundo en Francia; fue esta experiencia la que sacó a la luz el hecho de que la filogénesis y la ontogénesis quizá no pudieran dar cuenta de la experiencia del sujeto colonial y racializado. Esa experiencia puede ser presentada en su ‘contenido’ (la experiencia como objeto) por parte de las disciplinas existentes (sociología, psicología, historia, etc.) capaces de hablar ‘sobre’ el ‘negro’ y ‘describir’ la experiencia de éste, pero no pueden suplantar el pensamiento del ‘negro’ (la experiencia constitutiva del sujeto) en el momento en que caes en cuenta de que has sido hecho ‘negro’ por parte del imaginario imperial del mundo occidental. Ciertamente, la imagen del negro como un ser humano inferior descendiente de Canaán estaba ya impresa en el imaginario cristiano<sup>10</sup>. Pero a lo que me estoy refiriendo aquí es a cómo ese

7 Véase Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

8 Nelson Maldonado-Torres, “The Coloniality of Being”, en *Cultural Studies*, n° 21:2, 2007, pp. 240-270.

9 Lewis R. Gordon, *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, Routledge, Nueva York, 2000.

10 Como bien se sabe, Noé maldijo al hijo menor de Ham, Canaán, por un gesto irrespetuoso hacia su padre. Como Canaán es supuestamente ancestro del pueblo africano, la maldición justificó su esclavización por parte de los cristianos occidentales de acuerdo con la tradición eclesiástica.



imaginario fue resemantizado en el siglo XVI con el comercio masivo de esclavos en el mundo atlántico. En ese momento, los africanos y el esclavismo eran uno y el mismo. No era así antes del año 1500.

La sociogénesis se sostiene dentro de la epistemología fronteriza. Sostiene a la epistemología fronteriza y no a la epistemología territorial sobre la que se apoyan las diversas disciplinas existentes. Sociogénesis es un concepto que nos permite desprendernos precisamente del pensamiento occidental, aunque Fanon escriba en francés imperial/colonial y no en francés criollo. Al desprenderse, Fanon se compromete con la desobediencia epistémica. No hay otra manera de saber, hacer y ser decolonialmente, si no es mediante un compromiso con el pensamiento fronterizo, el desprendimiento y la desobediencia epistémica. Bandung nos mostró el camino para desprendernos geopolíticamente del capitalismo y del comunismo; Fanon hizo lo propio para desprendernos corpo-políticamente; dos maneras de desprendernos de la matriz colonial del poder y de habitar el pensamiento fronterizo. ¿Por qué mencionar aquí el pensamiento fronterizo? Porque la sociogénesis lo presupone, en la medida en que está relacionada con un desprendimiento de la filogénesis y la ontogénesis. Al mismo tiempo, si la sociogénesis se desplaza a otro territorio, entonces ya no responde a la lógica, la experiencia y las necesidades que dieron lugar al concepto de filogénesis en Darwin y de ontogénesis en Freud. La sociogénesis ya no puede ser subsumida en el paradigma lineal de las rupturas epistémicas de Foucault.

### III

Poner entre interrogantes la enunciación (cuándo, por qué, dónde, para qué) nos dota del conocimiento necesario para crear y transformar, y que resulta necesario para imaginar y construir futuros globales; ello constituye el corazón de cualquier investigación decolonial. ¿Por qué? Porque el conocimiento se crea y transforma de acuerdo con deseos y necesidades particulares, así como en respuesta a exigencias institucionales. El conocimiento está anclado en proyectos con una orientación histórica, económica y política. Lo que desveló la ‘colonialidad’ es la dimensión imperial del conocimiento occidental que ha sido construida, transformada y diseminada durante los últimos 500 años. Es la colonialidad del conocimiento y del ser lo que se esconde tras la celebración de las rupturas epistémicas y de los cambios paradigmáticos. Tanto aquéllas como éstos forman parte de, y suceden en una

concepción del conocimiento que se originó en el Renacimiento europeo (es decir, en ese espacio y tiempo) y llegó al corazón de Europa (Alemania, Inglaterra y Francia) a través de la Ilustración.

A diferencia de la decolonialidad, el punto de origen de conceptos tales como ‘modernidad’ y ‘posmodernidad’, de las rupturas epistémicas y los cambios paradigmáticos, fue Europa y su historia interna. Estos conceptos no son universales; ni siquiera son globales. Son regionales y, como tales, tienen el mismo valor que cualquier otra configuración y transformación regional del conocimiento. La única diferencia estriba en que las historias locales de los conceptos europeos se convirtieron en diseños globales. Eso significa que conceptos como los arriba citados fueron necesarios para dotar de sentido a los deseos particulares y a las exigencias institucionales. Cuando la posmodernidad o los cambios paradigmáticos se convierten en conceptos viajeros que, siguiendo las rutas de la dispersión, llegan a Argentina o Irán, China o Argelia, lo hacen formando parte de la expansión de la civilización occidental. Los sujetos de la periferia cayeron en la cuenta de que la posmodernidad no significa lo mismo en Francia, Alemania o Inglaterra que en Argentina o China. Sólo se puede decir que la posmodernidad no es lo mismo en Francia que en China si asumimos que existe algo definible como ‘posmodernidad’, sea lo que sea. En última instancia no importa tanto qué es, sino más bien lo que las personas que dialogan a favor o en contra entienden que es. Lo que importa es la enunciación, no tanto lo enunciado. Cuando estuvo ya establecido el concepto ‘posmodernidad’, una serie de conceptos complementarios salieron a la luz, aplicados a las historias coloniales locales: modernidades periféricas, alternativas o subalternas, rupturas epistémicas y cambios paradigmáticos. En primer lugar, la modernidad no es un despliegue ontológico de la historia, sino la narrativa hegemónica de la civilización occidental. Así que no hay necesidad alguna de ser moderno. Mejor dicho, resulta urgente desprenderse de la ensoñación según la cual se está fuera de la historia si no se es moderno. Las modernidades alternativas o subalternas que reclaman su derecho a existir reafirman el imperialismo de la modernidad occidental disfrazado de modernidad universal. En segundo lugar, si se acepta que la modernidad es una narrativa y no una ontología, una posible respuesta consiste en reclamar “nuestra modernidad”, como hace el politólogo indio Partha Chatterjee al reformular el pasado y el papel de India en la historia global. Resulta necesario eliminar el concepto de ‘pre-moderno’, que hace un buen servicio a la modernidad imperial, para

hablar en su lugar con orgullo de lo ‘no-moderno’. Argumentar lo ‘no-moderno’ requiere una práctica del desprendimiento y del pensar fronterizo, para legitimar así que otros futuros más justos e igualitarios puedan ser pensados y contruidos más allá de la lógica de la colonialidad constitutiva de la retórica de la modernidad.

Tales conceptos son la materialización de un punto de origen y de las rutas de dispersión que mantienen la dependencia epistémica. La respuesta decolonial ha sido sencillamente decir: “existe una modernidad nuestra”, como ha argumentado contundente y convincentemente Chatterjee<sup>11</sup>. Cuando surgió la sensibilidad/pensamiento fronteriza, cobró existencia la opción decolonial; y al aparecer como opción, reveló que la modernidad (la modernidad periférica, subalterna o alternativa, o sencillamente la modernidad) es tan sólo otra opción y no el desarrollo ‘natural’ del tiempo. La modernidad y la posmodernidad son opciones, no momentos ontológicos de la historia universal, al igual que son opciones las modernidades subalternas, alternativas o periféricas. Todas ellas son opciones que niegan e intentan impedir el desarrollo del pensamiento fronterizo y de la opción decolonial.

La posmodernidad no siguió el mismo camino que la modernidad. No ha habido, hasta donde yo sé, conceptos complementarios como posmodernidades periféricas, alternativas o subalternas. Pero ese vacío fue rápidamente llenado al materializarse el concepto de ‘poscolonialismo’. Resulta interesante observar que el punto de origen del poscolonialismo fue Inglaterra y Estados Unidos, es decir, se originó en el mundo euro-estadounidense y angloparlante y no en el Tercer Mundo. Sin embargo, quienes lo plantearon provenían del mundo no-europeo. En realidad, hubiera resultado difícil que el concepto ‘poscolonialidad’ se le ocurriera a un intelectual británico, alemán o francés. No imposible, pero sí poco probable. Una de las razones principales es que el legado colonial tal y como se experimentó en las colonias no forma parte de las vidas y las muertes de los teóricos posmodernos y posestructuralistas. Recíprocamente, la posmodernidad y el posestructuralismo no están en el corazón de los intelectuales de India o África subsaha-

11 Partha Chatterjee, “Modernity in Two Languages”, en *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Oxford University Press, Delhi, 1997, págs. 185-205. Véase mi “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”, en *Theory, Culture and Society*, n° 26/7-8, 2009, pp. 159-181.

riana (el segundo punto de referencia del poscolonialismo). Los trabajos de Ashis Nandy o Vandana Shiva en India son una manifestación del pensamiento decolonial más que de la teoría poscolonial. Los africanos Paulin J. Hountondji y Kwasi Wiredu se encuentran más cerca del legado de la decolonización que del poscolonialismo. El aymara Patzi Paco en Bolivia o Lewis Gordon en Jamaica/Estados Unidos argumentan en términos decoloniales antes que poscoloniales. Dado que el punto de origen del poscolonialismo fue principalmente Inglaterra y Estados Unidos, y sus principales impulsores fueron intelectuales del Tercer Mundo (como diría Arif Dirlik), resulta más fácil para los intelectuales europeos aceptar el pensamiento poscolonial que el decolonial. Como ya dije, el pensamiento decolonial es más semejante a la piel y a las ubicaciones geo-históricas de los migrantes del Tercer Mundo, que a la piel de los ‘nativos europeos’ en el Primer Mundo. Nada impide que un cuerpo blanco en Europa occidental pueda sentir cómo la colonialidad opera en los cuerpos no-europeos. Comprenderlo consiste en una tarea racional e intelectual, no experiencial. Para que un cuerpo europeo llegue a pensar decolonialmente tiene que ceder algo, de la misma forma que un cuerpo de color formado en las historias coloniales tiene que ceder algo si quiere habitar las teorías posmodernas y posestructuralistas.

#### IV

Observemos cuáles son los tres escenarios en los que hoy se despliegan futuros globales:

- La reoccidentalización mediante la continuidad del proyecto incompleto de la modernidad occidental.
- La desoccidentalización dentro de los límites de la modernidad occidental.
- La decolonialidad en el surgimiento de una sociedad política global que se desprende de la reoccidentalización y de la desoccidentalización.

La reoccidentalización y la desoccidentalización son luchas que tienen lugar en las esferas controladas por la autoridad y la economía. La primera es el proyecto del presidente Barack Obama, que busca reparar los daños que han causado George W. Bush y Dick Cheney al liderazgo estadounidense y occidental. La desoccidentalización es la política de las poderosas economías emergentes (China, Singapur, Indonesia, Brasil y Turquía, a

quienes ahora se suma Japón). La decolonialidad es el proyecto que define y motiva el surgimiento de una sociedad política global que se desprende tanto de la reoccidentalización como de la desoccidentalización. A pesar de la complejidad, ambigüedad, heterogeneidad e imprevisibilidad de la ‘realidad’, resulta posible distinguir cómo se orientan los tres principales proyectos que construyen futuros globales.

El pensamiento fronterizo es la condición necesaria para que existan los proyectos desoccidentalizador y decolonial. Sin embargo, éstos difieren radicalmente en sus objetivos respectivos. Es condición necesaria porque afirmar la desoccidentalización implica pensar y argumentar en situación de exterioridad con respecto a la propia occidentalización moderna. La exterioridad no es un afuera del capitalismo y de la civilización occidental, sino el afuera que se crea en el proceso de crear el adentro. El adentro de la modernidad occidental ha sido construido desde el Renacimiento, basado en la doble, simultánea y continua colonización del espacio y del tiempo. El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot lo explica de esta manera:

“Si la modernización tiene que ver con la creación del lugar –como una relación dentro de un espacio definido–, la modernidad tiene que ver con la proyección de ese lugar –lo local– sobre un fondo espacial teóricamente ilimitado. La modernidad tiene que ver tanto con la relación entre el lugar y el espacio, como con la relación entre el espacio y el tiempo. Para poder prefigurar el espacio teóricamente ilimitado –en oposición al espacio dentro del cual el mando ocurre– se necesita poner el espacio en relación con el tiempo o remitirse a una temporalidad única, que es la posición del sujeto ubicado en ese lugar. La modernidad tiene que ver con estos aspectos y momentos en el desarrollo del capitalismo mundial que requieren la proyección del sujeto individual o colectivo tanto sobre el espacio como sobre el tiempo. Tiene que ver con la historicidad”<sup>12</sup>.

No sólo a la gente se la ha hecho caer fuera de la historia, en la exterioridad, sino también a las formas de gobierno y de organización económica no-modernas. ‘No-modernos’ son los incas en el Tawantinsuyu, la China

12 Michel-Rolph Trouillot, “North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945”, en *South Atlantic Quarterly*, n° 101:4, 2002, p. 849.

de la dinastía Ming y la revolución maoísta, África en general, Rusia y Japón, por nombrar unos pocos casos. Algunos estados y economías no-modernas (como China y Brasil) no sólo están creciendo económicamente, sino que también se están enfrentando a las directrices que recibieron en el pasado por parte de las instituciones occidentales. El marxismo no nos facilita las herramientas para poder pensar en exterioridad. El marxismo es una invención moderna europea que surgió para enfrentarse, en el seno de la propia Europa, tanto a la teología cristiana como a la economía liberal, es decir, al capitalismo. El marxismo resulta limitado tanto en las colonias como en el mundo no-moderno en general, porque se mantiene dentro de la matriz colonial del poder que crea exterioridades en el espacio y en el tiempo (bárbaros, primitivos y subdesarrollados). Por la misma razón, el marxismo sólo sirve de ayuda limitada a quienes migran del mundo no-europeo a Europa y Estados Unidos. Pensar en exterioridad exige una epistemología fronteriza. Actualmente, la epistemología fronteriza sirve tanto a los propósitos de la desoccidentalización como a los de la decolonialidad; pero la desoccidentalización no llega tan lejos como la decolonialidad.

El pensamiento fronterizo que conduce a la opción decolonial se está convirtiendo en una forma de ser, pensar y hacer de la sociedad política global. Ésta se define en sus procesos de pensar y de hacer decolonialmente. Sus impulsores y sus instituciones ponen en conexión la sociedad política del mundo no-europeo/estadounidense con quienes migran de ese mundo a la 'antigua Europa occidental' (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos. La sociedad política global transforma la organización y las regulaciones establecidas por las autoridades políticas (las monarquías occidentales y los estados burgueses seculares), las prácticas económicas y la economía política (es decir, el capitalismo) y la sociedad civil que resulta necesaria para que exista el estado y la economía.

La sociedad política que emerge mundialmente, que incluye las luchas de los migrantes que rechazan ser asimilados y promueven la descolonización<sup>13</sup>, continúa el legado de la Conferencia de Bandung. Si la descolonización, durante la Guerra Fría, no fue ni comunista ni capitalista, a principios del siglo XXI no es ni reoccidentalización ni desoccidentalización, sino decolonialidad. La decolonialidad requiere una desobediencia epistémica, por-

13 Véase nota 4, sobre Les Indigènes de la République.

que el pensamiento fronterizo es por definición pensar en exterioridad, en los espacios y tiempos que la autonarrativa de la modernidad inventó como su exterior para legitimar su propia lógica de colonialidad.

Ahora bien, la decolonialidad no es un proyecto que tenga por objetivo imponerse como un nuevo universal abstracto que reemplace y ‘mejore’ la reoccidentalización y la desoccidentalización. Es una tercera fuerza que, por una parte, se desprende de ambos proyectos; y por otra, reclama su papel a la hora de construir futuros que no pueden ser abandonados ni en manos de la reoccidentalización, ni a los diseños desoccidentalizadores. Desconozco si en este momento la reoccidentalización aspira a mantener las ficciones del norte atlántico universal, lo que significaría mantener la modernización y la modernidad. Para quienes no quieren ser asimilados ni a la reoccidentalización ni a la desoccidentalización, el pensamiento fronterizo y la decolonialidad son el camino para impulsar las exigencias y la influencia creciente de la sociedad política global. Es demasiado pronto para afirmar qué sucederá próximamente. Lo que haya que hacer de antemano está siendo definido por las formas que adopta la confrontación entre reoccidentalización y desoccidentalización.

## **Andrés Bello: trascendencia de su filosofía e identidad latinoamericana**

Andrés Bello: Transcendence of his Philosophy  
and Latin American Identity

*Pablo Guadarrama*

*Universidad Central de Las Villas.  
Santa Clara-Cuba.*

### **Resumen**

Bello desarrolló ideas muy propias, originales y auténticas sobre el proceso del conocimiento humano, sin embargo lamentablemente se le ha querido clasificar su postura filosófica utilizando algunas de las contradictorias corrientes filosóficas de la época. La trascendencia de la obra filosófica de Andrés Bello, tal vez no fue tan inmediata como el reconocimiento que obtuvo su labor intelectual en el terreno del derecho civil o la gramática española, pero eso no impidió que desde el siglo XIX haya sido reconocido como uno de los pilares intelectuales del pensamiento latinoamericano, también desde el cultivo de la filosofía, en especial en los referidos al análisis de la historia universal y en particular de la identidad de los pueblos latinoamericanos.

**Palabras clave:** Andrés Bello, trascendencia, identidad latinoamericana.

### **Abstract**

Bello developed ideas that were very much his own, original and authentic, regarding the process of human knowledge. Lamentably, scholars have tried to classify his philosophical stance using some of the contradictory philosophical currents of the time. The transcendence of the philosophical work of Andrés Bello was



perhaps not recognized as immediately as was his intellectual work in the field of civil law or Spanish grammar. However, this did not impede his being accepted, since the nineteenth century, as one of the intellectual pillars of Latin American thought, including his cultivation of philosophy, especially in the analysis of universal history and, in particular, the identity of Latin American peoples.

**Key words:** Andrés Bello, transcendence, Latin American identity.

El siglo XIX latinoamericano desde sus inicios, en lo que a corrientes de pensamiento filosófico se refiere<sup>1</sup>, estuvo caracterizado por distintas y enfrentadas posturas. La ilustración había constituido no sólo el fermento catalizador de las potencialidades que demandaba la preparación ideológica del proceso independentista<sup>2</sup>, sino que había sembrado la semilla de nuevas fuentes de ideas en diferentes planos<sup>3</sup>.

En sensualismo, el empirismo y el racionalismo tratarían de irse imbricando orgánicamente y encontrarían nuevos exponentes cada vez más a

- 1 “En esta etapa, bajo la influencia de la ilustración, prevalece el < eclecticismo> como nuevo espíritu filosófico, adoptando la filosofía el método analítico en lugar del sistemático del siglo XVII. La filosofía cumple en esta etapa una función crítica del sistema pedagógico tradicional, que el despotismo ilustrado trata de modernizar y, finalmente, se convierte en las primeras décadas del siglo XIX en instrumento ideológico a favor de la independencia de los pueblos americanos.” Marquínez Argote, G, “Prólogo”. La filosofía en América Colonial. Colectivo de autores dirigido por M Beuchot y G. Marquínez Argote. Editorial El Búho. Bogotá. 1996. p. 14-15. 3 Véase: Guadarrama, P. “Humanismo e ilustración en América Latina” en Guadarrama, P *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*. Prólogo Carmen Bohórquez Editorial El Perro y la Rana. Ministerio de Cultura. República Bolivariana de Venezuela. Caracas. Tomo I. 2008 pp. 260-308; Guadarrama, P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica. Bogotá. Tomo I. 2012. pp. 207-241.
- 2 Véase: GUADARRAMA, P. “Humanismo e ilustración en América Latina” en Guadarrama, P *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*. Prólogo Carmen Bohórquez. Editorial El Perro y la Rana. Ministerio de Cultura. República Bolivariana de Venezuela. Caracas. Tomo I. 2008 pp. 260-308; Guadarrama, P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica. Bogotá. Tomo I. 2012. pp. 207-241.
- 3 “La filosofía política que operaba, en la mayoría de los casos implícitamente, nos muestra que los actores de la emancipación buscaron argumentos para fundamentar su acción liberadora, y los encontraron, abundantes, en la propia tradición latinoamericana”. Bohórquez, C. “La filosofía de la independencia” en Dussel, E. Mendieta, C y C. Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. CREAL-Siglo XXI. México-Buenos Aires-Madrid. 2009. p. 174.

tono con los avances del pensamiento filosófico universal. El cientificismo, que devendría posteriormente en elemento típico del positivismo finisecular, tendría ya desde los inicios del siglo XIX algunas manifestaciones vinculadas a la divulgación creciente que lograban los nuevos descubrimientos científicos y avances tecnológicos.

La frenología y otras concepciones biologicistas, que se derivaban de la fiebre por apuntalar cualquier idea en los logros de algunas de las ciencias reconocidas en esa época, alcanzaron también cierta difusión.

El utilitarismo y la *Ideología*, como productos importados a la medida, de las metrópolis económicas y culturales, Inglaterra y Francia respectivamente, también encontraron eco en los sectores de aquella naciente burguesía latinoamericana, ansiosa de saltar etapas en su desarrollo y control de sus respectivas fuentes productivas.

En el plano sociopolítico acompañaban al despertar del liberalismo las tempranas expresiones de inconformidad con las insuficiencias y contradicciones de la sociedad capitalista, a través de un incipiente pensamiento de corte socialista utópico.

