



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...MARIO DI GIACOMO: **La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas.**...  
MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ: **Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico.**...  
FABIOLA NEGRÓN Y KARINA NAVARRO JIMÉNEZ: **Sátira ilustrada y fragmentación posmoderna en el *Sobrino de Rameau*.**...  
GUSTAVO URDANETA RIVAS Y BELIN VÁZQUEZ: **Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora.**...  
LEONARDO COLELLA: **La educación como “fragmento” de la política. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de Badiou y Rancière.**...  
RAFAEL LÁREZ PUCHE Y GERMÁN PIRELA PINEDA: **De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias.**...  
VATTIMO Gianni. **De la realidad. Fines de la Filosofía.**...  
MÉNDEZ, JOHAN; MORÁN LINO: **Pensamiento Positivista venezolano ante la condición humana.**...

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

**Nº 80**  
**2015-2**  
Mayo - Agosto

Nº 80, 2015-2 (Mayo - Agosto)

REVISTA DE FILOSOFÍA

# REVISTA DE FILOSOFÍA

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



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...MARIO DI GIACOMO: **La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas.**...  
MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ: **Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico.**...  
FABIOLA NEGRÓN Y KARINA NAVARRO JIMÉNEZ: **Sátira ilustrada y fragmentación posmoderna en el *Sobrino de Rameau*.**...  
GUSTAVO URDANETA RIVAS Y BELIN VÁZQUEZ: **Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora.**...  
LEONARDO COLELLA: **La educación como "fragmento" de la política. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de Badiou y Rancière.**...  
RAFAEL LÁREZ PUCHE Y GERMÁN PIRELA PINEDA: **De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias.**...  
VATTIMO Gianni. **De la realidad. Fines de la Filosofía.**...  
MÉNDEZ, JOHAN; MORÁN LINO: **Pensamiento Positivista venezolano ante la condición humana.**...

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

**Nº 80**  
**2015-2**  
Mayo - Agosto



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...MARIO DI GIACOMO: **La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas.**...  
MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ: **Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico.**...  
FABIOLA NEGRÓN Y KARINA NAVARRO JIMÉNEZ: **Sátira ilustrada y fragmentación posmoderna en *el Sobrino de Rameau*.**...  
GUSTAVO URDANETA RIVAS Y BELIN VÁZQUEZ: **Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora.**...  
LEONARDO COLELLA: **La educación como "fragmento" de la política. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de Badiou y Rancière.**...  
RAFAEL LÁREZ PUCHE Y GERMÁN PIRELA PINEDA: **De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias.**...  
VATTIMO Gianni. **De la realidad. Fines de la Filosofía.**...  
MÉNDEZ, JOHAN; MORÁN LINO: **Pensamiento Positivista venezolano ante la condición humana.**...

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



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

## Contenido

### I. Artículos

**MARIO DI GIACOMO**

**La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas**

The phenomenological theory of intuition: Husserl in the light of Levinas' interpretation 5

**MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ**

**Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico**

Wittgenstein: Therapy versus Epistemic Foundationalism 29

**FABIOLA NEGRÓN Y KARINA NAVARRO JIMÉNEZ**

**Sátira ilustrada y fragmentación posmoderna en *el Sobrino de Rameau***

Illustrated Satire and Fragmentation Postmodern In