La reflexión filosófica alcanzaría peldaños superiores con la impugnación del eclecticismo que pujaba con fuerza por manipular la conciencia de la nueva época con las viejas artimañas.

El eclecticismo y el espiritualismo se impondrían en varios países de la región, como expresión refinada de nuevas formas de la metafísica, en tanto otros, como el positivismo<sup>4</sup> y el materialismo científico-natural, no tendrían mucho que esperar para iniciar su despliegue crítico sobre aquellas posturas especulativas.

Muchos fueron los denominadores empleados para expresar las más refinadas formas del idealismo filosófico, que encontraba su modalidad literaria por esta época en el romanticismo, y que tomaba carta de ciudadanía como el espiritualismo y eclecticismo.

4 Véase: GUADARRAMA, P. *Positivismo en América Latina*. Universidad Nacional Abierta a Distancia. Bogotá. 2001; *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2004; "Razones del positivismo y el antipositivismo sui generis en América Latina". *Cuadernos americanos*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. D.F 2011. Año XXV. Vol. 3, n 137 p. 125-149.

El espíritu anticlerical, –que había estado de cierto modo presente en el pensamiento y que preparó ideológicamente el proceso independentista–, se fue apagando paulatinamente en correspondencia con las nuevas condiciones que generaba el movimiento de restauración en Europa, cuando la Santa Alianza parecía también imponer su *Diktat* sobre las nuevas cabezas filosóficas.

Era el momento en que se ponían de acuerdo las ancestrales monarquías europeas para tratar de hacer saltar atrás la marcha de la historia y desconocer las conquistas de la Revolución Francesa, del mismo modo que a fines del siglo XX tras la caída del Muro de Berlín el triunfalismo neoliberal pretendió borrar de la memoria histórica de los pueblos los logros del socialismo<sup>5</sup>. Sin embargo, con el reciente derrumbe de Wall Street pareciera que las medidas proteccionistas de los estados capitalistas sobre banco y otras empresas privadas hicieran reverdecer algunas concepciones de raigambre socialista.

La historia, se dice que se repite, una vez como tragedia y otra como comedia. Es común que en las épocas de crisis socioeconómicas afloren y pululen las sectas esotéricas que prometen salvación asegurada a los incautos en momentos de pérdida de rumbos y de destrucción de valores establecidos.

Nada tiene de extraño que en aquella época de profundo despegue del capitalismo la sociedad burguesa se viese infectada de corrientes ideológicas que pugnaban por hacerla retroceder en su marcha o por lo menos obligarle a continuar camino acompañada de corrientes de pensamiento que engendradas en el pasado hacían todo lo posible por mantenerlo vivo.

El conservadurismo, al igual que el pesimismo, el oscurantismo y el misticismo fueron tomando alguna fuerza en consonancia con los intentos por restablecer el privilegiado lugar que había perdido la escolástica.

Las ideas de la filosofía clásica alemana también encontrarían algún eco en el ambiente filosófico latinoamericano de ese siglo, pero la mayor parte de las veces mediadas por interlocutores de estatura menor como Victor Cousin o Frederich Krause que no habían alcanzado tanto prestigio en Europa.

La problemática antropológica se vería sometida a múltiples enfoques, y en ellos se haría siempre latente la lucha por elevar al hombre latinoame-

5 Véase: GUADARRAMA, P. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial El Perro y la Rana. Ministerio de Cultura. República Bolivariana de Venezuela. Caracas. T. I y II 2013.

ricano a nuevos planos de dominio sobre sus condiciones de existencia, especialmente por elevar a la mayor parte de sus representantes a la condición digna de lo humano.

También en América Latina la ilustración no había sido un fenómeno homogéneo, sino que se caracterizó por el desarrollo de diversas tendencias, algunas de ellas incluso marcadamente hostiles entre sí, en algunas cuestiones.

Una de las corrientes que mayor repercusión temprana alcanzó en la primera mitad del siglo XIX fue el sensualismo. La llamada *escuela escocesa* o del *sentido común* se dejó sentir incluso entre pensadores que también deben ser considerados representantes de la ilustración como el caso de Andrés Bello.

Esta escuela apareció como una manifestación de experimentalismo y de enfrentamiento a los rezagos del espíritu especulativo que aún pudieran quedar entre algunos representantes de la propia ilustración.

Es conocido que la ilustración provocó reacciones diversas en el siglo XIX. Por una parte estimuló proyectos de pensamiento de corte humanista, como tendencia principal que había caracterizado a este movimiento. Pero también sentó las premisas para corrientes de carácter empirista y cientifista que desembocaron en el positivismo.

La escuela escocesa que había sido fundada a mediados del siglo XVIII por Tomas Reid en Edimburgo era continuadora de la tradición empirista inglesa. Propugnaba un “realismo natural” en el que la percepción sensible constituía el pilar fundamental de toda su concepción gnoseológica, que en última instancia estaba dirigida contra el escepticismo, el fenomenalismo y cualquier postura agnóstica.

El sensualismo tuvo en esa época de la primera mitad del siglo XIX su más prestigioso representante en el venezolano *Andrés Bello* (1781-1865), quien era un profundo conocedor de la tradición empirista inglesa, dada su larga residencia en Inglaterra. Escribió una obra filosófica *La filosofía del entendimiento* que no tiene nada que envidiar a las mejores producciones de dicha tradición. Identificado también con la escuela escocesa y con la filosofía de lo relativo de Hamilton que propugna el *condicionalismo* gnoseológico.

Bello desarrolló ideas muy propias, originales y auténticas sobre el proceso del conocimiento humano, sin embargo lamentablemente se le ha querido clasificar su postura filosófica utilizando algunas de las contradictorias corrientes filosóficas de la época y como no ha sido tan sencillo encasi-

llarla en alguna de ellas, se ha tratado inútilmente de forzarla a ser considerada por García Bacca, como un “plan digno de un positivismo espiritualista integral”<sup>6</sup>, definición esta que resulta indudablemente un contrasentido.

Cuando José Gaos leyó aquella magistral obra expresó en 1948: “si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las Historias de la filosofía universal como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Royer Collar y Jouffroy, si es que no con los de Reid y Cousin”.<sup>7</sup>

Otros reconocimientos a la trascendencia filosófica de esta obra de Bello se observa en Marcelino Menéndez y Pelayo quien la consideró: “sin duda la obra más importante que en su género posee la literatura americana”<sup>8</sup>.

Su erudita labor magisterial en América, ya marcada por un discípulo tan excelso como Simón Bolívar, y su reconocido prestigio en los terrenos de la gramática española, el derecho civil así como sus incursiones en el mundo de las ciencias naturales, etc., sirvieron de pilar a una sólida cultura filosófica que le hacen ser reconocido como un genuino filósofo aportativo a la originalidad y autenticidad del pensamiento latinoamericano.

Bello le concedió importancia primordial a las relaciones entre entendimiento y lenguaje, así como entre pensamiento y lenguaje, tema este que se favoreció por sus profundos conocimientos filológicos, lingüísticos y gramaticales que le hicieron ganar merecido prestigio también por su famosa *Gramática española*.

Su obra filosófica fundamental, *Filosofía del entendimiento*, dedicada básicamente al análisis del proceso del conocimiento, con una fundamentación profundamente sensualista y psicologista, no necesitaba ser completada por una física y una metafísica o por una ética y una política como podrán exigirle los más rigurosos analistas filosóficos, porque en ella está de cierto modo contenida su visión de la filosofía como instrumento indispensable del pensar y el actuar humano.

6 GARCÍA BACCA, J. D. “Condillac, Berkeley y Bello”, *Revista Nacional de Cultura*. Caracas. 12. 1951. N. 89. p. 223.

7 GAOS, J. “Introducción a Andrés Bello”, *Filosofía del entendimiento*, FCE, México, 1948, p. LXXXIII.

8 MENÉNDEZ y PELAYO, M. *Antología de Poetas Hispano-Americanos*, T.II, Madrid, 1893, p. CXXIII.

Tal vez donde mejor aparezcan resumidas sus ideas respecto a la misión desalienadora de la filosofía, del arte y de la ciencia es en este párrafo de su libro:

“Felices aquellos que pueden dedicarse desde temprano al estudio de algunos ramos de los conocimientos humanos. Todos tienen sin duda sus hechizos y sus ventajas, desde la poesía, que, por sus brillantes cuadros, conmueve y mueve la imaginación, hasta la metafísica que nos hace conocer los resortes secretos de nuestra inteligencia: desde la historia que nos desarrolla las revoluciones de los imperios, y los progresos de la civilización, hasta la filosofía que perfecciona las facultades intelectuales y nos hace amar la verdad. Todos estos estudios son muy dignos de cautivar el espíritu de todo ser racional; pero no son menos los que, elevándonos a la contemplación del universo, nos impulsan a estudiar la causa misma que la anima: aquellos que nos recubren todo lo maravillosos de esos fenómenos numerosos, tan singulares como importantes, que nos explican la teoría de los vientos y de las borrascas, la de esos relámpagos que nos alumbran con una luz tan particular, la de esos temblores que nos asombran con sus fuerzas y nos intimidan con sus efectos, la de esos cometas en fin, sobre los cuales absurdas supersticiones, transmitidas por la credulidad de lo antiguo, subsisten aun en el vulgo.”<sup>9</sup>

Aquí se revela el espíritu ilustrado que mueve al pensamiento de Bello a encontrar en el cultivo de la ciencia, de las artes y de las filosofías algunos de los mecanismos indispensables para que el hombre emerja de las profundidades que le impiden respirar el aire descontaminado de su liberación espiritual y material. Precisamente ese parece ser el objetivo principal de su libro y de toda la labor intelectual que desde Chile propagó por todo el continente trascendiendo también a su época.

El punto de partida de su teoría del conocimiento radica en concebir a las sensaciones como signos, como Condillac anteriormente había planteado, pero con una connotación algo diferente. Para él las sensaciones constituían el elemento fundamental del proceso que denomina *anamnesis*, -no en el sentido platónico,- como vínculo esencial para la comprensión de la rea-

9 BELLO, A. *Filosofía del entendimiento*. México. FCE. 1948. p. 205.

lidad. Al concebir las sensaciones no como imágenes de dicha realidad, sino síntesis señalizadoras que proporcionan una información sobre la realidad a partir de la cual la ciencia y la filosofía elaboran sus presupuestos.

Bello cayó en el mismo error que posteriormente Lenin criticaría en Helmholtz por conducir al subjetivismo más descarnado, al considerar a las sensaciones no como imágenes, sino como signos. Pero Bello no se quedó en ese punto. Trató de explicar el proceso de conversión de las sensaciones en signos y viceversa a través de las ideas, que ya Locke había elevado a categoría nuclear del proceso cognoscitivo.

Bello destaca que el estudio de la naturaleza en la época moderna ya no constituye una labor exclusiva de élites, sino que se ha popularizado y se ha ido convirtiendo en una necesidad a todo hombre, independientemente de su condición social. Del mismo modo el cultivo de las letras se constituye en exigencia de la comunicación humana. De ahí que haya dedicado tanto esmero a la labor filológica que deseaba propagar a amplios sectores populares a fin de lograr una mejor comunicación entre nuestros pueblos a través de un cultivo adecuado del lenguaje. Sin embargo, esta misión encontró algunos opositores en no menos importantes figuras del pensamiento de aquella época como el José Luis Mora, Domingo Faustino Sarmiento<sup>10</sup> y Juan Bautista Alberdi quienes le criticaban la exquisitez del lenguaje no apropiada para el nivel cultural predominante en la época y por dedicarle exagerada atención a la forma en lugar del contenido del pensamiento.

“El verdadero nudo –plantea García Aponte– de la cuestión era este: mientras que Sarmiento sostenía la soberanía del pueblo en la formación de la lengua. Bello la negaba, tanto en la formación de la lengua como en materia de legislación. Ciertamente Bello se equivocaba al negar la participación del pueblo en la estructuración del idioma y de la ley, pero no es menos cierto que ningún

10 “Por lo que a nosotros respecta, si la ley de ostracismo estuviese en uso en nuestra democracia, habríamos pedido en tiempo el destierro de un gran literato que vive entre nosotros (Andrés Bello) sin otro motivo que serlo demasiado y haber profundizado más allá de lo que nuestra naciente civilización exige los arcanos del idioma y haber hecho gustar a nuestra juventud del estudio de las exterioridades del pensamiento y de las formas en que se desenvuelve en nuestra lengua, con menoscabo de las ideas y la verdadera ilustración” Sarmiento, D.F. *Obras completas de D. F. Sarmiento*, Buenos Aires (22 de mayo de 1842 Tomo I, P. 230) en: Enrique, Anderson Imbert. *Genio y figura de Sarmiento*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967, p. 3.

idioma o sistema legal puede desarrollarse si no se sujeta a ciertas reglas y normas que pertenecen precisamente al dominio del gramático y del legislador.”<sup>11</sup>

Tales críticas a Bello, al parecer exageradas, no tomaban en consideración su genuina labor iluminista, que no se limitaba al perfeccionamiento de nuestro idioma y que no se dejaba arrastrar por el espíritu antiespañol que habían dejado las guerras por la independencia latinoamericana en amplios sectores de la intelectualidad de esta región, algunos de los cuales ya habían comenzado a buscar en el mundo intelectual anglosajón o en el francés las exclusivas fuentes nutritivas de la modernidad. El propio Bello bebió profundamente en esas fuentes también, pero esto no le había conducido a minimizar o subestimar el papel de la cultura española en la conformación cultural de Hispanoamérica.

Aquella profunda polémica que sostuvo Bello con los jóvenes liberales, –Sarmiento, Lastarria y Bilbao, quienes imbuidos por el naciente positivismo y por la *nordomanía* anglosajona rechazaban todo lo vinculado a la cultura española como nefasto para América–, evidentemente poseía una profunda carga ideológica y política<sup>12</sup>. En esta discusión en la que se impondría el justo criterio de la imposibilidad de romper radicalmente con una de las fuentes nutritivas básicas de esta *Nueva Iberia*, como llegó a considerarle el célebre venezolano a estas nacientes repúblicas latinoamericanas, sin embargo, saldría considerado injustamente como un conservador, cuando en verdad su postura fue mucho más moderna, –como consideran Picón Salas y Rojas Osorio<sup>13</sup>– dado que su pensamiento no solo se había gestado en el independentismo, sino también en el cultivo de los mejores valores de la ilustración y la progresiva conformación de la modernidad, que anhelaba se completara en estos países. A esa labor dedicaría la mayor parte de su vida lo mismo en Caracas, en Londres que en Santiago de Chile en la rectoría de la universidad.

11 GARCÍA APONTE, I. *Andrés Bello*. Banco de la República. Universidad de Panamá. Panamá. 1964.

12 BEORLEGUI, C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 205.

13 ROJAS OSORIO, C. *Filosofía en el Caribe hispano*. Editorial Porrúa, México, D.F. 1997. p. 50.



Como plantea Antonio Scocozza:

“Su esfuerzo, además del aprendizaje, fue el no cometer el error de trasladar soluciones culturales “avanzadas” a una realidad que se presentaba cultural y políticamente “retrasada” claramente frenada por el yugo colonial, sino en poner en posición dialéctica y de comparación experiencias culturales, sociales, ideales diferentes, haciendo que se relacionaran, aprovechando la “raíz común” sin renunciar nunca a la diversidad, a la peculiaridad, que se convierte en un elemento que completa una nueva experiencia cultural occidental: la americana”<sup>14</sup>.

Bello había sido, en verdad, y siguió siendo después del proceso de la independencia un fuerte enemigo de las ataduras que la metrópoli colonial y en particular la Iglesia habían impuesto y trataba de mantener al libre ejercicio del pensamiento. Así criticó fuertemente la censura que la Iglesia en Chile mantenía sobre algunos libros considerados heréticos. Estas ideas no contradecían en nada su fe religiosa, su criterio sobre la misión civilizadora del cristianismo y especialmente su convencimiento de necesidad del concepto de Dios en el hombre para que este fuese virtuoso, ya que a su juicio la naturaleza humana era propensa a la injusticia y al dominio del fuerte sobre el débil.

Su humanismo cristiano constituye una muestra de la posibilidad y la realidad de la unidad armoniosa de un pensamiento ilustrado emancipador y una fe religiosa que no se dejase arrastrar por el oscurantismo, el fanatismo, ni por el autoritarismo. No en balde sus ideas amamantaron las del libertador, del mismo modo que en Cuba las del sacerdote Félix Varela y del filósofo José de Luz Caballero, entre otros, nutrieron las ideas éticas y religiosas de José Martí.

Defensor de la igualdad natural entre los hombres y las naciones, Bello se enfrentó a todo tipo de despotismo y a cualquier forma de favoritismo que limitara las posibilidades de desarrollo de cualquier hombre o país. Por tal motivo fue uno de los precursores en la crítica a las falacias del liberalismo económico que tanto inspiraba en el siglo XIX a amplios sectores de la naciente burguesía latinoamericana del mismo modo que en cierto momento la *utopía abstracta* (Ernst Bloch) del neoliberalismo tomó auge.

14 SCOCOZZA, A. *El maestro de América*, Universidad Católica de Colombia, Editorial Paneta, Bogotá, 2011, p. 19.

La trascendencia de la obra filosófica de Andrés Bello, tal vez no fue tan inmediata como el reconocimiento que obtuvo su labor intelectual en el terreno del derecho civil o la gramática española, pero eso no impidió que desde el siglo XIX haya sido reconocido como uno de los pilares intelectuales del pensamiento latinoamericano, también desde el cultivo de la filosofía, en especial en los referidos al análisis de la historia universal y en particular de los pueblos latinoamericanos, que ha llevado a Miguel Rojas Gómez a considerar, con suficiente razón que: “La nueva filosofía de la historia que fundamentó es una *filosofía universal concreto-situada*”<sup>15</sup>. De tal modo contribuyó a la valoración justa del acervo cultural de los pueblos latinoamericanos y coadyuvó a su proceso de reconocimiento de su identidad así como al proceso de su necesaria integración.

Para el logro de esos objetivos Bello plantearía de manera muy temprana en el pensamiento latinoamericano una intención que muchos posteriormente también abogarían, esto es, la necesidad de elaboraciones teóricas propias. Pues según él: “los trabajos filosóficos de Europa no nos dan la filosofía de la historia de Chile [o Hispanoamérica]. Toca a nosotros formarla por el único proceder legítimo, que es el de la inducción sintética”<sup>16</sup>.

Era lógico que sus puntos de partida epistemológicos fundamentados en el sensualismo le indujeran también a rechazar cualquier tipo de deductivismo metafísico y a plantearse la construcción de teorías para la comprensión del mundo cultural, sociopolítico y económico latinoamericano a partir de la construcción inductiva que partiera de *Nuestra América*.

Ahora bien, en modo alguno esta postura significaba que Bello subestimara los aportes del pensamiento europeo o de otras latitudes, lo único que verdad proponía era subsumirlo en el análisis propio desde la circunstancialidad latinoamericana. Por eso le respondería a Lastarria, Sarmiento y otros que al respecto le atacaban: “suponer que se quiere que cerremos los ojos a la luz que nos viene de Europa es pura declamación. Nadie ha pensa-

15 Véase: ROJAS GÓMEZ, M. “La contribución de Andrés Bello a una filosofía de la historia universal concreto situada”, *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, No.134, abril-junio de 2005.

16 BELLO, A. “Modo de escribir la historia”, en Andrés Bello. *Obras completas, t. XXIII: Temas de historia y geografía*, ed. cit, p. 240.

do en eso. Lo que se quiere es que abramos bien los ojos a ella, y que no imaginemos encontrar en ella lo que no hay, ni puede haber”<sup>17</sup>.

El ilustre venezolano sabía muy bien que no había nada que temer si por medio de la educación y de la conveniente promoción cultural de los elementos valiosos de cada pueblo, en este caso de los chilenos y los latinoamericanos en general, se cultivaba tanto el idioma como otras expresiones de la conciencia nacional de un país, de su historia, tradiciones, instituciones, etc., de una forma abierta al intercambio con las manifestaciones culturales de otros pueblos con los que se establecen nexos inexorables como en este caso con las de España, pues, a su juicio: “las ideas de un pueblo se incorporan con las ideas de otros pueblos; y perdiendo unas y otras su pureza, lo que era al principio un agregado de partes discordantes, llega a ser poco a poco un todo homogéneo, que se parecerá bajo diversos aspectos a sus diversos orígenes, y bajo ciertos puntos de vista presentará también formas nuevas”<sup>18</sup>.

De tal modo la trascendencia mayor de las ideas filosóficas no radica tanto en haber elaborado una nueva corriente diferenciada de otras posturas epistemológicas o axiológicas hasta ese momento existentes, sino en haber reflexionado con rigor y suficiente autenticidad sobre la problemática política, cultural, histórica y social de los pueblos latinoamericanos en momentos tan trascendentales de su vida como aquellos de inicios en una vida relativamente independiente.

La mayoría de los precursores de la idea de una identidad cultural e integración latinoamericana, como el hondureño José Cecilio Valle –quien denominaba a América como su patria<sup>19</sup>–, pensaron siempre en los elemen-

17 BELLO, A. “Modo de estudiar la historia”, en Andrés Bello. *Obras completas*, t. XXIII: *Temas de historia y geografía*, ed. cit., p. 249.

18 BELLO, Andrés. “Investigaciones sobre la influencia de la conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la Universidad en la sesión solemne de 22 de septiembre de 1844, por don José Victorino Lastarria”, en Andrés Bello. *Obras completas*, t. XXIII: *Temas de historia y geografía*, ed. cit., pp. 166-167.

19 “Veinte y dos años pasados desde 1810, digo yo de la América, *mi patria*, (El subrayado es nuestro P.G.G.) han sido 22 años de equivocaciones, sangre y lágrimas”. Para prevenir estos males propuso una confederación de todas las provincias que habían alcanzado su independencia: “Se crearía un poder, que, uniendo las fuerzas de 14 ó 15 millones de individuos haría a la América superior a toda agresión, daría a los Estados débiles la potencia de los fuertes; y prevendría las divisiones intestinas de los pueblos sabiendo estos que existía una federación calculada para sofocarla” Oquelli, R. Introducción a *José del*

tos comunes de identificación y en la integración de aquellos pueblos productos de la mezcla de los aborígenes, los negros importados por la esclavitud y la colonización hispano lusitana. No consideraban regularmente que dicha unidad se diera con los pueblos de Norteamérica. Más bien por el contrario observaron con recelo las políticas expansionistas de los gobiernos de los Estados Unidos de América que hasta el nombre de americanos acapararon de manera exclusiva para su pueblo.

Por tal motivo comenzaron a surgir denominaciones diferenciadoras de las de los pueblos y la cultura de Norteamérica como las de *Hispanoamérica*, *Iberoamérica*, *América Latina* o *Latinoamérica* durante el siglo XIX cada uno con su consecuente connotación ideológica<sup>20</sup> así como el de *Indoamérica* de más reciente creación en el siglo XX. Tales términos eran expresión de búsqueda de elementos comunes de identificación cultural, pero también de búsquedas de alternativas políticas y económicas de destino común que facilitaran soluciones satisfactorias de desarrollo en un mundo de nuevas formas de dominación.

Es notorio que la búsqueda de elementos de identificación cultural entre los pueblos latinoamericanos se incrementó considerablemente luego de alcanzada la independencia política como vía de resistencia ideológica a los nuevos poderes imperiales neocolonialistas provenientes de Europa y Estados Unidos. Si por una parte algunos sectores de la aristocracia criolla se dejaban seducir por la xenofilia cultural, un grupo destacado de intelectuales y políticos de profunda raigambre patriótica reivindicaron los valores de la cultura y los pueblos latinoamericanos como necesidad de consolidar la independencia política.

Uno de los precursores de esa especie de “Independencia cultural de Hispanoamérica” fue Andrés Bello, quien ha sido caracterizado como el “libertador intelectual de América” tarea para la cual enarboló como arma la defensa de la riqueza del idioma español al servicio de la creatividad americana desde lo local<sup>21</sup>.

*Valle. Antología.* Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Editorial Universitaria. Tegucigalpa. 1981. p. 28-29.

20 Véase “¿Pan-latinismo, pan-hispanismo, pan-americanismo, solidaridad? En Bosch García, C. *El descubrimiento y la integración iberoamericana*. UNAM. México. 1991. pp. 267-276.

21 “De origen interior o exterior varias son las funciones que Bello hace recaer sobre esa meritocracia, pero todas emanan de una adecuada solución del encuentro entre lo par-

A juicio de Paola Gorla: “Bello vio muy bien que la secesión idiomática de América respecto a España implicaba el riesgo de una misma secesión entre naciones americanas; él no postulaba la separación americana, sino, al revés, el derecho de los americanos a participar oficialmente en la permanente formación de la lengua común, para una lengua castellana única”<sup>22</sup>.

El americanismo de Bello y su preocupación sobre el tema de la identidad cultural latinoamericana<sup>23</sup>, como plantea Leopoldo Zea<sup>24</sup> no solo se manifestó en las descripciones del paisaje de estos países, sino también en la idea de *patria* como fuerza espiritual en la que se funden sentimientos de identificación. Su labor intelectual al servicio diplomático de Venezuela, Colombia, y Chile estimuló la integración de los pueblos de esta región, como se manifestó en 1844 cuando se discutían las bases de una “Confederación de Hispanoamérica”<sup>25</sup>.

Su optimismo respecto a la posibilidad de la integración latinoamericana como producto no solo de decisiones políticas, sino como expresión de los elementos que identificaban a estos pueblos se expresaba cuando planteaba:

ricular y lo universal. (...) Lejos de una posición pasiva ante el patrimonio cultural heredado de Europa ese grupo tiene la obligación de hacer progresar la descripción de los rasgos particulares –la peculiaridad, del nuevo país”. Bocaz, L. *Andrés Bello, una biografía intelectual* Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2000. p. 181.

- 22 P. Gorla. “El proceso de latinización en el pensamiento de Andrés Bello: de la penguin a la ley”, en: Aldo Albónico y Antonio Scocozza. *Cultura latinoamericana*, Editorial Planeta, Universidad Católica de Colombia, Fondazione I.S. LA. Per gli Studi Latinoamericani. Bogotá, 2011. p. 269.
- 23 Véase: ROJAS GÓMEZ, M. “La teoría de la identidad cultural de Andrés Bello y su reafirmación a través de la lengua española”, en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, No.150, octubre-diciembre de 2006.
- 24 “Andrés Bello, como muchos de sus contemporáneos, en especial sus grandes coterráneos, Miranda, Bolívar, Rodríguez y Sucre se sentía parte del gran continente descubierto por Colón y actuó como tal”. Zea, L. “El americanismo de Bello”. En *Andrés Bello. Valoración múltiple*. Al cuidado de Manuel Gayol Mecías. Casa de las Américas. La Habana. 1989. p. 726.
- 25 “Las varias secciones de la América han estado hasta ahora separadas entre sí; sus intereses comunes le convidan a asociarse; y nada de lo que puede contribuir a este gran fin desmerece la consolidación de los gobiernos, de los hombres de estado y de los amigos de la humanidad. ¿Qué relaciones de fraternidad más estrecha puede concebirse que las que ligan a los nuevos estados americanos entre sí? ¿Cuándo ha existido en el mundo un conjunto de naciones que formasen más verdaderamente una familia?” Citado en Caldera, R *La incomprendida escala de Bello en Londres*” en Primer libro de la semana de Bello en Caracas. p. 37-38.

“No ha faltado quien crea que un considerable número de naciones colocadas en un vasto continente, e identificadas en instituciones y en origen, y a excepción de los Estados Unidos en costumbres y religión, formaran con el tiempo un cuerpo respetable, que equilibre la política europea, y que por el aumento de riqueza y de población y por todos los bienes sociales que deben gozar a la sombra de sus leyes, den también con el ejemplo, distinto curso a los principios gubernativos del antiguo continente”<sup>26</sup>.

Profundas fueron sus reflexiones sobre el proceso independentista de los pueblos de América en las que dedicaba especial atención a las influencias del carácter nacional en las diversas formas de realización de la libertad. Insistía en la necesidad de la cooperación de estos para alcanzar el progreso y sobre todo de la unidad latinoamericana para enfrentar la fiera competencia internacional.

Bello tenía profunda confianza en la dignidad y potencialidad revolucionaria de los pueblos latinoamericanos que en su gran mayoría recién habían mostrado su potencialidad durante el proceso independentista por eso se opuso virilmente a aquellos que, como Lastarria, dudaban de algunas de las cualidades de los pueblos recién emancipados, por lo que, al respecto, argumentaba:

“Sentimos también mucha repugnancia para convenir que el pueblo de Chile (y lo mismo decimos de los otros pueblos hispanoamericanos) se hallase tan profundamente envilecido, reducido a una tan completa anonadación, tan destituido de toda virtud social, como supone el señor Lastarria. La revolución hispanoamericana contradice sus asertos, jamás un pueblo profundamente envilecido, completamente anonadado, desnudo de todo sentimiento virtuoso, ha sido capaz de ejecutar los grandes hechos que ilustraron las campañas de los patriotas, los actos heroicos de abnegación, los sacrificios de todo género con que Chile y otras secciones americanas conquistaron su emancipación política. Y el que observe con ojos filosóficos la historia de nuestra lucha con la Metrópoli, reconocerá sin dificultad que lo que nos ha hecho prevalecer en ella es cabalmente el elemento ibérico. La nativa constancia española se ha estrellado contra sí misma en la ingénita

26 GHIANO, J. C. *A Bello*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1967. p. 47.

constancia de los hijos de España. El instinto de patria reveló su existencia a los pechos americanos, y reprodujo los prodigios de Numancia y de Zaragoza. Los capitanes y las legiones veteranas de la Iberia trasatlántica fueron vencidos y humillados por los caudillos y los ejércitos improvisados de otra Iberia joven, que, abjurando el nombre, conservaba el aliento indomable de la antigua en la defensa de sus hogares. Nos parece, pues, inexacto que el sistema español sofocase en su germen las inspiraciones del honor y de la patria, de la emulación y de todos los sentimientos generosos de que nacen las virtudes cívicas”.<sup>27</sup>

En un exhaustivo análisis sobre las características de los pueblos latinoamericanos durante el proceso de la independencia aseguraba que:

“para la emancipación política estaban mucho mejor preparados los americanos, que para la libertad del hogar doméstico. Se efectuaban dos movimientos a un tiempo: el uno espontáneo, el otro imitativo y exótico; embarzaronse a menudo el uno al otro, en vez de auxiliarse. El principio extraño producía progresos; el elemento nativo dictaduras. Nadie amó más sinceramente la libertad que el general Bolívar; pero la naturaleza de las cosas le avasalló, como a todos; para la libertad era necesaria la independencia, y el campeón de la independencia fue y debió ser un dictador”.<sup>28</sup>

Aunque se inspiraba al igual que muchos de los pensadores latinoamericanos del XIX en el modelo republicano de los Estados Unidos, insistía mucho en la especificidad de nuestros pueblos para la consecución de formas definitivas de autogobierno. Con tal objetivo le atribuía al igual que Lastarria una gran tarea a las ciencias sociales en el proceso esclarecedor de los caminos hacia el perfeccionamiento de la liberación de esta parte de América.

Afortunadamente Bello se equivocó al augurar una futura desaparición de los pueblos originarios de tierras latinoamericanas y en particular de sus culturas. En su equivocado juicio sostenía: “En la América, al contrario está pronunciado el fallo de destrucción sobre el tipo nativo. La razas indígenas desaparecen, y se perderán a la larga en las colonias de los pueblos tra-

27 Ibid. p. 88.

28 Ibid, p. 89.

atlánticos, sin dejar más vestigios que unas pocas palabras naturalizadas en los idiomas advenedizos y monumentos esparcidos a que los viajeros curiosos preguntaran en vano el nombre y las señas de la civilización que les dio el ser”.<sup>29</sup>

Para el célebre pensador venezolano era “natural” que los pueblos cultivasen sus raíces vernáculas y era necesario estimular esa actitud en defensa de la identidad cultural latinoamericana. A su juicio: “Cada pueblo tiene su fisonomía, sus aptitudes, su modo de andar; cada pueblo está destinado a pasar con más o menos celeridad por ciertas fases sociales; y por grande y benéfica que sea la influencia de unos pueblos en otros, jamás será posible que ninguno de ellos borre su tipo peculiar, y adopte un tipo extranjero; y decimos más, ni sería conveniente aunque fuese posible”.<sup>30</sup>

La integración latinoamericana Bello la veía no solo como una viable posibilidad, como los acontecimientos más recientes lo demuestran, sino como una necesidad en lo referido a lo que José Martí<sup>31</sup> posteriormente exigiría como el debido equilibrio del mundo. Esto se revela cuando el *transterrado* pensador consideraba que: “No ha faltado quien crea que un considerable número de naciones colocadas en un vasto continente, e identificadas en instituciones y en origen, y a excepción de los Estados Unidos en costumbres y religión, formaran con el tiempo un cuerpo respetable, que equilibre la política europea, y que por el aumento de riqueza y de población y por todos los bienes sociales que deben gozar a la sombra de sus leyes, den también con el ejemplo, distinto curso a los principios gubernativos del antiguo continente”.<sup>32</sup> De tal manera acentuaba los elementos básicos de la identidad cultural latinoamericana, al mismo tiempo que destacaba en qué medida podría incidir la augurada política integracionista de esta región en el desenvolvimiento de Europa.

29 Ibid, p. 86.

30 Ibid, p. 55.

31 Véase: GUADARRAMA, P. *José Martí y el humanismo latinoamericano*. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2003.

32 GHIANO, J. C. *Andrés Bello*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1967. p. 47.



## **A manera de conclusión**

Profundo era el sentido humanista de la obra del Bello que creía en los posibles logros de una educación completa en el cuadro de una sociedad moderna, atendándose al ideal de un nuevo hombre que debía corresponder a la nueva sociedad de la reconstrucción social. Es por ello que el pensamiento pedagógico y sociológico de Bello, aun dentro de su conservatismo íntimo, deviene revolucionario en sus consecuencias prácticas, como hoy dignamente se le reconoce no solo en su natal Venezuela o su renacer en Chile, sino en todos los países latinoamericanos.

Él no era ciertamente un revolucionario en el sentido del liberalismo de la revolución, ni siquiera en el sentido del romanticismo de mediados de siglo. Pero en un sentido histórico, amplio y profundo, en el sentido de su ligazón íntima con los problemas fundamentales del humanismo burgués, las obras de Bello constituyen una de las cumbres reformadoras del movimiento de la Ilustración en Hispanoamérica y, en consecuencia, de la preparación ideológica para el advenimiento de una burguesía americana.

En el centro de sus doctrinas se encuentra ya el gran problema que se le plantea al humanismo burgués, al no poder desplegar plena y revolucionariamente, la cuestión del desarrollo libre y universal de la persona humana, más allá de sus expresiones políticas y jurídico formales, donde el elemento social quedara postergado a otras ideologías y gestores de la independencia como Bolívar, Artigas, Hidalgo o José Martí.

Si filosófica y políticamente Bello no había sido un hombre de posturas radicalmente revolucionarias, su pensamiento fue evolucionando a tono con las luchas de los pueblos latinoamericanos por su independencia. Su radicalización se revela en su posición de defensa de los ideales humanistas y su distanciamiento crítico ante la sociedad dividida en órdenes de privilegios feudales, sino también frente a los obstáculos interiores y exteriores que se presentaban para el desarrollo de la personalidad humana.

En su papel de maestro en una sociedad que seguía siendo oligárquica, él disemina los gérmenes de un pensamiento para una sociedad latinoamericana moderna. De allí la conexión íntima de Bello con la generación positivista *sui generis* que le sucederá y en la cual en ocasiones hasta se le ha considerado miembro.

Lo importante no es como calificar o clasificar la postura epistemológica o filosófica de Bello, sino valorar la huella que ha dejado su obra en la cultura latinoamericana y universal. Esto nos obliga en estos momentos de recuento del pensamiento que contribuyó a gestar nuestra independencia política también a la debida justipreciación de los aportes intelectuales de numerosas personalidades que le acompañaron o que continuaron su labor y debidamente reservarle un privilegiado lugar a este notable emancipador de conciencias.

**De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos.  
La cultura y la articulación de lo real  
Apuntes para una *ethnoepistemología* desde Wittgenstein<sup>1</sup>**

From Organic to Symbolic Systems.  
Culture and the Connection with Reality  
Notes for an Ethnoepistemology Based on Wittgenstein

**Rafael Balza García**

*Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR*

*Universidad Católica Cecilio Acosta*

*Círculo Wittgensteineano*

*San Cristóbal - Maracaibo, Venezuela.*

**Resumen**

Aunque es reiterado el señalamiento en muchas obras filosóficas y antropológicas sobre el carácter constitutivo de la cultura y la percepción, encarar *el mecanismo* que hace esto posible es siempre el gran reto. Todo organismo vivo necesita información del entorno para funcionar; ningún sistema viviente usa sólo sus procesos internos para generar las condiciones que lo desarrolla y le da equilibrio. Ahora bien, como organismos vivos no escapamos a ello, pero como organismos culturales la primera forma que toma el entorno -el mundo y la experiencia- es *una imagen -información real- de las cosas*. En tal sentido, la cultura articula lo real y le impone un sentido desde lo que, en *Sobre la certeza*, Wittgenstein llama *certeza*. Este concepto, que trataremos bajo el nombre de *certeza cultural*, ampliándolo al plano epistemológico y antro-

1 Resultados parciales, correspondientes al marco teórico, del proyecto: “Dinámica Fronteriza y Problemas Socio-políticos en los Grupos Étnicos Venezolanos: Apuntes Socio-antropológicos para el Desarrollo de una Teoría del Conflicto Social”. Proyecto PEI N° 2011001316; financiado por el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación -Fonacit-Venezuela.

pológico -permitiéndonos consolidar una posible *etnoepistemología*<sup>2</sup>-, permite entender el paso de la vida humana desde lo orgánico a lo simbólico, así como el mecanismo que la da posibilidad a lo real. Con todo ello, podríamos decir, por los momentos, que el hombre no es sólo un animal racional o un *homo symbolicus* -recordando a Aristóteles y a Cassirer-, sino un *animal de realidad*.

**Palabras clave:** *Etnoepistemología*, experiencia, Wittgenstein, *certeza*, realidad.

## Abstract

Although the indication about the constitutive character of culture and perception is reiterated in many philosophical and anthropological works, confronting *the mechanism* that makes this possible is always the big challenge. Every living organism needs information from the environment to operate; no living system uses only its internal processes to generate the conditions that develop it and give it balance. As living organisms, humans cannot avoid this situation. However, as cultural organisms, the first form that the environment (the world and experience) takes is an image of *real information* about things. In this sense, culture connects with reality and imposes a meaning on it based on what Wittgenstein called *certainty* in his book *On Certainty*. This concept, which will be discussed under the name of *cultural certainty*, extending it to the epistemological and anthropological planes, will make it possible to consolidate a potential *ethnoepistemology* and to understand the passage of human life from the organic to the symbolic as well as the mechanism that gives possibility to what is real. It can be said for now that man is not only a rational animal or *symbolic man*, remembering Aristotle and Cassirer, but an *animal of reality*.

**Key words:** *Ethnoepistemology*, experience, Wittgenstein, certainty, reality.

## I

¿Qué nos puede mostrar una visión epistemológica de la cultura que pretenda describir sus mecanismos y dispositivos epistémicos?, ¿qué aspectos sacaría a la luz una descripción de la cultura que tenga como fondo la relación primordial hombre-mundo? Estas preguntas, que trataremos de res-

- 2 Los argumentos que justifican la utilización de este concepto se hilan a lo largo del artículo señalando los aspectos que podrían permitir el desarrollo de un análisis epistemológico de las culturas. Es justificado el uso del concepto cuando se tiene en cuenta que el mismo sólo alude, por los momentos, al estudio de la vida cultural -y étnica- en su forma de constituir y articular la realidad, la experiencia y el conocimiento a través de las *certezas culturales*.

ponder en el presente artículo, tienen como fin encarar la naturaleza -profundamente- epistémica de la cultura; con lo cual se espera ampliar el esquematismo cognitivo y la descripción social -y simbólica- de la cultura en la que enfatizan muchas posiciones antropológicas y filosóficas.

Ahora bien, ciertamente es arriesgado asumir una posición así -epistémico-cultural- sin considerar o tener una perspectiva clara de lo epistemológico -y epistémico-, pues podemos reducirlo -simplemente- a un cognitivismo o a una descripción de un tipo particular de conocimiento (científico, por ejemplo). Una epistemología en relación a lo cultural, por ejemplo, no versaría únicamente sobre los contenidos de nuestro conocimiento y su relación con la realidad, ni sobre la manera en la que hay que justificarlo, sino, además, sobre el mecanismo -cultural- por el que es posible pensar lo real y juzgar el mundo. No debemos olvidar que el fondo que hace posible el mismo hecho de que hablemos de conocimiento o verdad científica es simbólico, ello implica un trasfondo cultural; cosa que no consideró, en parte, la epistemología tradicional<sup>3</sup>. Más allá de buscar una esencia -absoluta- de lo que ha de ser verdadero, real o exacto, todas las culturas tienen *ya* un funcionamiento epistémico en relación al conocimiento y lo real. De lo que se trata, en último caso, es de describir tal funcionamiento que permite el encuentro hombre-mundo y la emergencia de la cultura. Parafraseando a Wittgenstein, no se trata de llegar a una concepción de algo -ideal o perfecto- (el hombre o el conocimiento, por ejemplo), pues ya hay una concepción que mueve nuestra vida; queda, por el contrario, *describir* cómo es posible tal encuentro y cómo se articula en relación a la cultura. Sobre esto, podemos decir así, que toca a una *etnoepistemología* exponer la relación entre cultura, conocimiento y realidad desde el origen mismo de su posibilidad simbólica, sin reducirla estrictamente a una antropología -científica- o a una epistemología -tradicional-. Con esto se abre, como señala Sabine Knabenschuh, “una vía hacia una *epistemología culturalmente orientada*. Tal vez la única epistemología ‘con futuro’ a partir del siglo XXI”<sup>4</sup>.

3 Especialmente hago alusión a las posiciones clásicas en epistemología: racionalismo, empirismo, idealismo y positivismo. Sobre este aspecto, véase: Knabenschuh de Porta, S. “Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*. N° 63, 2009-3. Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo, 2009, pp. 89-103.

4 KNABENSCHUH DE PORTA, S. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”, en: *Revista Lógoi*. N° 18, 2010. Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 2010, [pp. 19-44], p. 33.

## II

No es extraño pensar la vida humana en relación a elementos trascendentes a la conciencia; sean estos elementos naturales o sociales actuamos, vivimos o pensamos en relación a ellos. Desde las acciones culturales más simples hasta las más complejas necesitamos de algo más que sólo redes sinápticas e instintos, necesitamos del *mundo* y la *experiencia*<sup>5</sup>. El gran desarrollo filogenético, ontogenético y encefálico de la especie humana se ha dado y se da gracias a la compensación semántica que el mundo simbólico proporciona al cerebro para comprender -y formar- las cosas. Por lo que, y sin caer por los momentos en discusiones sobre la existencia o no del mundo fuera de la mente humana, sobre quién determina a quién o si el mundo empírico es quien justifica nuestros enunciados declarativos, hay que reconocer que dialogamos con algo más que nuestra propia conciencia -*sui generis*-, subjetividad o mis-midad; dialogamos con algo que nos “completa” y nos constituye desde afuera. Sea ya lo dado<sup>6</sup> o un empirismo mínimo<sup>7</sup>, hay una relación epistémica fundamental para el desarrollo de la vida cultural: *la relación hombre-mundo*. Si bien la vida cultural no se encuentra -o se origina- únicamente en el cerebro, ni tampoco en la naturaleza -pura-, en grado sumo, es el resultado del encuentro -recordando a Kant<sup>8</sup>- entre el gran

5 En lo que respecta a este concepto, nuestra posición ante el mismo se asume desde lo que Sabine Knabenschuh señala: “[...] *captación articulable de realidades y posibilidades*. En este orden de ideas, la experiencia va más allá de la percepción (por cuanto abarca, aparte de ésta, una conscientización), pero no comparte el giro subjetivo (la completa “posesión” del objeto dentro de la esfera -puntual o histórica- de lo subjetivo) que caracteriza la vivencia. Es, en pocas palabras, el *trato epistémico con los objetos*.” [Knabenschuh de Porta, S. “En torno a la experiencia. L. Wittgenstein y C.I. Lewis”, en: *Areté Revista de Filosofía*. Vol. XIV, N° 2, 2002, [pp. 211-247], pp. 214-215].

6 Sobre este concepto, en tanto epistémicamente relevante para explicar nuestra formación perceptiva y simbólica del mundo, pues según Lewis aduce al hecho incuestionable de la presentación de objetos físicos a nuestra intuición sin requisito de justificación, véase: Lewis Clarence, I. *Mind and the World Order*. Dover Publications. New York, 1956. Mayoral, V. “T. S. Kuhn, C. Irving: Lewis y el Regreso Epistémico: la Vía no Kantiana hacia los Paradigmas”, en: *Ludus Vitalis*. Vol. 15, N° 28, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano de la Secretaría de Educación Pública. México D.F., 2007, pp. 69-96.

7 Véase: McDOWELL, J. *Mente y mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1994.

8 Recordemos la famosa frase de Kant: “Más si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase [o se justificase] todo él en la experiencia.”

mecanismo cognitivo humano (y su desarrollo adaptativo y neuronal) y la realidad empírica -significada-.

Si la cultura es fundamental para el desenvolvimiento de la vida humana, algo hay que considerar en vista de lo anterior: ésta -primeramente- es el resultado de la *articulación epistémica* de la realidad. Aunque el cerebro es el producto de grandes procesos adaptativos y selectivos<sup>9</sup> por medio de los cuales se crean zonas capaces de desarrollar funciones y niveles complejos de actividad celular, “la materia” que permite crear la representación y el universo del símbolo está dispuesta en la *disponibilidad* de la *realidad* que trasciende a las mismas funciones orgánicas.

Comenzamos articulando epistémicamente el mundo porque comenzamos conociéndolo (aunque este concepto tenga ciertas especificaciones en la obra de Wittgenstein). La primera forma que éste toma es la forma de la información, el registro -inmediato-, la percepción y el sentido (significado); en otras palabras, la primera forma que toma el mundo -y la experiencia- es una *imagen -información real- de las cosas*. La vida humana es un gran aparato epistémico, y la cultura comienza donde éste comienza a funcionar. Y aunque consideremos, en términos biológicos, como señala Konrad Lorenz, que todo sistema viviente es un sistema para procesar información sobre ciertas propiedades del medio<sup>10</sup>, sólo la vida humana puede articularlo, informarlo, registrarlo y percibirlo epistémicamente. Sin embargo, no hay que considerar esa naturaleza epistémica humana como un proceso de reproducción y duplicación de una realidad en la mente humana, sino como un largo proceso por medio del cual hay un agregado de creación y de producción (recordemos el sentido estético en la etimología de la palabra cultura: *creación*). Igualmente, no debemos pensar en la capacidad epistémica humana como un mecanismo biológico, sino como un mecanismo simbólico y cultural.

Para que el mecanismo epistémico emerja como un dispositivo constituyente de realidades, el excedente de información que necesitaría el cerebro para funcionar simbólicamente debe *desbordar su organicidad y la del*

[Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1928, p. 27. El corchete es mío.

9 URSUA, N. *Cerebro y conocimiento. Un enfoque evolucionista*. Editorial del Hombre Anthropos. Barcelona, 1993, p. 23.

10 LORENZ, K. *La otra cara del espejo. Ensayo para una historia del saber humano*. Ediciones Plaza y Janés. Barcelona, 1974.

*objeto*. Este mecanismo se desprende del hecho de ver compensado el cerebro sus capacidades orgánicas por capacidades culturales. En tanto el *homo sapiens* se ve obligado a crear prótesis simbólicas para sobrevivir, en esa medida necesita *organizar y generar lo real*. Como señala Bartra, el *homo sapiens* para sobrevivir:

Se ve obligado a marcar o señalar los objetos, los espacios, las encrucijadas, y los instrumentos rudimentarios que usa. Estas marcas o señas son voces, colores o figuras, verdaderos suplementos artificiales o prótesis semánticas que le permiten completar las tareas mentales que tanto le dificultan. Así, va creando un sistema simbólico de sustitución de los circuitos cerebrales atrofiados o ausentes, aprovechando las nuevas capacidades adquiridas durante el proceso de encefalización y braquicefalia que los ha separado de su congéneres neandertales. Surge un exocerebro [y unos mecanismos epistémicos] que garantiza una gran capacidad de adaptación. Se podría decir que el exocerebro sustituye el desorden de la confrontación con una diversidad de nichos ecológicos por el orden [epistémico] generado por un nicho simbólico estable.<sup>11</sup>

Visto así, es casi imposible negar nuestro origen simbólico y nuestra naturaleza epistémica, de modo que, a diferencia de Ursula -y de antropólogos como Dan Sperber-, debemos considerar que todo nuestro proceso epistémico *sí* está articulado necesariamente por el lenguaje y el mundo simbólico, pues sólo en él emerge lo real. Como nuevamente señala Bartra, “la necesidad de dar entrada a información lingüística parece innata, pero el cerebro depende del uso de procesos simbólicos y lógicos que las redes neuronales no pueden procesar sin acudir a mecanismos culturales”<sup>12</sup>; estos mecanismos son dispositivos que procuran ubicarnos en la relación hombre-mundo, *transformando lo orgánico en real*.

Entra en juego un proceso que tiene *su* propio funcionamiento; a diferencia del funcionamiento de un organismo biológico o de cualquier nicho ecológico, el sistema cultural emerge *con* un mecanismo singular. Este mecanismo, considerando la búsqueda de equilibrio y orden, trata de generar

11 BARTRA, R. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2008, p. 32. Los corchetes son míos.

12 *Ibíd.*, p. 57.



límites de operatividad -cognitivo, social, institucional- para el sistema que lo soporta: la cultura. A partir de aquí se busca la exclusión de la anarquía, la ambigüedad o el sinsentido de la realidad y el mundo que no permita la consistencia de todo su sistema social, por ello se busca la seguridad.

La cultura articula epistémicamente el mundo para centrar y ubicar una imagen de él, con esto procura la estabilidad y resguarda sus elementos y acciones (relaciones sociales, instituciones, creencias o comportamientos) de la anarquía. Si hemos de crear espacios simbólicos de re-configuración de la vida orgánica, éstos deben operar controlando y reprimiendo la realidad a través de la relación hombre-mundo. Ni la sola existencia de objetos o sujetos -independientes-, ni los meros procesos cognitivos pueden poner en funcionamiento el *resguardo de lo real*. Con este resguardo, como señala Mena, “el organismo empieza a desdoblarse en una alteridad que lo amplía y enriquece, pero que también lo envuelve y lo condiciona”<sup>13</sup>.

De este modo, la cultura sería el ámbito donde nuestras capacidades *cognitivas* (filogenéticamente adquiridas y epistémicamente controladas) en relación al mundo, filtran y ordenan los datos sensoriales hacia *contextos perceptivos*; indispensable para que el *contexto* mismo se realice, demarque nuestra vida simbólica y dé posibilidad y sentido a nuestras determinadas manifestaciones (culturales). Por lo que, más allá de considerar a la cultura “ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por un hombre como miembro de la sociedad”<sup>14</sup>, los contextos culturales representarían, esencialmente, espacios *constitutivos* y *coercitivos* que dan posibilidad a lo real.

La cultura no es sólo una suma de partes ni un todo complejo que engloba cualquier acción, objeto o pensamiento humano, define además *epistémicamente* todo curso de acción posible; no porque la acción, los pensamientos o los hábitos sean parte o elementos de algo llamado cultura, como algo que existe afuera y concuerda o no con el sistema cultural, sino la cultura como constituyente epistémico de la acción y los pensamientos mismos. Así,

13 MENA, J. “Estructura y mecanismos de la cultura”, en: *Filosofía de la cultura*. Editorial Trotta. Madrid, 1998, p. 60.

14 TYLOR, E. “La ciencia de la cultura”, en: Kahn, J.S. (Comp.). *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Ediciones Anagrama. Barcelona, 1975, p. 29.

podríamos decir que no existen objetos, hábitos o pensamientos fuera de su orden reglamentario y del uso dentro de un contexto simbólico, pues la misma acción y pensamiento ya concuerda con dicho contexto. Por ello no hay una experiencia (absoluta) ni esquemas mentales que las validen o las “falseen”, pues hasta la misma experiencia es constituida por la cultura.

En su carácter de fundamento, los contextos culturales son constitutivos del propio estado de las cosas, no sólo dándole un tipo de uso, función social o una manera de conocerlas, sino creando un orden de posibilidades *reales*. Cualquier objeto cultural o relación social queda delimitado y agotado por las reglas epistémicas del juego; y no porque estas últimas sean algo que se le aplique por una relación medio-fin, sino porque las reglas mismas los constituyen. Parafraseando a Wittgenstein, no hay algo más fuera de los contextos en el sentido de que, si lo hubiera, no desempeñaría ningún papel. Si asumimos un mundo más allá de lo que los contextos son, estaríamos apelando a una naturaleza que contraviene todo contexto, pues le adjudicaríamos una realidad sin pertinencia -lógica- que no tiene nada que ver con lo que éstos han dado por llamar mundo.

¿Cómo podemos hablar o suponer un mundo sin los contextos mismos?, ¿cómo “medir” algo como un suceso, un hecho, un objeto o un pensamiento si no está en el mismo orden epistémico en el que se espera esté tanto lo que se pretende medir como lo que mide? Si quisiéramos acercarnos a un mundo externo para probar o explicar la realidad cultural éste no puede ser más sino lo que la cultura le señale, y en ese sentido deja de ser una prueba externa para convertirse en expresión -interna- de la cultura. He ahí el punto, que ya muchos autores han señalado pero que pocos abordan su funcionamiento: la cultura no puede ser sólo el resultado de unos elementos externos al sujeto, pues hasta los mismos elementos son configurados por ésta; de modo que no es sólo un espacio social para interactuar, un conjunto de creencias o hábitos, *es el orden real de posibilidad mismo*. Y es precisamente esto último lo que garantiza que la vida social y las mismas instituciones funcionen, *pues allí donde hay un modo de vida social, subyace un mecanismo epistémico regulador de la cultura*.

### III

Como señala muy bien Roy Rappaport, la adaptación “designa los procesos mediante los cuales los sistemas vivos de todo tipo -organismos, poblaciones, sociedades, posiblemente los ecosistemas o incluso la biosfera

en su conjunto- se mantienen frente a las perturbaciones que amenazan continuamente con su desorganización, muerte o extinción”<sup>15</sup>. Esta estabilidad frente al entorno se consigue creando ciertas unidades mínimas de consistencia interna para que el organismo continúe en el tiempo; en el caso humano, como nos refiere Rappaport, esas unidades mínimas se objetivan en forma de *proposiciones fundamentales*:

Los sistemas de adaptación se organizan de modo que tienden a conservar el valor de verdad de ciertas proposiciones sobre sí mismas frente a las perturbaciones que continuamente amenazan con falsificarlas. La conservación de <la verdad> de estas proposiciones se asocia con la persistencia o la perturbación de los sistemas de los que son elementos, o incluso es definitiva para dicha persistencia. En los organismos, estas <proposiciones> son, por así decirlo, descripciones genética y fisiológicamente codificadas de su estructura y de su buen funcionamiento. En los sistemas sociales humanos, sin embargo, las <proposiciones> predominantes pueden ser proposiciones propiamente dichas: <El Señor, Dios nuestro señor, es uno>, cuya invalidación significaría la desaparición del judaísmo.<sup>16</sup>

La conformación -simbólica- de dichas consistencias y proposiciones fundamentales son un modo de hacer frente a la anarquía y a la perturbación del entorno, generando la subsistencia de patrones en la vida humana; con lo cual el sistema cultural, en algún sentido, pasa a “apoderarse” de quienes lo han concebido; como un sistema exosomático -y exocerebral- que aumenta la capacidad de reproducción y supervivencia de los individuos configurados por éste a partir de realidades y experiencias mínimas<sup>17</sup> -y básicas- con poder. Dichas condiciones básicas -o mínimas-, como señala nue-

15 RAPPAPORT, R. *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Cambridge University Press. Madrid, 2001, p. 28.

16 *Ibidem*. Este señalamiento parte de la concepción “informática” que tiene Gregory Bateson de los procesos adaptativos y del funcionamiento de los sistemas orgánicos, sociales y los ecosistemas. Véase: Bateson, G. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Ediciones Lohlé-Lumen. Buenos Aires, 1998.

17 No nos parece por esta razón excesivo suponer que los mecanismos epistémicos emergen desde procesos evolutivos para delinear y animar el mundo de un modo en el que ningún otro organismo lo ha logrado. Estos mecanismos serían así la resultante y progresiva forma de adaptación que ha creado la especie humana para subsistir y controlar el medio a través de la emergencia de los contextos simbólicos.

vamente Rappaport, deben ser de igual modo comunicables para que exista cierto grado de confiabilidad por parte de los individuos que la reciben y que forman parte de un contexto cultural (en otro caso dirá Wittgenstein, deben ser -primeramente- enseñables).

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, hemos de entender entonces que todo principio cultural siendo inicialmente epistémico, debe darnos, enseñarnos y comunicarnos -primeramente- *un sentido* de lo real, la experiencia y el mundo, que pueda considerarse condición básica fiable. Si no se constituye dicho proceso las mismas instituciones y las prácticas sociales adolecerían de un orden, es más, ellas mismas ni siquiera existirían; detrás -o delante- de todo desarrollo social existe el *anclaje* de lo real y la creación de unidades de confiabilidad.

Si un organismo mantiene un grado mínimo de energía para subsistir, y un cierto funcionamiento básico, la cultura *ubica* primeramente el mundo y la experiencia dentro de un modo particular de percibirlo. En ese sentido, como indica Jérôme Dokic, la “percepción genera representaciones situadas de objetos en el sentido de que *explota, sin representarla*, la relación de proximidad que dichos objetos tienen de hecho con el sujeto”<sup>18</sup>. Anclamos un sentido de lo real y el mundo para constituir a partir de allí toda posible acción; en eso consiste precisamente -lo ya reiterado en muchas obras antropológicas y filosóficas- el hecho de que las culturas nos den una imagen del mundo.

No podemos sacar lo real -o el objeto- desde el propio fundamento que lo constituye<sup>19</sup>; realizar eso es perder todo horizonte de posibilidades y de funcionamiento de la cultura. Con ello podemos decir que el *fundamento* nos ubica constriñendo y contextualizando nuestras posibilidades. La vida cultural y la articulación del mundo y la experiencia nos abren a un sistema nuevo en los procesos adaptativos, configurando nuevos espacios para la

18 DOKIC, J. “Representaciones situadas de objetos y del espacio”, en: Gonzales, J. (Ed.) *Perspectivas contemporáneas sobre la cognición, percepción, categorización, conceptualización*. Siglo XXI Editores. México D.F., 2006 [pp. 110-127], p. 120.

19 En otros términos José Bermúdez dirá, “no podemos separar nuestras teorías de los objetos y de la percepción de objetos, ya sean teorías filosóficas o psicológicas, de nuestra comprensión implícita de los principios físicos superiores a los cuales están sometidos.” [Bermúdez, J. L. “Objetos, propiedades y dos tipos de enlace”, en: Gonzales, J. (Ed.) *Perspectivas contemporáneas sobre la cognición, percepción, categorización, conceptualización*. Op. Cit., [pp. 93-109], p. 108].

vida humana. Por ello no nos abrimos sólo a un mundo de cosas ni nos reducimos a actos sólo de la sensibilidad, sino a un mundo de valores, comportamientos, significados o creencias (como ha señalado reiteradamente la antropología, la semiótica o la filosofía). Más que sólo objetivar el mundo o cosificarlo, la ubicación perceptiva (y con ello cultural) de lo real y la experiencia me *compromete* con él en un universo de significados y acciones.

En este sentido, la percepción básica -que más adelante llamaremos *certeza cultural*- no cuestiona la existencia o no del objeto o el mundo, al contrario, ofrece un sentido del mismo; por ello no debemos reducirla a una simple organización de estímulos en un vínculo causal, sino a la aparición del mismo estímulo y el orden general que lo significa. Tampoco es el acto de un sujeto espectador, ni una simple asociación de sensaciones o estímulos coordinados por un centro cerebral, es la emergencia del mismo mundo humano. Como señala Maurice Merleau-Ponty, no pensamos el “objeto y no nos pensamos al pensarlo, sino que estamos con el objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe más sobre el mundo que nosotros, de los motivos y los medios con que se debe hacer la síntesis”<sup>20</sup>. Objeto y conciencia, como ya nos ha hecho saber la fenomenología husserliana, no se presentan como realidades separadas coexistiendo, sino que ambos emergen como *vividos* dentro de estructuras de significados *fundacionales* comunicables -o enseñables-. Los dos se hallan entramados en la fundación epistémica de la cultura; por ello la conciencia no es conciencia testigo ni el objeto es objeto sentido, sino conciencia comprometida y objeto como realidad vivida a través de perspectivas.

Como resultado, la percepción -fundacional- que origina a la cultura siempre es percepción de algo, estableciendo una relación necesaria entre hombre y mundo; dándome, igualmente, el fondo ante-predicativo que soporta mis pensamientos y mis conocimientos. Ahora bien, dos aspectos podemos resumir hasta ahora, con los cuales podemos dar el paso a la obra wittgensteineana: a) el mundo, la experiencia y la realidad se nos abre perceptivamente en tanto cultural; y b) ese mundo cultural inicia epistémicamente sobre criterios perceptivamente incuestionables; con lo cual se crea un grado básico de coherencia y estabilidad. Para darle mayor claridad, justificar lo que hemos sostenido hasta ahora y darle nombre al punto *b*, debe-

20 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península. Barcelona, 1997, p. 275.

mos introducir lo que Wittgenstein llama *certeza*. Sin embargo, debemos apuntar, según *nuestra* lectura de dicho constructo en la obra de este autor, no se trata de la certeza en un sentido ontológico, psicológico, lógico o cognitivo, sino la certeza en un sentido cultural y fundacional.

#### IV

Olaso señala una diferencia importante entre las certezas; ésta diferencia entre la certeza como una propiedad de las proposiciones, la cual tiene su realización en la validez lógica del enunciado y en su correlato objetivo, pues la certeza en este nivel es una propiedad de los enunciados declarativos en relación al objeto, no al sujeto; y aquella certeza que se debe a un estado mental. Esta última se reconoce como un estado de la mente psicológicamente indubitable por la cual el individuo asume un grado de validez a sus creencias, y a la cual se puede llegar por un cierto criterio de corroboración y justificación (*yo sé...*). Y, por último, certeza como lo que está más allá de cualquier duda razonable, y sobre la que no es necesario exponer razones ni justificaciones. En esta última entran posiciones como las de Wittgenstein, para quien las *certezas* son el sistema de referencia -no justificado- sobre el que se juzga y se confiere sentido a lo inmediato y se tiene una visión del mundo y la experiencia.

En este último sentido, dejando a un lado lo proposicional y psicológico, se podría hablar de una *certeza cultural*. Certeza porque está más allá de toda duda y justificación, considerándola el sistema sobre el cual se asientan mis preguntas y respuestas; el telón de fondo de toda realización humana y la expresión a partir de la cual lo cultural emerge. Y cultural porque se constituye simbólicamente y representa mi acervo histórico y contextual que expresa una imagen del mundo y un modo de hacer las cosas. Teniendo en cuenta esto, con un valor epistémico, podemos decir que en este nivel de certeza no se pretende probar si existe el mundo exterior o si nuestra percepción y conocimiento científico describe más objetivamente el mundo que otras percepciones y saberes; al contrario, en este nivel de seguridad epistémica la justificación y la contrastación, que suele usarse para justificar algún conocimiento, es inoperante y carece de todo uso; pues es precisamente el tipo de certeza que da vida al mundo, la experiencia y lo real. Por ello, podemos ver que no se trata aquí de una conformación sólo psicológica o lógica de la certeza, sino de un sistema de referencia a partir del cual

nos insertamos en el mundo y en lo real; un nivel de certeza que podemos llamar cultural (y con el cual podemos afrontar la pregunta: ¿cómo emerge epistémicamente la cultura?).

Ahora bien -y nos parece pertinente detenernos un momento acá-, si bien Sabine Knabenschuh distingue tres tipos de certeza desde la obra de Wittgenstein, creemos -y presumimos al igual que ella-, que la certeza cultural -precisamente en su condición de cultural- abriga las otras dos; o más claro aún, la certeza cultural es el resultado de lo gramatical y lo vital. Por ello, en lo que a nosotros respecta, el énfasis está en la idea de certeza cultural tanto en un sentido gramatical, vital e histórico; es decir, asumimos la idea de que además de temporales, lo que consideramos aquí como certezas culturales, de cierto modo, son también fundacionales en un sentido normativo -gramatical- y en un sentido inmediato. Con lo cual podemos decir que las certezas culturales fundan simbólicamente nuestro mundo y agregan un sentido al mismo -contextualmente- generando las normas epistémicas que nos darán direccionalidad. En el caso último son precisamente gramaticales porque nos permiten manejar ciertas normas epistémicas; y lo gramatical -para Knabenschuh *certezas gramaticales*-, es cultural porque sólo en lo simbólico se expresan como normas de descripción y acción<sup>21</sup>.

- 21 En primer lugar Sabine Knabenschuh señala un primer tipo de certeza, la *certeza gramatical*. Ésta es el ámbito de posibilidades pertinentes; la que me permite encontrar aquello que mis expectativas y preguntas insinúan. En este tipo de certeza lo gramatical es expresión del espacio lógico, como ámbito en el que nuestras incertidumbres toman sentido en tanto ubicadas pertinentemente en un sistema. Como indica Knabenschuh, es la certeza que nos señala las reglas -epistémicas- a través de la cuales se espera cierto tipo de respuestas y expectativas: “la disponibilidad de nuestros espacios lógicos en cuanto ámbitos epistémico-conceptuales presupone (y su actualización implica) al menos la seguridad de que la perspectiva *manera de articular* nuestras incertidumbres resulta ser adecuada. Esta es en esencia la idea wittgensteineana de *certeza gramatical*: el que no puede haber incertidumbres (es decir, preguntas) sin que alguna certidumbre las fundamente; certidumbre que aquí viene siendo una certeza respecto a la *ubicación* de los posibles interrogantes.” [Knabenschuh de Porta, S. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”. Op. Cit., p. 22]. Por otro lado, también cabría hablar de una *certeza vital*. Ésta aparece desde lo inmediatamente articulado; desde la *experiencia inmediata* que toma forma para nosotros en un *fijarnos*, en un *darnos cuenta*. Aquellas que son “verificadas” no como cortes de una realidad, sino desde la simetría epistémica de sujeto y objeto. Lo inmediatamente experimentado toma forma para nosotros en el hecho mismo de estar ubicados o anclados dentro de un espacio de posibilidades pertinentes. Y en un tercer punto, Sabine Knabenschuh señala una certeza cultural. Con enunciados como: “Nunca he estado en la



Por otro lado, en tanto son mi horizonte simbólicamente vital e histórico por el que el mundo y la experiencia se animan, podemos notar en ellas, además, el rasgo de *sistema*. A tal respecto es que notamos en Wittgenstein un interés por hacer énfasis en la condición sistémica de la certeza (como ya hemos dicho, para nosotros, *certeza cultural*); precisamente pensando en ella como algo más que sólo proposiciones empíricas (o al menos un tipo *especial* de proposiciones empíricas), en cierto tipo de conocimiento o en algún enunciado que *prueba* la existencia del mundo. El énfasis del autor, según vemos, no se reduce sólo a aspectos como la percepción (en un sentido cognitivo), la representación, el saber, el objeto o la sensación, sino en la idea misma de sistema -cultural- o, en la certeza como constituyente de sistemas; como el sistema que hace posible el saber mismo (o tentativas de saber).

Son algo complejo que afecta todos los ámbitos de la vida humana: tanto lo mental, corporal como lo pragmático; por ello no es sólo una forma de saber, sino la manera en que nos es posible actuar, pensar y saber. Como señala Olaso, la certeza “le sugiere a Wittgenstein la osada conjetura de que no se trata de proposiciones cognitivas. Para esta novedosa interpretación Moore, y cualquiera de nosotros, tiene certezas de ellas, pero esa certeza no es proposicional, esto es, pertenece a un dominio ajeno al propiamente cognitivo [haciendo alusión al ejemplo: ‘aquí hay una mano’]”<sup>22</sup>; pertenece al dominio de una totalidad estructurante.

Tal es así, que cuando a través de la cultura se organiza y se permite al hombre vivir epistémica y simbólicamente el mundo, organizando y constituyendo la realidad y la experiencia en una serie de “proposiciones” significativas -y a través de la percepción-, se consigue formar una imagen de éste, que siendo tal, es imposible dudar de ella. Si dudáramos de ella no tendríamos criterios simbólicos y perceptivos para reconocer el mundo, es más, el mundo, culturalmente, ni siquiera existiría; la primera visión que

luna” o, “La tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento”, podemos notar un acervo histórico y cultural del cual, según el contexto, es imposible dudar pues configura nuestras acciones. En muchos casos, teniendo la característica de hipótesis, dice Knabenschuh, “a través de la *tradición* y el *uso* -una “forma de vida”- se han convertido, junto con las proposiciones de la experiencia inmediata, en pedestales de nuestras tentativas de conocer” [Knabenschuh de Porta, S. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”. Op. Cit., p. 22].

22 OLASO, E. “Certeza y escepticismo”, en: Villoro, L. (Ed.) *El conocimiento*. Editorial Trotta. Madrid, 1999, [pp. 107-133], p.121. El corchete es mío.



nos enseñan del mundo y la experiencia, y que nos permite vincularnos culturalmente con el entorno, la realidad y con el otro, aparece para nosotros como *fundamento epistémico total*. De aquí que el ser humano -culturalmente- solidifique versiones o visiones del mundo o de *lo dado*. Así, ciertos significados y percepciones fundamentales tienen sentido, no porque sean verdaderos, racionalizados, justificados comprobados -lógica o empíricamente-, socializados o mentalizados, sino porque ni siquiera vale para ellos el criterio de la interrogación; son, como dice Wittgenstein, el presupuesto sobre el cual se asientan nuestras preguntas y respuestas; es el punto de partida de la argumentación, el conocimiento y la ciencia. Son *las certezas* de cada cultura, que por así decirlo, es “un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificando”<sup>23</sup>.

Describiríamos así, *desde* la idea wittgensteineana de certeza, la cultura como un “organismo” que ajusta o encauza nuestras sensaciones hacia una plataforma perceptiva de límite cero y posibilidades pertinentes. La *certeza cultural*, originada desde la idea de certeza wittgensteineana, antes de considerar lo social o lo cognitivo como fuente de nuestra *Weltanschauung*, es la que articula primariamente la relación hombre-mundo permitiendo la emergencia de la cultura y con ello los diferentes contextos simbólicos, cognitivos y sociales.

Permiten la resultante ubicación del mundo y el otro en un eje de coordenadas perceptivas. Entender este aspecto, es entender la “naturaleza” misma de las certezas -culturales- tal y como creemos la expone Wittgenstein: *como condición epistémica inicial y posibilidad cultural de toda realización humana*. Es un gran espacio(s) lógico(s)<sup>24</sup>, otra idea wittgensteineana, por el que aprendemos a ubicarnos con el mundo (aunque a partir -o dentro de ella- se generen micro-espacios lógicos). Por ello, es ante todo *un sistema*

23 WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza* [*Über Gewißheit* (1969)]. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Eds.), edición bilingüe. Editorial Gedisa. Barcelona, 1997, § 30, p. 6c. En adelante SC.

24 A este respecto, véase: Knabenschuh de Porta, S. “Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*”, en: *Revista de Filosofía*. No. 36. Centro de Estudios Filosóficos, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo, 2000, pp. 31-46. I.D., “Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933”, en: *Revista de Filosofía*. No.39. Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, LUZ. Maracaibo, 2001, pp. 7-24.

de certezas el que define lo cultural (y consecuentemente lo humano). Esto lo encontramos en muchos pasajes en *Sobre la certeza*:

Cualquier prueba, cualquier confirmación o refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un *sistema*. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. *El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos.*<sup>25</sup>

Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un *sistema* de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto).<sup>26</sup>

Es el sistema el que aparece primero como condición epistémica necesaria. El conjunto aparece antes que la parte; y el individuo se ubica como ubicación del sistema y del orden lógico. Este aspecto es interesante en términos epistémicos con repercusiones antropológicas, pues nos señala que el ser humano no inicia su vida cultural condicionándose a partes de la cultura, sino al *conjunto* mismo, el hombre comienza siendo él mismo sistema cultural. Por ello, las certezas no pertenecen al ámbito de la duda, el error, la falsedad o la verdad, pues siendo constitutivas de un sistema, orden o espacio, éstas no pueden interrogarse ni juzgarse, ya que son las partes las que se ponen en ese telón de duda y error, no el sistema o espacio constitutivo como tal. El sistema tampoco puede ser una hipótesis, pues esto último sólo se aplica a cortes de una realidad. Como vuelve a señalar Wittgenstein, no es el trozo el que me parece evidente, sino el conjunto, ya que cuando me constituyo en una cultura asumo una visión sistémica -y de relaciones- del mundo (en otro sentido, podríamos decir, comenzamos viendo el mundo *perspicuamente*). Como señala Putnam, “lo que podemos esperar depende del sistema total de creencias, si el lenguaje describe la experiencia, lo hace a través de un sistema de enunciados y no enunciado por enunciado”.<sup>27</sup> Wittgenstein es reiterativo con ello, lo que nos mantiene firme es la red que las certezas construye alrededor nuestro:

25 WITTGENSTEIN, L. SC. § 105, p. 16c. Las cursivas son mías.

26 WITTGENSTEIN, L. SC. § 141, p. 21c. Las cursivas son mías.

27 PUTNAM, H. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Editorial Gedisa. Barcelona, 2000, p. 32.

El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que lo rodea.<sup>28</sup>

[...] Puede decirse que la experiencia nos enseña estas proposiciones. Aunque no de una manera aislada, sino que nos enseña una multitud de proposiciones interrelacionadas. Si estuviera aisladas podría dudar de ellas, dado que no tengo ninguna experiencia respecto de las mismas.<sup>29</sup>

Ahora bien, esta última cita nos encara a otro aspecto interesante que podemos extraer de las anteriores consideraciones -y que ya hemos mencionado-, si las certezas -culturales- se presentan como un sistema constitutivo, expresando así la génesis de la vida social, lo hace en gran medida porque *funda* la experiencia -y la realidad- misma. Una proposición “aislada” no podría justificarse si el sistema no *colocara* primeramente la experiencia y la realidad. Si no hay un sistema de certezas culturales que funde el mundo, la justificación empírica -o lógica- de una proposición (científica, filosófica o de cualquier otra índole) carecería de sentido, por ello no debe considerarse fuera de un ámbito de interrelaciones, pues no tendría mundo ni experiencia desde donde ser confrontada. Veamos algunos pasajes de *Sobre la certeza* que tal vez nos darán más luz sobre esto:

Deseamos decir: “*Todas* mis experiencias muestran que es de ese modo”. Pero ¿cómo lo hacen? Pues la misma proposición a la que apuntan forma parte también de una determina interpretación de ellas.

El que yo considere a esta proposición como algo verdadero con seguridad absoluta es también una característica de mi interpretación de la experiencia.<sup>30</sup>

28 WITTGENSTEIN, L. SC. § 144, p. 21c.

29 *Ibíd.*, § 274, p. 35c.

30 *Ibíd.*, § 145, p. 21c.

Si, como menciona Wittgenstein, ninguna concepción del hombre debe ser el punto de llegada ni lo que se busca, sino el punto de partida, en este caso las certezas culturales son el punto de inicio de lo que hemos de considerar experiencia y mundo. Esto último no es algo a lo que se llegue después de adquirir la cultura, ni algo que se contrasta con nuestros enunciados, sino, como dejan ver las anteriores citas, algo que está presente en mi comprensión e interpretación. Por ello, “sea lo que sea lo que nos permita demostrar que vivimos (o que no vivimos) virtualmente en ningún caso podrá ser la experiencia”<sup>31</sup>, pues la experiencia misma habla a favor de ella.

Por ejemplo, para contrastar con la anterior afirmación, es característico de las ciencias naturales buscar justificativo empírico a todo enunciado científico, considerando avalar cualquier presunta verdad con su corroboración objetiva -como si de constituir el objeto se tratase-. Lo que llama la atención es precisamente el hecho de que lo objetivo, a lo cual se pretende llegar, no puede ser algo neutral al mismo investigador (una experiencia que demuestra que vivimos), sino algo ya constituido por su experiencia (lo buscado debe ya estar en el horizonte de sus expectativas). No se trata de configurar la experiencia y el mundo, sino de partir de dicho horizonte -y concepción- para ver lo objetivo -y las diferentes caras que pueda adquirir-. Sería absurdo pensar buscar una validación empírica de un juicio científico si el juicio en sí mismo no estuviese ya contenido en el horizonte del objeto (sería como mirarnos en un espejo y no encontrar nuestra imagen -no siendo vampiros, claro-). Sobre esto último Wittgenstein es claro:

Pensemos en las investigaciones químicas. Lavoisier realiza experimentos con sustancias en un laboratorio y concluye de ellas que cuando hay una combustión sucede tal y tal cosa. No dice que en otra ocasión podría suceder de otra manera. Recurre a una imagen del mundo determinada; por supuesto, no se la ha inventado sino que la aprendió de niño. Hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación y, como tal, ni siquiera se menciona.<sup>32</sup>

31 GÓMEZ ALONSO, M. *Frágiles certidumbres*. Wittgenstein y *Sobre la certeza*: duda y lenguaje. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 2006, p. 155.

32 WITTGENSTEIN, L. SC. § 167, p. 24c.

No podemos acercarnos a la experiencia sino a través de la experiencia misma. El sentido que puede adquirir ésta viene dado del hecho de que hay un horizonte vital -y ciertas normas epistémicas<sup>33</sup>- desde donde significarla. A este respecto es que Wittgenstein señala que hay “verdades” que pertenecen al sistema, no bajo la forma enunciado=correlato objetivo -o subjetivo-, sino como “verdades” -sistémicas- que dan significado a las cosas. Ya el sistema de “proposiciones” -certezas culturales- acerca del mundo es una experiencia del mundo, de modo que ésta no puede ser justificativa de nuestras “proposiciones” fundamentales cuando precisamente es de allí de donde parten. Si asumimos la etimología de la palabra experiencia como prueba o comprobar, comprobamos siempre desde lo posible y constituido; y lo posible siempre es pertinente al espacio que tiene sentido para nosotros.

Así, aunque las certezas -culturales- tengan cierto rasgo de proposiciones empíricas, no son en ningún momento del mismo tipo que: “las fuerzas gravitatorias son siempre atractivas” o, “muchas *chirrincheras* (transporte Wayú) tienden a voltearse en la alta Guajira”. Su relación con lo empírico es de otra forma, no en términos de justificación, sino de *constitución*. Creemos es lo que nos quiere hacer notar Wittgenstein en párrafos como los siguientes:

Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo. Dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de proposición empírica, en *norma de descripción*. Cuando Moore dice *sabe* eso y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular.<sup>34</sup>

La *verdad* de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia.<sup>35</sup>

33 Véase: KNABENSCHUH DE PORTA, S. “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*. N° 70, 2012-1. Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, L.U.Z. Maracaibo, 2012, [pp. 123-150], p. 130.

34 WITTGENSTEIN, L. SC. §§ 167-136, pp. 24c-20c. La primera cursiva es mía.

35 *Ibíd.*, § 83, p. 12c.

Podemos decir, en parte, que es empírica porque normativa lo real, lo dado; pues se trata, primeramente, de ordenar lo empírico, aunque su expresión -sistémica- no se justifique empíricamente. En consecuencia, las certezas -culturales- no refieren a algo ni poseen un correlato objetivo -ni subjetivo-, sino son la emergencia del sentido mismo de lo que experimento y llamo empírico; no establecen una justificación, sino un principio y dispositivo -epistémico-. Creemos que esto ya estaba en la mente del Wittgenstein de las *Observaciones filosóficas* cuando equiparaba, por ejemplo, fenómeno con realidad y verificación; la presencia del fenómeno es de por sí ya su validez, más aún si es la propia realidad del sujeto:

Una proposición concebida de tal manera que sobre su verdad o falsedad no pudiera ejercer ningún control está completamente desligada de la realidad y deja de funcionar como proposición.

El fenómeno no es un síntoma de algo diferente, sino que es la realidad.

El fenómeno no es un síntoma de algo diferente y único que hace verdadera o falsa una proposición, sino que es él mismo el que la verifica.<sup>36</sup>

Decimos que las certezas están más allá de la duda y son el horizonte desde donde constituimos la cultura, porque no hay prueba en contra de ellas. Toda experiencia -actual y posible- siempre habla a favor de ella, no porque ésta la valide siempre, sino porque el mundo *está ahí*. Sería paradójico que lo que la certeza -cultural- afirma, la experiencia, el mundo y la realidad lo nieguen; negarla sería como negarse a sí misma (¿cómo puede mi padre asumirse como padre si niega mi condición de hijo? -Negarme a mí es negar su condición de padre-). Si la experiencia niega aquellas “proposiciones” fundamentales que consideramos nos dicen algo del mundo, la experiencia perdería toda posibilidad de ser justificación y de establecerse como experiencia. Es aquí donde comprendemos que para iniciar la vida cultural debemos partir de la ausencia de dudas (cosa que molestaría, tal vez, a muchos pedagogos y a los partidarios de la llamada filosofía para niños), pues no podemos comenzar negando ni enjuiciando el mundo ni las

36 WITTGENSTEIN, L. *Observaciones filosóficas* [*Philosophische Bemerkungen* (1964)]. Rush Rhees (Ed.), edición bilingüe. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. México D.F., 1997, § 225, pp. 272-273.

reglas que nos dicen cómo jugar. Como comenta Joaquín Alarcón, el juego depende de que se acepten las reglas, “de lo contrario el mismo uso (de las palabras) estaría puesto en entredicho y la funcionalidad del juego desaparecería”<sup>37</sup>. Lo que vale para las reglas -y las certezas culturales- también vale para la experiencia; *su presencia ya es su justificación*.

En este sentido es que no pueden ser tampoco hipótesis, pues esta última *no es* esencial para nuestro inicio cultural, ya que *lo* importante en la vida cultural -inicialmente- es dominar unos mecanismos epistémicos con la resultante de *dominar una imagen* del mundo y constituir una experiencia; lo hipotético devendría después como un mecanismo especial para darle dinamismo al sistema cultural en el sentido de una ampliación de nuestro acervo cultural. En vista de lo anterior, por ejemplo, no le podríamos decir a un Wayú que no existe *Jepirra* o que su enfermedad *Ayuulee* no es producto de la violación de un tabú, pues tanto su mundo sagrado como la enfermedad están ahí para “probarlo”. Con esto se hace -ahora-, epistémicamente, más comprensible las palabras de Mircea Eliade:

[...] de momento importa subrayar un hecho que nos parece esencial: el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.

En este caso lo verdadero o falso de los juicios del Wayú no se mide en relación a hechos o sucesos, ni a comprobaciones empíricas, *sino a experiencias y realidades*. Es imposible negar un mundo cuando el mismo mundo lo “prueba”. Aunque las certezas tengan la forma de “proposiciones” empíricas (por ejemplo, “el segundo entierro Wayú es la partida definitiva a *Jepirra* del *Yoluja*”), la experiencia no es una experiencia puntual, sino la conformación sistémica de la experiencia; algo de lo que nos sentimos seguro inmediatamente y no algo que hemos deducido o confirmado en lo empírico (aunque lo empírico y el mundo estén ahí para probarlo). La idea del segundo entierro puede referirse a la acción que realiza algún Wayú en

37 ALARCÓN, J. *Religión y Relativismo en Wittgenstein*. Ediciones Ariel Filosofía. Barcelona, 2001, p. 157. El corchete es mío.

particular sobre sus familiares muertos después de algún tiempo; pero, el segundo entierro como tal -y todo lo que representa- es una imagen *total* de lo que es la muerte, la vida, su relación con los muertos, su modo de señalar su horizonte mítico, sus prácticas rituales o su modo de vincularse familiarmente. El entierro refiere a hechos, a algo que sucede, así como a una visión de mundo -pero no por ello es empírica-. *No es la acción del entierro -puntual-*, en lo particular, lo que demuestra la validez de dicho rito, sino la expresión de lo que ya consideran “valido”; ya el hecho de que se realice muestra un mundo y confirma que es verdadero. Esta experiencia atraviesa todo el sistema vital Wayú; tanto sus prácticas sanitarias, sus prácticas de pastoreo o su sistema de relaciones parentales, por ejemplo, son conformadas a partir de lo que para ellos representa *Jepirra* y el doble entierro<sup>38</sup>. No podemos pedirles que nieguen ello, pues sería pedirles que se priven de su visión de mundo y de la experiencia; es pedirles que dejen a un lado su *vitalidad* cultural. En otras palabras, es lo que nos quiere señalar Wittgenstein cuando dice:

Dicho de otra forma: si se me contradijera por todas partes, diciéndoseme que alguien no se llama como siempre he sabido que se llamaba (y utilizo aquí “he sabido” con toda intención) en tal caso se me habría privado del fundamento de todo juicio.<sup>39</sup>

En función de lo anterior, como señala Modesto Alonso, nos encontramos en un punto donde si bien las certezas -culturales- se muestran en las experiencias, no así su corroboración es empírica ni satisfecha por un objeto:

38 Podemos notar, por ejemplo, como en Nazareth, zona de la alta guajira colombiana, la diferenciación de “clase”, en parte, está en relación a la ubicación de las tumbas de sus familiares -destinadas para el segundo entierro-. Las familias de mayor prestigio tienen ubicados sus “mausoleos” en zonas altas, mientras que los demás en zonas bajas. También su sistema sanitario está concebido de modo tal, que *Jepirra*, como espacio sagrado, juega un papel muy importante en éste. [véase: Balza García, R. “El mal, jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayú. Un enfoque simbólico”, en: *Revista Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. Vol. 19, No. 1, 2010. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2010, pp. 93-115. I.D., “El *Outsü* y los rituales de curación Wayú, Una interpretación simbólico-cognitiva.”, en: *Revista Opción*. Vol. 27, No. 64, 2011. Facultad Experimental de Ciencia - Universidad del Zulia. Maracaibo, 2011, pp. 112-128].

39 WITTGENSTEIN, L. SC. § 614, p. 81c.



Nos hallamos en un terreno resbaladizo, en un dominio en el que, si la investigación es acerca de hechos, no por ello es empírica. Se trata de demostrar existencias, pero desde unas exigencias que desbordan el marco cotidiano. En dos sentidos, por su objeto, que no es un suceso concreto, sino el marco de todo acontecimiento, el Hecho que engloba todo hecho, el Mundo, condición de posibilidad (indeterminada) de toda determinación; y por la noción “fuerte” de existencia que se emplea, referida a una duda hiperbólica y, por ello, incapacitada para cualquier forma de satisfacción empírica. Aquí, la verdad no se identifica con lo verdadero.<sup>40</sup>

El ‘fundamento de todos nuestros juicios’ se encuentra en el hecho de que ciertas proposiciones que tiene la forma de proposiciones empíricas no son dudables, se encuentran ‘más allá del alcance de la duda’.<sup>41</sup>

Por otra parte, Wittgenstein señala:

[...] es decir, nos interesa que, para que el juicio sea posible, no pueda darse duda alguna respecto de algunas proposiciones empíricas. O también: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica.<sup>42</sup>

Los reiterados señalamientos de Wittgenstein acerca de lo empírico de las “proposiciones” fundamentales no supone que se trate de la existencia de elementos u objetos que no pueden negarse -o son indubitables-; sino que lo indubitable es el sistema de certezas culturales que tiende a expresar empíricamente al objeto. Como señala Rhees aludiendo a una conversación que tuvo con Wittgenstein al final de la vida de este último, “esto no significa que exista alguna clase específica de ‘cosas indudables’. De hecho, ése es el meollo de la cuestión”<sup>43</sup>. El meollo está en que las certezas -culturales- no quieren demostrar ninguna cosa, hecho, objeto o sujeto; no se instauran como horizonte vital para señalarnos lo válido de nuestras proposiciones ni la existencia del mundo, sino para decirnos qué hacer.

40 GÓMEZ ALONSO, M. Op. Cit., p. 143.

41 RHEES, R. citado por: Gómez Alonso, M. Op. Cit., p. 158.

42 WITTGENSTEIN, L. SC. § 308, p. 39c.

43 RHEES, R. citado por: Gómez Alonso, M. Op. Cit., p. 158.

Si las certezas -culturales- asumieran esto último (justificar los objetos), ello implicaría y supondría la existencia de un mundo -significado- previo a lo cultural, cosa absurda; también implicaría considerar que la búsqueda de conocimientos estaría en la base de nuestra articulación epistémica del mundo, como un horizonte verdugo que nos indica cuándo algo es verdadero o falso (algo que tampoco tendría sentido). ¿Importa mucho adjudicarle una naturaleza cognitiva a nuestras primeras “presunciones” culturales?, ¿de qué nos serviría un fundamento vital así?, ¿qué nos podría decir acerca del mundo?, ¿cómo pensaríamos y actuaríamos desde un fondo vital que tiene como horizonte adjudicarle un nivel de verdad o una realidad empírica a nuestra visión del mundo?, ¿puede la cultura generarse en la inestabilidad -para no decir caos-? Las preguntas son inquietantes -por no decir absurdas-, pues muchas no tendrán respuesta alguna, ya que toda posible respuesta vendría dada por algo que no existe o no funciona así. Cuando el judaísmo asume que Dios es uno, no se presta a corroborar ni probar su existencia cada vez que se lee la Toráh en la sinagoga, precisamente se lee la Toráh porque la “existencia” y lo empírico ya están “justificados”. El Antiguo Testamento no narra la crisis justificativa de los Profetas, no narra la crisis sobre la existencia de Dios, sino la crisis respecto a su relación con Él. Nosotros no usamos ciertas palabras presuponiendo que éstas nos van a decir si algo existe o no, como señala Wittgenstein, sólo las usamos y ya. Lo que no se puede colocar entre dicho no es demostrativo; es demostrativo lo que se puede justificar, no lo que *no* dice nada acerca del mundo porque lo dice todo. En tal sentido las pruebas se refieren a lo que sé, no que lo sé.

La experiencia -fundacional- soporta así lo que podemos considerar como verdadero o falso, pues la experiencia es la expresión de las certezas culturales, *las muestra*; considerándose su verificación en la presencia misma de nuestros actos<sup>44</sup>. Con su mera constitución -y *actuación*-, como nos hace ver Wittgenstein, forman el fondo de nuestra vida -cultural-:

44 Como señala muy bien Modesto Gómez, “Si no sé que tengo manos nada podrá demostrarlo. Por tanto, no puedo saber que las tengo porque lo haya comprobado. Si fuese así, mi ignorancia, anterior a la demostración, haría imposible que pudiese llegar a saberlo. Si lo sé (y lo sé) es porque nunca tuve que demostrarlo, porque mi conocimiento no se apoya en evidencias: las hace posible.” [Gómez Alonso, M. Op. Cit., p.173.]

Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite;-pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezca verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje.<sup>45</sup>

Siendo lo que hacemos -y somos-, las certezas -culturales- las encontramos expresadas en cualquier ámbito de nuestra vida contextualmente cultural, pues al no estar definida por algo, es definitoria de todo. A esto se debe que el ser humano no coloque en duda lo que le permite solidez a sus expresiones, pues lo mismo que le permite solidez impide su justificación. Si hay justificación de las certezas -culturales- sería lo mismo que el otro pueda albergar razones y demostrarnos que nuestro mundo no existe. Como dijimos, lo que le da confianza al Wayú para creer en su mundo es que existe *Jepirra*, por lo que es insensato justificarle lo que hace posible su justificación. Si el Wayú no confía en sus certezas culturales tampoco confiará en *sus* objetos, instrumentos, comportamientos, relaciones sociales, instituciones, seres y deidades míticas (ni aún en las palabras del otro -i.e. criollo-); por ello, por ejemplo, aún en el encuentro con otros espacios culturales *su* identidad no queda borrada por completo por aspectos que pueden pretender objetarle su visión de mundo -como pueden pensar algunos investigadores, instituciones educativas o gobiernos-.

Caso emblemático, por ejemplo, es el movimiento de este grupo a espacios urbanos. El Wayú, en lugares como esos, no problematiza la existencia de su mundo, sino el modo cómo puede usarlo -o hacerlo coincidir- con el horizonte que trata de comprometerse. Sobre esto último basta recordar el uso y aplicación de su ley punitiva y la inserción del *Pütchipü* o palabrero. Es hartos las situaciones en Maracaibo (por lo motivos y las intenciones que sean -que van desde las más reales hasta inventadas y manipuladas-) donde este último cobra valor logrando que ciertas disputas se difuminen por el acto de la compensación a la que se llega por su intervención -aún entre criollos-. Mucho más, cómo señala Nila Leal, “actualmente se observa que los líderes tradicionales (*Pütchipü*) mantienen cierto prestigio, influencia y actividades cotidianas

45 WITTGENSTEIN, L. SC. § 204, p. 28c.

pero, además, también han asumido el rol de intermediarios ante los organismos gubernamentales”<sup>46</sup>.

El Wayú no niega que exista su mundo mítico cuando se encuentra en algún sector urbano (el mercado las Pulgas, por ejemplo), sólo “sabe” que bajo esas circunstancias su relación con su mundo varía; no trata de probarse a sí mismo -o por medio de otros- si su mundo existe o no existe, sino de qué modo lo manifiesta en otros contextos. No ocurre por lo tanto una negación de su campo vital, sino una contextualización del mismo. La experiencia y sus certezas culturales no pierden su valor epistémico y constitutivo, sólo su modo de ser remarcadas. Otro caso interesante es el ya señalado por Nelly García, el que aún en presencia de un gran número de iglesias evangélicas en la Guajira, el Wayú ha logrado dar cabida a la idea del Dios cristiano; no porque haya eliminado o negando su mundo mítico, sino porque le ha adjudicado al Dios cristiano un papel mítico<sup>47</sup>. A veces nuestra lógica nos lleva a pensar que es a la inversa (lo mismo podríamos pensar en el hecho de la conquista: ¿realmente hubo un cambio en todas las certezas culturales étnicas? O, ¿hasta qué punto influyó más -aquí en Latinoamérica- el mundo mítico del indígena en la cultura española y criolla?).

## V

Llegados aquí, sobre los anteriores ejemplos -etnográficos- podemos comprender también la “tesis” de Wittgenstein acerca de que *no* le enseñamos -inicialmente- a un niño a dudar o a medir el mundo, sino a *verlo*; el niño Wayú, por ejemplo, no coloca en entredicho a *Jepirra* ni la función del *Pütchipü* (que luego pueda contrastarlos con otros casos es otra cosa). Aprendemos, como lo muestran varios pasajes de *Sobre la certeza*, la permanencia -y existencia- de las cosas, lo que podemos indagar y lo que no:

46 GONZÁLEZ, A. J. y LEAL, M. “Relaciones de poder y nuevos liderazgos en el pueblo Wayú”, en: *Boletín Antropológico*. Año 21, No. 58, 2003. Universidad de los Andes. Mérida, 2003, [pp. 187-208], p. 200. El corchete es mío.

47 GARCÍA GAVIDIA, N. y VALBUENA, C. “Cuando cambian los sueños: La cultura Wayú frente a las Iglesias evangélicas”, en: *Revista Opción*. Vol. 20, N° 43, 2004. Facultad Experimental de Ciencias-Universidad del Zulia, LUZ. Maracaibo, 2004, pp. 9-28.

De la misma manera que, al escribir, aprendemos un determinado modelo de letras que luego cambiamos, aprendemos en primer lugar que las cosas permanecen, como una norma que después se somete a variación.<sup>48</sup>

Cuando el niño aprende el lenguaje [la cultura], aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar. Cuando aprende que hay un armario en la habitación, no se le enseña a dudar de si lo que ve más tarde es todavía un armario o sólo una especie de decorado.<sup>49</sup>

Aprendemos primero lo que está, lo que no cambia y lo que permanece como lo posible. Visto así, en contraste con todo lo que hemos señalado: ¿en qué sentido puede la experiencia y el mundo ser medida de nuestras certezas culturales si para hacerlo deben ser algo diferente a lo que miden, algo diferente a ellas? Lo que la experiencia y el mundo muestran no puede ser el instrumento de medida de ellas mismas (yo no me mido con mi propia altura). En este sentido es que pierden su grado de autoridad: no pueden ser medida de lo que ellas mismas constituyen (desde dónde puede el Wayú decirle al criollo que su mundo es verdadero, sino es con su sola expresión<sup>50</sup> -y ¿desde dónde puede el criollo mostrarle la falsedad del mismo?-). Nadie pone en duda algo cuando el sistema le hace reconocer sus evidencias (se las constituye).

Actuamos -proposicionalmente- cuando primero se nos dice cómo se espera que actuemos sistémicamente -en consonancia con ciertas normas y dispositivos epistémicos-. El esperar cómo actuemos dentro de un determinado eje de coordenadas es la medida -y guía- de toda experiencia y realidad. Lo *fundamental* señala también la posibilidad de que se le *fundamente*, pues guía también la pretensión de aquellos que -absurdamente- creen poder justificarla.

El hecho de experiencia del cual no dudo, da posibilidad al acto de la obediencia, al cumplimiento -y comprensión- de normas. Esa experiencia fundamental pasa de un medio a otro organizando las relaciones humanas y

48 WITTGENSTEIN, L. SC. § 473, p. 62c.

49 WITTGENSTEIN, L. SC. § 472, p. 62c. El corchete es mío.

50 De aquí que la “justificación” de dichos “enunciados” (certezas culturales) no está en la semántica, sino en la pragmática.

sociales, las instituciones, las políticas públicas, leyes, ideologías, arte, religión, música, delincuencia o educación, pues proyecta en todos esos ámbitos un sentido de lo real.

Tal es así entonces, que fuera de la diversidad de comportamientos, creencias, conductas e instituciones culturales, algo se manifiesta como “común” a cualquier contexto simbólico: *las certezas culturales*. Y no en un sentido estructural (como suponía Lévi-Strauss) o cognitivo (como sugiere Dan Sperber), sino *epistémico-vital*. Como aquello que hace posible nuestra vida y nuestro horizonte simbólico, pues no siendo estructural -sino además “sustancial”-, dice algo (es un mecanismo universal de las culturas); y no estando filogenéticamente predispuesto en nuestra mente humana, constituye todo pensamiento y esquema mental. Ello significa, como nos apunta muy bien Modesto Gómez:

[...] que todos nosotros, con independencia de nuestra cultura, religión, ideales políticos o filosóficos, lengua y costumbres, compartimos un suelo común previo a nuestro proceso de humanización, una imagen del mundo que es instintiva [...] las proposiciones fundamentales son universales, un patrimonio común que se da por supuesto en cualquier circunstancia y que es algo parecido a un principio trascendental natural.<sup>51</sup>

Es universal no porque lo señalemos desde una teoría o lo desarrollemos como un constructo científico, al cual se llega por sucesivas modificaciones y definiciones, sino porque simplemente es lo que *está ahí*; lo que se realiza cada vez que nos iniciamos en la vida cultural cuando usamos símbolos, códigos y significados. En este caso una *etnoepistemología* -tomando algunos elementos wittgensteineanos- no versaría únicamente sobre hechos ni sobre obras, ni sobre el mundo ni sobre lo humano, sino sobre el modo *cómo es posible epistémicamente todo ello*; comprender cómo funcionan las certezas culturales es, de algún modo, comprender todo lo demás de la vida cultural (una lección que no debe olvidar hoy día la epistemología y la antropología).

51 GÓMEZ ALONSO, M. Op. Cit., p. 180.

## **II. Ensayo**





## **Diversidad, identidad y alternativas emancipatorias**

### Diversity, Identity and Emancipatory Alternatives

*Georgina Alfonso González*

*Instituto de Filosofía.*

*La Habana-Cuba.*

#### **Resumen**

El texto refiere al debate sobre Identidad y Diversidad en el pensamiento social crítico y las prácticas emancipatorias latinoamericanas. La identidad y la diversidad son fortalezas en las luchas y resistencias contra el sistema de dominación capitalista. La producción y reproducción de un mundo diverso y plural se anuncia como un proceso de refundación incluyente, lo cual supone: el despliegue de las identidades múltiples, una amplia revolución de pensamientos y prácticas de descolonización de los pueblos y de las mentalidades, de fortalecimiento de la autonomía, individual y colectiva, de liberación de las prisiones, reales y simbólicas, de justicia social. Estas reflexiones parten de las experiencias de los movimientos sociales en América Latina, las transformaciones sociopolíticas con la llegada al poder de fuerzas de izquierdas y las estrategias de integración como alternativa a la neocolonización del continente las cuales exigen avanzar en las alternativas emancipatorias capaces de enfrentar el sistema de dominación múltiple del capitalismo construyendo colectivamente los referentes del cambio con todas y todos los que apuestan por otro mundo posible.

**Palabras clave:** Identidad, diversidad, sistema de dominación múltiple del capital, movimientos sociales y alternativas emancipatorias.

## **Abstract**

This text refers to the debate on identity and diversity in critical social thought and Latin American emancipatory practices. Identity and diversity are strengths in the struggles and resistance against the capitalist system of dominance. The production and reproduction of a diverse and plural world is announced as a process of inclusive re-founding that supposes the unfolding of multiple identities, a broad revolution in thought and decolonizing practices of peoples and mentalities, strengthening individual and collective autonomy, liberating real and symbolic prisons, and social justice. These reflections begin with the experiences of social movements in Latin America, sociopolitical transformations that occurred when forces of the left and integrating strategies came to power as an alternative to the neo-colonization of the continent. Such strategies demand the advancement of emancipatory alternatives able to face the multiple domination system of capitalism, collectively building the referents for change with all the people that bet on another possible world.

**Key words:** Identity, diversity, multiple domination system of capitalism, social movements and emancipatory alternatives.

La producción y reproducción de un mundo diverso implica el despliegue de una amplia revolución de pensamientos y prácticas de descolonización de los pueblos y de las mentalidades; de fortalecimiento de la autonomía, individual y colectiva; de liberación de las prisiones, reales y simbólicas y de justicia social. El respeto a la diversidad abarca todos los ámbitos de la vida social, pues luego de siglos de producción de una historia levantada sobre el sometimiento de las mayorías a los intereses de una minoría, el pensamiento plural y diverso, se anuncia como el fruto de un proceso de refundación incluyente.

El modelo neoliberal implantado en América Latina legitimó la lógica del capitalismo, desde un discurso sobre la identidad y la diversidad con significados y símbolos que en la medida que se definían universales, flexibles, actuales, eficaces, funcionales individualizaban las relaciones sociales y exaltaban las identidades fragmentadas y restringidas a microespacios (gay, lesbianas, ecologistas, afrodescendientes, indígenas, etc.). Este discurso se concibió global, avasallante, desestructurizador y desmovilizador de las alternativas acentuando la exclusión como criterio de progreso, rasgo distintivo de la ideología liberal.<sup>1</sup>

La globalización neoliberal disolvió las identidades múltiples construidas colectivamente agudizando las desigualdades y las diferencias e implantando significados conductuales uniformes, poco o nada relacionados con las experiencias cotidianas y tradiciones de vidas de los pueblos. La descontextualización de los referentes culturales y la desconstrucción de las identidades se ocultan en la ideología globalizadora bajo la máscara de una nueva construcción valorativa multicultural y diversa. La jerarquización de las distintas formas de conocimiento; el acaparamiento del acceso y control del mismo por parte de las élites; la imposición de líneas de pensamiento legitimadoras de distintas cadenas de relaciones sociales, económicas y culturales excluyentes, son parte de la historia de explotación y dominación capitalista.

El pensamiento dominante bajo un discurso aparentemente cierto y universal coloca las banderas de libertad y justicia al centro, relegando lo considerado particular a la periferia, reproduciendo así el pensamiento hegemónico: excluyente, etnocentrista, racista y sexista que privatiza en manos de unos pocos el derecho de cada ser humano a la vida.

Las reflexiones sobre la identidad y la diversidad son constitutivas del pensamiento emancipatorio latinoamericano, aunque en ellas no siempre se han planteado de manera explícita el carácter relacional de estos conceptos. El debate actual sobre el tema revaloriza el carácter relacional e histórico de las identidades, destaca su naturaleza contradictoria e incorpora con fuerza la cuestión de los imaginarios populares. El reconocimiento a la diversidad convierte las generalizaciones abstractas y homogeneizantes acerca de las identidades en procesos reales, heterogéneos y de múltiples determinaciones. Se trata además de posiciones epistemológicas que sitúan en el centro de la reflexión el análisis de los actores sociales y sus prácticas para comprender la lógica de las relaciones de poder y las posibilidades de transformarlas.

Hoy, el reto para la filosofía crítica latinoamericana está en acompañar la posibilidad de transformar la realidad, respondiendo a interrogantes prácticas concretas: ¿Cómo traducir las acciones cotidianas de lucha y resistencia en estrategias anticapitalistas con un sentido de la vida solidario, internacionalista y humano?, ¿cómo convertir las demandas sociales en un pro-

1 Ver: ALFONSO, Georgina. "Los valores en el sistema de valores múltiples del capital" En: *Paradigmas Emancipatorios y Movimientos sociales en América Latina*, ELALEPH.COM, Argentina, 2007.

grama de alcance ético, político, estético, jurídico? ¿Cómo unir a las personas, a los distintos grupos étnicos, raciales, generacionales, de género, de clases en función de objetivos sociales comunes respetando la dignidad y la identidad de cada cual? ¿Dónde ubicar la categoría de pueblo en los procesos de construcción de las identidades nacionales y regionales?

A diferencia de otros momentos de nuestra historia continental, hoy el pensamiento filosófico emancipatorio acompaña más los procesos de lucha de las alternativas populares que enfrentan al capitalismo. Por supuesto, que otras muchas preguntas están abiertas, pero esta unidad de teoría y práctica para la emancipación es renovadora y constituyen en sí un nuevo valor para la experiencia revolucionaria latinoamericana.

Aunque no siempre el debate sobre la identidad y la diversidad recoge el acumulado ético y político de los procesos de articulación en las experiencias concretas de las organizaciones, movimientos y redes en sus luchas anti-capitalistas, el tema se aborda desde la crítica a las estructuras de poder que imponen un modo único de pensar, actuar y desear; el enfrentamiento a los discursos teleológicos que intentan frenar la movilidad y los cambios sociales y la construcción de una nueva noción de dignidad humana y justicia social.

El fortalecimiento de un pensamiento crítico que acompañe las expectativas y procesos de transformación de los sujetos sociales víctimas de las diversas formas de dominación vigentes estimula, también, la actividad reflexiva y valorativa de los propios actores sociales involucrados en diversas formas de protesta colectiva frente al orden neoliberal. La recuperación y ampliación del pensamiento crítico actual se asume desde el legado teórico y práctico de los movimientos sociales y políticos revolucionarios e inserta nuevos referentes vinculados a las estrategias de luchas y resistencias desde lo cotidiano y lo posible, valores como: economía popular y solidaria, diversidad étnica, racial y sexual, software libre, comercio justo, comunicación alternativa, salud sexual y reproductiva, resistencia al imperialismo y la integración regional.

El ejercicio y fortalecimiento del pensamiento propio y crítico, resulta ahora más subversivos que nunca. Las discusiones sobre los horizontes de las luchas sociales salen de los espacios académicos y conjugan las propuestas de cambio con la realidad y los propios actores sociales. Son múltiples las perspectivas críticas que enfatizan las formas en las cuales el modo de producción capitalista se ha articulado de manera inseparable con la producción de conocimientos, símbolos, imágenes, discursos y formas de orga-

nización de la sociedad que legitiman las relaciones de dominación y explotación en los espacios de la vida social. En este sentido la emancipación es más que la alternativa al poder establecido, es la construcción del sujeto, de hegemonía y de relaciones sociales desenajenantes.

En las nuevas alternativas, la superación de las relaciones capitalistas demanda prácticas y construcciones sociales que eliminen progresivamente la estratificación social que agudiza el neoliberalismo y permitan crear márgenes de acción frente a los sujetos de poder hegemónico, teniendo en cuenta la creación de relaciones de autonomías, socialidad y articulación frente al poder. Estos nuevos desafíos emancipatorios plantean a la teoría revolucionaria pensar en las formas y métodos de luchas recuperando la experiencia histórica e involucrando la diversidad descuidada en nombre de la eficiencia de la lucha.<sup>2</sup>

La proyección de pensamiento crítico hacia la emancipación, habla de una nueva etapa del pensamiento y las prácticas alternativas de los movimientos y redes sociales, de más maduración y consolidación de sus referentes de lucha y concientización de sus potencialidades y capacidades emancipatorias. Aunque muchos movimientos sociales no logran convertirse e integrarse como fuerza social y a lo interno presentan conflictos de articulación y de legitimación para orientarse de manera eficiente hacia la totalidad social, ellos son la fuerza que está polarizando el mundo, construyen una conciencia colectiva y proyectan acciones a partir de un objetivo social común: cambiar el mundo para todas y todos. Cambiar los sentidos productivos y reproductivos de la vida, la lógica cultural civilizatoria, los sentidos simbólicos, discursivos, comunicacionales e informativos y las formas tradicionales de acceso y ejercicio del saber y el poder.

La estandarización y homogeneización del actuar y el pensar humano en las experiencias socialistas, desde un discurso sobre la emancipación, reprodujo la enajenación humana en la producción, en la reproducción, en relación con la naturaleza, respecto a la propia persona humana y en sus vínculos con las demás. La determinación mecánica de objetivos sociales al margen de los intereses, necesidades y valores de los sujetos sociales vació las nociones de responsabilidad y compromiso histórico.

2 ORNELAS, Raúl. “*Contra hegemonías y emancipación. Apuntes para un inicio de debates*”. En: *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. CLACSO, Buenos Aires, 2006, pp.115-118.

La visión tradicional de la izquierda sobre la emancipación económica y política en lo fundamental y a partir de ellas promover un cambio hacia las otras esferas de la vida sociocultural ha quedado sin fundamentos. La emancipación humana está condicionada por la abolición de la enajenación en su propia base: la existencia de la propiedad privada capitalista y la división social del trabajo. Este proceso de superación de la enajenación, abarca todas las esferas de la vida humana, comenzando por la vida cotidiana, y requiere de acumulaciones paulatinas de orden material y espiritual.

En la actualidad, las fuerzas populares y revolucionarias del continente se están organizando con una perspectiva de la lucha y del proyecto de vida que parte de sus prácticas concretas y cotidianas, “alguna movilización para alguna conquista”.<sup>3</sup> La emancipación humana pasa por las acciones inmediatas que los seres humanos ejecutan para producir y reproducir sus vidas ya sea en los espacios públicos o privados. La articulación e integración del saber, hacer y desear en función de objetivos comunes para la transformación social es posible si se interpreta el contexto histórico en tiempo y espacio reales; se aprovechan y organizan, las fuerzas diversas (saberes, culturas, prácticas contestatarias) que apoyan el proyecto y se incorporan al proceso de forma equitativa, cada vez más elementos, de distintas tendencias que coincidan en la acción y los objetivos revolucionarios.

Este acento en las prácticas cotidianas, no solo como espacio sino como accionar para crear y re-crear la vida, obliga a introducir nuevos significados en el proceso de construcción de proyectos alternativos al sistema dominante: tiempos y espacios equitativos, identidades múltiples, diversidad, autogestión, autonomía, solidaridad, participación, mestizaje, democracia social, toma de decisiones y control popular, complementariedad. Estos valores, entre otros, son expresión de las necesidades, intereses y deseos de los sujetos comprometidos con el cambio social y se traducen en conciencia valorativa, ideales y utopías. La transformación de la realidad exige, tam-

3 Evo Morales, líder del Movimiento hacia el Socialismo en Bolivia, en una reciente intervención pública en la TV Cubana, insiste en la idea de que las fuerzas populares se organizan con una visión del futuro que parte de sus prácticas de vidas concretas. “Alguna movilización para alguna conquista”, decía y enfatizaba en la necesidad ineludible de las nuevas convergencias de los movimientos sociales con los líderes y las vanguardias desde esta visión. (Morales, Evo; Intervención en *Mesa Redonda Informativa*, TV Cubana, 29 de octubre de 2003).

bién, cambios en la conciencia, de manera que el pensar se haga subjetividad y praxis de los sujetos sociales.

La profundidad y la rapidez con que se dan hoy las transformaciones sociales en medio de la mundialización del mercado, regido por las transnacionales, plantea retos al pensamiento y a las prácticas emancipatorias en, al menos, dos direcciones importantes. Una, la coherencia de pensamiento y acción en la articulación de la diversidad de fuerzas antiglobalización que emergen y actúan en territorios concretos y, otra, plantear los referentes de sentidos sobre los cuales se construyen y operan los cambios sociales. Ambas direcciones tributan hacia un nuevo paradigma civilizatorio que aumenta la posibilidad real de superación efectiva de la enajenación humana en las condiciones del capitalismo neoliberal globalizado.

Las formas múltiples de dominación del capital demanda pensar y hacer la emancipación desde sus múltiples determinaciones: económicas, políticas, socioculturales y ecológicas. Este modo de pensar y hacer la emancipación plantea nuevos significados en términos de construcción, socialización y participación colectiva “desde abajo” y un cambio revolucionario en el sentido y dirección del proyecto social en correspondencia con las necesidades, intereses y los deseos de realización individual y colectiva. El éxito del proyecto está en la definición de los objetivos sociales comunes con participación popular real, integrando y coordinando las fuerzas diversas que impulsan las nuevas alternativas.

### **La diversidad desde el respeto a la identidad**

¿Es la diversidad, la libertad de escoger quienes somos o el derecho a ser nosotros mismos? La efectividad del discurso neoliberal y su realización en la práctica social latinoamericana reposa en la reproducción y multiplicación de la lógica cultural del capitalismo neoliberal. La descontextualización de los referentes culturales y la desconstrucción de las identidades se ocultan en la ideología globalizadora bajo la máscara de una nueva construcción valorativa multicultural y diversa. La dimensión valorativa de la globalización es omitida, con bastante frecuencia, en los debates teóricos y en las discusiones acerca de los modelos de economías para el desarrollo humano. Sin embargo, son más coherentes las propuestas culturales y valorativas de la globalización que aquellas dirigidas a aspectos económicos, políticos y de relaciones internacionales.

La pluralidad cultural o el multiculturalismo, de cierta manera, ha abierto espacios para la divulgación de las culturas no occidentales. Pero ha introducido una nueva sed de exotismo, portadora de un occidentalismo pasivo que se propone universalizar paradigmas condicionando las producciones espirituales del mundo periférico acorde con lo que se espera para el consumo de los centros. Se promueve, en consecuencia, una pluralidad jerárquicamente estructurada de acuerdo a los valores que se definen por las estrategias del mercado.

El proceso de diferenciación que se esconde tras la imagen del pluralismo cultural enfatiza y recalca las desigualdades estructurales, culturales e históricas de los países latinoamericanos. Y la aún insuficiente comunicación e integración existente entre ellos contrasta con la subalterna y dependiente conexión al mundo occidental.

La ideología capitalista explota al máximo la posibilidad de organizar estructuras jerárquicas idénticas para sujetos sociales diferentes sin considerar sus necesidades e intereses. La lógica sociocultural globalizadora se apoya en la capacidad económica del sistema capitalista. La homogeneización sociocultural que se impone como vía para afianzar el poder se disfraza axiológicamente y sustituyen valores o contraponen significados como verdad y tolerancia, unidad y pluralidad, democracia y competitividad, libertad e igualdad. La exuberancia cultural, la multifacética capacidad de expresión, la diversidad son contrarios a la uniformidad que induce la dinámica capitalista.

El relativismo es uno de los valores medulares de la cultura moderna impuesto al planeta con el proceso de expansión capitalista. Con el pretexto del multiculturalismo se promueve dicho valor para despojar las creaciones culturales de significados y sentidos histórico-concretos. Lo que ocurre realmente es la mediación de la cultura homogeneizada occidental entre las demás culturas. Nadie escapa de la lógica cultural transnacional hasta los pueblos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, que fueron convertidos en satélites de las transnacionales de acuerdo con la lógica globalizadora.<sup>4</sup>

En América Latina, la asunción de alternativas locales, nacionales y regionales supone hoy no sólo el enfrentamiento al dominio imperialista

4 Ver: Observatorio Social de América Latina (OSAL) (2001) "Resistencias y alternativas a la mundialización neoliberal". *Revista del Observatorio Social de América Latina* CLACSO. Año I N°3. (Buenos Aires).



central, sino la revisión crítica de los proyectos alternativos desde una perspectiva de lo identitario y lo diverso que despliegue una amplia revolución de sentidos y prácticas de descolonización de los pueblos y de las mentalidades, de fortalecimiento de la autonomía, individual y colectiva, de liberación de las prisiones, reales y simbólicas, de objetivos compartidos.

Identidad y diversidad latinoamericana, ecuménicas, abiertas, universales. La defensa a la identidad se sustenta en la necesidad de configurar los cimientos, diversos, múltiples, de una realidad tangible. La consolidación de una nacionalidad y una cultura propia que acompañen la articulación de un todo unitario exige determinadas realizaciones e impulsos materiales y espirituales. La construcción progresiva de la identidad nacional y cultural tiene como incentivos movilizadores el despertar de la conciencia nacional, la creencia en las posibilidades socio-histórico y cultural del pueblo, y las voluntades todas empeñadas en construir una totalidad no excluyente ni discriminatoria sobre referentes de significación humanos y universales concretos.

La identidad, planteada en términos de creación y recuperación material y espiritual, impide a los hombres y las mujeres resignarse a sus impuestas condiciones de vida; por ella, insisten en cambiarlas, y a ese fin in fieren de lo dado lo posible, se imaginan por lo imperfecto lo perfecto, sueñan, especulan, inventan, aplican su voluntad a la naturaleza y al mundo. Frente a la homogeneización y fragmentación del mundo contemporáneo el abandono de la identidad recalca la incertidumbre y los titubeos de acción y reflexión. La incorporación consciente del sujeto a una totalidad integrada por lo que hay valioso en ella de naturaleza y sociedad humana es un proceso histórico y cultural en el cual los hombres y las mujeres sienten que lo esencial no le es ajeno. La integración de los sujetos sociales a una totalidad es el modo de incorporarse en el todo mediante las semejanzas y estableciendo la armonía entre lo diferente.

Las prácticas de dominio, potenciadas en la civilización (y la barbarie) capitalista, han penetrado en la psiquis y la cultura humana. No de otra manera se explica la permanencia de patrones de prácticas racistas, sexistas y patriarcales autoritarias que irradian el tejido social, incluso bajo el manto de discursos pretendidamente democráticos o en las propias filas del movimiento anticapitalista. La preocupación por el tema del respeto a la diversidad no obedece a una moda, como ciertos discursos pretenden demostrar a partir de frecuentes intentos de carnavalización y ridiculización del tema con fuertes intenciones ideológicas. Construir la unidad desde el conjunto

de movimientos y fuerzas sociales que desafían al capitalismo neoliberal globalizado exige, sin duda alguna, el respeto a su diversidad.

Hoy el tan polémico debate sobre cómo asumir, respetar y desplegar la emergencia de la diversidad (sociocultural, étnico-racial, de género, etaria, de opciones sexuales, diferencias regionales, entre otras) como signo de fortaleza y como la propia expresión de la complejidad del sujeto social-popular en las dimensiones micro y macro social pasa por definir posiciones teóricas de partida.

Lo más frecuente en el debate sobre la diversidad es naturalizar las diferencias. Resulta difícil aceptar la idea de que la sociedad humana esta formada por todos y todas sus integrantes, y que, por tanto, todos y todas somos sujetos de derechos humanos con iguales aspiraciones al reconocimiento y aceptación de su identidad personal y al ejercicio de su derecho a participar en su mejoramiento y desarrollo humanos en los ámbitos personal, familiar, comunitario, local, regional y nacional.

¿Qué encontramos en las reflexiones críticas sobre la diversidad desde las prácticas comunitarias?: desconocimiento de los objetivos del proyecto que convoca, ausencia de visiones estratégicas, falta transparencia en la toma de decisiones y el manejo de los recursos lo que debilita la confianza en el proceso revolucionario, se actúa con mucha inmediatez sin construir procesos fuertes desde abajo, se manifiestan actitudes sectarias y discriminatorias, existen prejuicios y tabúes que limita la comunicación interpersonal, la diversidad no es un elemento constitutivo del accionar, se reproduce el verticalismo y el autoritarismo para trabajar y manipulamos la diversidad de actores<sup>5</sup>.

El énfasis en la identidad como punto de partida para aceptar la diversidad supone definición de posiciones cognitivas, valorativas prácticas, ideopolíticas, entre otras, que a la vez que se personalizan van constituyendo también un referente de acción común. La elaboración y realización de los proyectos de vida individuales y sociales compartidos constituye un objetivo de primer orden en la conformación de la identidad. Este enfoque promueve interacciones y relaciones sociales basadas en el respeto mutuo, el razonamiento, la cooperación, la aportación constructiva y la coherencia

5 *Memorias de los Talleres de GALFISA sobre Identidad y Diversidad en el trabajo comunitario en Cuba y Venezuela*. Fondos GALFISA, Instituto de Filosofía de Cuba. 2007.

ética, en el que se asume la persona en su totalidad como ser humano social. Se trata de invertir la lógica civilizatoria, crear una nueva cultura que incluya la diversidad a partir de las identidades.

Asumir la diversidad social desde la identidad supone un proyecto de vida construido colectivamente donde cada cual tenga claro qué espera del proyecto y qué está dispuesto a aportar al mismo. Pensar, hacer y desear juntos proyectos concretos, necesarios, posibles es un compromiso individual y colectivo que demanda conocimiento y confianza mutuos, superación de prejuicios, transparencia en la toma de decisiones y el manejo de los recursos, espacios equitativos y procedimientos claros para la participación de todas y todos.

Saberse, sentirse y hacerse uno con la totalidad no son más que formas graduales de llegar a ser uno con la comunidad humana. Los valores facilitan la articulación de los sujetos con la totalidad. Una totalidad plural, dinámica, universal y concreta. La transformación de los hombres y las mujeres en sujetos sociales comprometidos y responsables es un proceso educativo y conciente de educación y que requiere de espacios educativos.

La educación liberadora no es un cuerpo educativo preparado especialmente para la “concientización de las masas”, la educación que se propone es una continua creación colectiva, que supone primero, el descubrimiento del mundo de la opresión y el compromiso con transformarlo desde las prácticas propias y segundo, una vez transformada la realidad opresora, la educación pasa a ser un proceso permanente de liberación.<sup>6</sup>

El diálogo crítico y claro que supone esta manera de educar debe ser abierto, sin temores a las preguntas, a la curiosidad, a los testimonios que son modos de buscar respuestas. Esto significa, desde el punto de vista educativo, desarrollar la capacidad valorativa de los educandos sobre la realidad en la que están inmersos. Es desde la práctica cotidiana de los sujetos sociales que empieza la educación en un plano integral y autotransformador. La educación para la emancipación lleva una mirada crítica y profunda hacia los valores que convocan las acciones de los proyectos sociales que defendemos. Se educa para encontrar un camino, para ser coherente con el proyecto de vida que construimos.<sup>7</sup>

6 FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1996, p. 34.

7 Sobre el tema ver: Autores varios. *Vigencias de las utopías*, IMDEC, México, 1992; Núñez, C. *Educación para transformar*, IMDEC, México, 1996, *La Revolución ética*,

El neoliberalismo se metió hasta en el subconsciente y la educación (familiar, escolar, comunitaria, comunicativa) se llenó de indicadores cuantitativos para medir su eficiencia no social sino mercantil. La educación que se promueve alternativa es de conocimientos pero también de creencias, mitos, valores, emociones, todas las expresiones de la subjetividad con las que se impulsan las prácticas emancipatorias. Las propuestas educativas, impulsadas por los educadores populares y los teólogos de la liberación cuando muchos perdieron la utopía revolucionaria, asumieron la misión de formar, educar, guiar, capacitar y conducir desde la vida cotidiana, que era más de muerte, a las actuales generaciones que hoy forman los movimientos sociales y las fuerzas revolucionarias del continente.

La educación con carácter popular y participativo es un componente esencial en las alternativas de emancipación. A partir de la crisis del ideal socialista y revolucionario en América Latina muchos descalificaron el papel de los valores éticos y políticos en la educación. Esto favoreció la corriente educativa neoliberal que desacreditaba la necesidad de una educación humanista, crítica y emancipatoria.<sup>8</sup>

Las propias prácticas educativas en función de conocer, estudiar y debatir las alternativas emancipatorias hacen que el debate cobre fuerza nuevamente y se oriente hacia la necesidad de reactualizar y resignificar los procesos educativos de acuerdo a los contextos nacionales, regionales y locales. El reto está ahora, en saber combinar coherentemente las diversas formas de saber, hacer y decir de los sujetos populares en las prácticas emancipatorias con las posibilidades reales de convertirlas en proyectos emancipatorios.

La diversidad plural se construye desde las identidades múltiples que expresan el derecho de cada persona a ser reconocido como ser humano. Desde esta perspectiva se visibilizan los procesos de construcción social de proyectos de vida individuales y sociales desde objetivos comunes, se promueve interacciones y relaciones sociales basadas en el respeto mutuo, la solidaridad, el cuidado y se fortalece la cultura de vida en sociedad.

IMDEC, México, 1999; Autores varios. "Formación de valores", *Resúmenes PEDAGOGÍA 99*, La Habana, 1999; Colectivo C.I.E. "Graciela Bustillos". *Paulo Freire entre nosotros*, CIE, La Habana, 2002; Bombino, L. "La formación de valores, un problema difícil pero posible" *Tesis en opción al grado de Doctor*. Universidad de La Habana, 1999.

8 NUÑEZ, Carlos. *La Revolución ética*. IMDEC, México, 1998, pp. 49.

## **Identidad y diversidad. Referentes éticos y políticos para el cambio revolucionario**

La recomposición actual de las fuerzas alternativas al capitalismo demanda cambios en la concepción de la política, no solo para viabilizar el dinamismo participativo del movimiento social sino porque la política comienza desde el momento en que el movimiento se plantea alcanzar demandas reivindicativas. La política construye relaciones de poder y abarca todas las esferas de la vida social. La relación entre el poder y la sociedad ocupa gran parte del debate sobre las alternativas emancipatorias latinoamericanas.

Los problemas de la democracia, la participación ciudadana, la delegación y el ejercicio del poder, la gestión y el control de los recursos entre otros, adquieren relevancia en el análisis crítico del filosofar a partir de la llegada al poder de gobiernos de izquierda impulsado por las luchas de los movimientos sociales, redes y campañas contra el neoliberalismo y la nueva estrategia recolonizadora del gobierno norteamericano para la región.

Los efectos estructurales de la globalización capitalista ponen en tensión el papel de los individuos y tienden a uniformar los comportamientos colectivos que se explican sólo como expresión de intereses materiales. La ideología burguesa lo simplifica como si se tratara únicamente de algo natural en función del lugar que se ocupa en el conjunto de las relaciones sociales. Se presentan los conflictos sociopolíticos como la alteración de la armonía y no como el resultado lógico de las contradicciones y antagonismos que encierra dicho sistema. Esto publicita un dinamismo social engañoso creando la ilusión de que el mejoramiento material y espiritual está al alcance de todos.

La discusión sobre la democracia plantea, a su vez, el tema de la distribución de los espacios y tiempos sociales, no solo político, sino, económico, institucional, ideológico, educativo, familiar, comunicacional y las vías de acceso a la propiedad y el control de las riquezas sociales. Las formas activas de ciudadanía que vienen ensayándose desde la propia experiencia de los movimientos sociales parten de un nuevo significado de la política: “mandar obedeciendo”, ausente en las prácticas de izquierda con tanta verticalidad y representatividad formal y recuperado por los zapatistas para validar su alternativa revolucionaria anticapitalista.

La lucha por la ciudadanía sigue siendo un objetivo reivindicativo primordial y no pierde valor político por el hecho cierto de que se mantienen

dentro de la alienación política de la democracia formal. Nuevos valores emergen de las prácticas actuales de ejercicio del poder popular ampliando las propias y limitadas experiencias de ciudadanía con nuevas prácticas de empoderamiento ciudadano.

“La democracia como fenómeno social no es un sistema independiente, es fruto de un tipo concreto de producción y de utilización del excedente cuyo contenido satisface determinados intereses sociales. Por eso, en esa relación, la democracia es política acotada por determinadas relaciones económicas y no puras vinculaciones intersubjetivas o un simple hecho cultural (aunque los comprenda). La mediatez de la democracia está en su relación con las posibilidades materiales de realización humana, con el derecho, que puede ser restringido o ampliado por determinadas relaciones intersubjetivas, pero delimitado y determinado por el contenido material que sólo brinda el desarrollo.”<sup>9</sup>

Lo novedoso del debate está no solo en la crítica a la democracia formal, sino en reconocer que si la democracia como valor de los proyectos emancipatorios no se asume en una perspectiva de enfrentamiento a las políticas globales y clasistas del capital, termina por convertirse en un nuevo discurso político. Hay un énfasis en no sustraerse de la tarea de exigir y luchar por la democracia desde una nueva política que trascienda las formalizaciones y método de construcción de la elite gobernante.

La preocupación valorativa por la democracia (social-participativa) incorpora a la reflexión la recomposición unitaria de los sujetos sociales populares y en especial de los trabajadores, todas y todos, mediante su reconexión con la producción y reproducción de la vida cotidiana. La democracia pasa a ser un valor estratégico de los movimientos populares. Ella manifiesta un nivel de integración de la teoría y la práctica social en el análisis de los problemas valorativos concretos desde el conjunto de aspectos económicos, sociopolíticos, culturales y ecológicos inherentes a la sociedad global contemporánea.

Las prácticas alternativas de lucha y resistencia que enfrentan en la actualidad al capitalismo amplían la democracia hacia formas directas, horizontales

9 VALDÉS, Gilberto: “El sistema de dominación múltiple. Hacia un nuevo paradigma emancipatorio en América Latina”. *Tesis en opción al grado científico de Doctor en Ciencias Filosóficas*, Fondo Instituto de Filosofía.

y participativas de autogobierno, intentando no insertarse dentro de los espacios de poder tradicional sino construyendo espacios propios y manteniendo una composición social heterogénea y equitativa en la organización de las estructuras de poder. Esto precisa una reconstrucción de lo colectivo con sentido de totalidad social, un reencuentro con el universo cultural desde la espiritualidad y subjetividad popular y partir de las prácticas concretas y cotidianas.

Un valor que emerge con fuerza, es la solidaridad, no solo asociada a las estrategias de protección y cuidado de los distintos grupos sociales dentro de la comunidad, sino como elemento movilizador y unificador dentro de las alternativas anticapitalistas. La solidaridad es un significado que acompaña la resistencia y sobrevivencia, pero la trasciende y se convierte en forma de organización social y política. En el Primer Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, el Subcomandante Marcos hace un llamado a la solidaridad y explica:

“Cuando el poder crea la bolsa del olvido en las comunidades indígenas, las comunidades indígenas convierten esa bolsa de olvido en bolsa de resistencia y empiezan a organizarse para sobrevivir de la única forma que podían sobrevivir, es decir, juntos, en colectivos. La única forma en que esta gente podía asegurarse seguir adelante era juntándose con el otro. Por eso la palabra junto, la palabra nosotros, la palabra unidos, la palabra colectivo marca la palabra compañeros. Es una parte fundamental, diría yo, la columna vertebral del discurso zapatista.”<sup>10</sup>

El capitalismo global hace que las alternativas sean globales y esta nueva conciencia de globalidad provoca una nueva actitud fraternal frente a la humanidad, tanto de índole individual, como de índole mundial en relación con todos los que sufren la dominación imperialista. La solidaridad y el internacionalismo son garantía de unidad sociopolítica y respeto a la diversidad desde las identidades de cada movimiento, pueblo o nación. Ellos reconstruyen el tejido social roto por el individualismo burgués, y recuperan el sentido colectivo del hacer cotidiano.

10 EZLN. *Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*. Chiapas, Planeta Tierra, Montañas del Sureste Mexicano, 1996, p. 66-67.

Son diversas las formas de emergencia del sujeto social en los procesos de cambios. Las formas activas de irrupción del sujeto social no son juegos formales ni planteos burocráticos, ellas obedecen a un conjunto de factores de estabilidad y conflicto sociohistóricos y culturales que se entrecruzan junto con la diversidad de género, clase, generaciones, razas y condicionan la modalidad, los alcances y eficacia de la participación de los sujetos sociales en el devenir cotidiano y con ello el sentido y la dirección del proceso de transformación social socialista.

La demanda política de estos tiempos está en recuperar la credibilidad en el socialismo como horizonte emancipatorio y proceso de transformación histórico-cultural, crítico y creador. Crítico de todas las formas de dominación capitalista, y también, de otras formas de dominación propias de las experiencias históricas y el accionar cotidiano.

En las prácticas de luchas y resistencia contra el capitalismo los movimientos sociales, pueblos originarios y organizaciones comunales constituyen nuevos significados para la política: soberanía alimentaria, equilibrio ecológico, salud sexual y reproductiva, poder compartido, complementariedad. Estos valores son objetivos comunes de lucha, no solo para mejorar sus condiciones de vida sino para darle, también, un sentido humano, digno y solidario. La lucha por la emancipación humana no es una imposición dogmática o verticalista de objetivos preestablecidos, de verdades y valores revelados, sino por el contrario es un inmenso accionar de creaciones, aportes, aprendizajes, errores y desgastes con una perspectiva estratégica desde lo cotidiano.

En este sentido el debate sobre la emancipación se desplaza hacia los modos de producir y reproducir la economía, la política, la ideología y la cultura. Las experiencias socialistas en el siglo XX tuvieron como particularidad la identificación de la vida cotidiana con “vida privada” y por tanto, la subestimación y subordinación de ésta a la “vida pública”. Esto condujo a que en el espacio de lo cotidiano se mantuvieran y se aceptaran formas de dominación, explotación y discriminación (sexual, racial, etarias, de género) incompatibles con el ideal emancipador socialista que se proyectaba a nivel de toda la sociedad. Además, se establecieron “desde arriba” las formas concretas de involucrarse el individuo y la colectividad en esa “vida pública” y la dinámica social funcionó de manera verticalista, centralizada y por campañas de la que quedaban mayormente excluidas las soluciones a los problemas de la cotidianidad.<sup>11</sup>



## Conclusiones

La necesidad de construir una socialización de nuevo tipo implica necesariamente un ejercicio del poder, en lo público y lo privado, con nuevas dimensiones éticas, estéticas, jurídicas, y una amplitud cultural renovadora. La construcción, socialización y participación se plantea en la búsqueda de referentes desde las prácticas cotidianas de vida, resistencia y confrontación, no fabricados, sino extraídos de entre las fuerzas que promueven el cambio social. La necesidad de aprender nuevas capacidades para enfrentar la realidad de hoy pasa por recuperar la confianza en la posibilidad y necesidad histórica de la emancipación, desde nosotros mismos.

La fragmentación de la vida social es uno de los valores medulares de la modernidad capitalista, la dicotomización de los referentes cognoscitivos, valorativos, expresivos y discursivos obstaculizan la articulación y la coherencia para el accionar práctico. Sin embargo, la articulación y coherencia entre la práctica social, el conocimiento y el saber popular, la cultura y los valores se da solo desde procesos participativos que involucran activamente a los sujetos en la construcción de proyectos de vida compartidos. Los significados (éticos, políticos, jurídicos, estéticos, económicos, culturales y demás) de estos proyectos, no aparecen ni se desarrollan de manera automática e independiente por sucesivas concientizaciones.

El sujeto de la emancipación es popular y plural, constituido por una multiplicidad de actores y no por la “multitud” o “la masa”, conceptos ambiguos y desmovilizadores. La clase obrera guarda un papel importante, pero compartido con los otros grupos sociales que enfrentan la dominación múltiple del capitalismo. Se tratará de un sujeto en el sentido pleno de la palabra, incluyendo la subjetividad redescubierta, abarcando todos los seres humanos, constituyendo la humanidad como sujeto real. El sujeto histórico nuevo debe ser capaz de actuar sobre la realidad a la vez múltiple y global,

- 11 El tema de la vida cotidiana dentro del pensamiento crítico ha sido desarrollado fundamentalmente por las feministas latinoamericanas e insertado en las luchas de los movimientos sociales por las mujeres. Mucho hay que hacer todavía para que se comprenda que la dicotomía entre lo público y lo privado es parte de la lógica de explotación del capitalismo para desvalorizar el carácter social de la reproducción de la vida e invisibilizar el trabajo de las mujeres fuera de la producción de capital.

con el sentido de emergencia exigido por el genocidio y el ecocidio contemporáneo.

Concientizar la necesidad de cambios despierta la utopía liberadora. Las nociones de cambios se acompañan de una visión del futuro, pero no todo cambio es revolucionario y emancipador. El cambio hacia la emancipación es cultural, de convivencia y protección humana en la producción y reproducción de la vida de todas y todos. Acompañar las acciones concretas que emergen como estrategias anticapitalistas con un sentido de la vida solidario, internacionalista y humano; convertir las demandas político-sociales en un programa revolucionario de alcance ético, estético, jurídico, cultural; unir a las personas y a los distintos grupos sociales en función de objetivos sociales comunes es un reto enorme para el pensamiento emancipatorio.

### **III. Reseña Bibliográfica**



NEGRETE ALCUDIA, Juan Antonio. *Diálogos de Filosofía*. Madrid: Editorial Manuscritos, 2011. 374 p.

### *AMICUS PLATO*

Estamos ante un libro de necesaria aparición en estas páginas, y no solo por cuanto a la coincidencia del título, sino por cuanto al aliento que las mueve y que mueve a todo verdadero diálogo filosófico.

En efecto, se trata de un extenso diálogo en el que se destacarían, a mi juicio, dos palabras cuyo ayuntamiento, si bien pudiera traer al lector un regusto peyorativo debido a la novela de nuestro Miguel Unamuno, no por menos me resisto aquí a enlazar en un profundo diálogo: las dos palabras son por un lado *amor* y por el otro *pedagogía*.

Porque de amor, amor al Conocimiento, que es siempre amor a la Verdad trata este diálogo platónico que se urde sin prisas ni pausas entre un aprendiz y su maestro. Pedagogía, cuando el maestro es distinto del mero profesor encargado de meros contenidos informativos o el adiestrador de fórmulas preconcebidas y dogmáticas.

Amor y pedagogía. Pero no con el sarcasmo que la novela de Unamuno publicada recién comenzado el siglo pasado utilizara, criticando los excesos pigmaliónicos de la enseñanza que muchas ideologías falsarias o muchas religiones han extendido: fabricar clones intelectuales, soldados teóricos a imagen y semejanza de sus creadores. En este caso se trata, por el contrario, de un libro de filosofía.

Y como en todos los libros de filosofía –esto es, de amor a la sabiduría- que se precien, se defiende una tesis: hay que volver a pensar los grandes temas del Conocimiento con mayúsculas: el Bien, la Belleza... etc. Y es preciso hacerlo –esta es la convicción del autor, Juan Antonio Negrete- volviendo a recuperar lo que ya Platón defendiera frente al relativismo sofista. Así mismo lo expone María Zambrano: frente al recelo sofista respecto a la profunda relación entre lenguaje y realidad, Platón postula que la sabiduría ha de tratar de realidades, y no solo de palabras sin valor ontológico. Para ello, y en paralelo, es preciso hoy día superar el relativismo postmoderno de la intertextualidad, pero también la psicopedagogía voluntarista de las motivaciones que inunda cada vez más los centros de enseñanza primarios, medios y superiores del Occidente; y centrarse en el conocimiento. Esta es la

auténtica tesis que cabe extraer del libro para el que suscribe estas páginas; una tesis verdaderamente platónica y griega. Tesis que Juan Antonio Negrete, autor formado en la tradición clásica, adopta sin ambages.

Para lograrlo, como sostiene el autor en su diálogo, no existe otro modo que el de tratar el problema de lo Uno y lo Múltiple, problema por excelencia de la filosofía occidental ya desde los presocráticos; el que podría vertebrar la filosofía de Aristóteles, Spinoza o Kant. Y ello al modo platónico, el modo claro y sencillo de toda auténtica filosofía, explicado a un joven que está descubriendo el mundo, pero al mismo tiempo, emboscándose en la densidad misma de los problemas, afrontándolos sin miedo ni recurriendo a profusos armamentos bibliográficos. ¿Cómo dar razón de la multiplicidad sino se hace desde una idea que la haga análogamente comprensible? ¿Cómo entender las ideas sino es desde las cosas mismas? A este movimiento del alma en qué consiste conocer Platón lo llamó Dialéctica. Y esta dialéctica es la que a lo largo de todo el libro, un profesor va mostrando con el ritmo mismo del aprender y vivir, a un joven. Y lo hace a través del latido mismo en el que los propios diálogos platónicos nos sumergían en los grandes problemas hace más de dos milenios y medio. El intento de Juan Antonio Negrete resulta por ello mismo modesto a la par que valiente. Porque la filosofía se ha convertido hoy día en gran medida en filología, propugnando comentarios de comentarios de textos de Foucault o Derrida. ¿Quién si no se atrevería hoy día a escribir una tesis sobre Dios? ¿O sobre la Libertad? Pensar si ello supone hoy día un desvarío o una lección resulta es una las consecuencias que la lectura de este libro de Juan Antonio Negrete puede hacer surgir en el lector.

Nuestra época filosófica, la del fin de los grandes relatos, ha edulcorado la filosofía en «pensamiento» y ha relegado al filósofo en mero «pensador». Y es que todo pensar se ha hecho formalmente válido de suyo, sin determinar en principio *qué* se piensa. Lo único que cuenta en este marasmo contemporáneo del pensamiento es la opinión por cuanto pertenece a un sujeto (como la *sola fides* voluntarista y luterana) y no el diálogo mismo, entreverado de luces y sombras, de filias, pero también de polémicas. Tolerante, a la par que intolerante, pero siempre desde el respeto a la Verdad, y no a las actitudes subjetivas. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Ahí se encuentra el verdadero amor que une a los dos personajes de este libro.

Porque vivimos una época, en definitiva, de nueva sofística, de miedo a pensar. Frente a todo ello -valiente labor decimos- el autor quiere recupe-

rar de nuevo el *eros* platónico por el Conocimiento. Esto es lo que siempre ha sido la filosofía: diálogo del alma consigo misma; amor por aprender y enseñar, haciéndolos en su fluir entretelado, en su *symploké*, una gran Vice-versa. Como bien dice el prologuista del libro, Luis Martínez de Velasco, citando unos versos de Antonio Machado.

*¿Ya se oyen palabras viejas?*

*Pues aguzad las orejas.*

**José Antonio Santiago Sánchez**  
Universidad Complutense de Madrid  
litodav@terra.es







*Revista de Filosofía*  
*Universidad del Zulia*  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



**DIRECTORIO DE AUTORES**

**Walter Mignolo**

Universidad de Duke  
Carolina del Norte-Estados Unidos  
Correo electrónico: revifilo@gmail.com

**Pablo Guadarrama**

Universidad Central de Las Villas  
Santa Clara - Cuba  
Correo electrónico: manogua2002@yahoo.com

**Rafael Balza García**

Universidad Pedagógica Experimental Libertador IPRGR  
San Cristóbal-Venezuela  
Correo electrónico: lionheart1905@hotmail.com

**Georgina Alfonso González**

Instituto de Filosofía,  
La Habana - Cuba  
Correo electrónico: galfisa@ceniai.inf.cu

**José Antonio Santiago Sánchez**

Universidad Complutense de Madrid  
Madrid-España  
Correo electrónico: litodav@terra.es



**Normas para la presentación de artículos a ser publicados en**  
***Revista de Filosofía***  
**del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”,**  
**Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia**

1. **Extensión máxima:** Para artículos, 9.000 palabras; para notas y comentarios, 2.500 palabras.
2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursivas.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Hoja de información (aparte):**
  - 4.1. Título del artículo.
  - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
  - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
  - 4.4. **Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.**
  - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
    - 4.5.1. Extensión máxima de 100 palabras.
    - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
    - 4.5.3. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco **palabras clave** que den cuenta del contenido del artículo.
    - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Consignar adicionalmente una **traducción al inglés (abstract)**, incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negrita (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre comillas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) irán sangradas.
7. **Notas:**
  - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
  - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según los siguientes modelos:
    - 7.2.1. Libros: Apellido del autor (en mayúscula), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.2. Capítulos de libros o colaboraciones: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), ‘en’, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.3. Artículos de revistas: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** **Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.**
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicados. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.



***Revista de Filosofía***  
***Universidad del Zulia***  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



### **Recepción de Artículos**

*Revista de Filosofía*, fundada en 1972, es una publicación arbitrada cuatrimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Ulrich's*, *FONACIT*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas -artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Árbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a las *Normas de Presentación* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica [revifilo@gmail.com](mailto:revifilo@gmail.com)

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

#### ***Revista de Filosofía***

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Nuevo Edificio de la División de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación  
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA



**Revista de Filosofía**  
**Universidad del Zulia**  
 Centro de Estudios Filosóficos  
 “Adolfo García Díaz”



**COMITÉ DE ARBITRAJE**

**Nombre del artículo:**

**Nombre del Evaluador:**

**Fecha:**

**Firma:**

1. **Evaluación:** Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

	Valoración	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Parcialmente de acuerdo	En desacuerdo
1.1	El tema tratado es pertinente para la revista				
1.2	El trabajo posee originalidad				
1.3	La metodología empleada en el trabajo es adecuada				
1.4	El trabajo posee coherencia argumentativa				
1.5	El trabajo muestra fundamentación bibliográfica				
1.6	La redacción es clara				
1.7	El resumen es adecuado				
1.8	Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo				

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: estudio \_\_\_\_\_, ensayo \_\_\_\_\_ o artículo \_\_\_\_\_

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones ligeras \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones sustanciales \_\_\_\_\_

No publicable \_\_\_\_\_

4. En caso de que su recomendación sea la de **publicarlo con modificaciones** (ligeras o sustanciales), por favor señale en la página adjunta cuales son.

5. En caso de que su recomendación sea la de **no publicar** el trabajo, por favor argumente ampliamente sus observaciones al respecto, con el fin de comunicar al autor, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones.



***Revista de Filosofía***

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Maracaibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

**Suscripción Anual**

Nombre: \_\_\_\_\_

Institución: \_\_\_\_\_

Domicilio: \_\_\_\_\_

Ciudad, estado, país: \_\_\_\_\_

Teléfono: \_\_\_\_\_ Fax: \_\_\_\_\_

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° \_\_\_\_\_

	<u>Nivel Nacional</u>	<u>Nivel Internacional</u>
Precio por número:	N° simples: Bs. 10,00/	US\$: 10,00
Suscripción Anual:	Bs. 30,00/	US\$: 30,00
Números anteriores:	N° simple: Bs. 5,00/	US\$: 7,00
Costo de flete por número:	Bs. 30,00/	US\$: 25,00



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: \_\_\_\_\_ Firma: \_\_\_\_\_







**UNIVERSIDAD DEL ZULIA**  
**Maracaibo, Venezuela**

Rector  
**Jorge Palencia**

Vice-Rectora Académica  
**Judith Aular de Durán**

Vice-Rectora Administrativa  
**María Guadalupe Núñez**

Secretaria  
**Marlene Primera**



**Consejo de Desarrollo**  
**Científico y Humanístico (CONDES)**

Coordinador-Secretario  
**Gilberto Vizcaíno**

**Facultad de Humanidades y Educación**

Decana  
**Doris Salas**

Directora Escuela de Filosofía  
**Lorena Velásquez**

Coordinadora Maestría en Filosofía  
**Yamarilis Quevedo**

Director Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
**Antonio Tinoco**

**Revista de Filosofía N° 74**, del Centro de Estudios Filosóficos  
“Adolfo García Díaz” de la Facultad de Humanidades  
y Educación de la Universidad del Zulia,  
se terminó de imprimir en agosto de 2013,  
en los Talleres de Ediciones Astro Data S.A.,  
y su tiraje fue de 1000 ejemplares.  
Maracaibo - Venezuela.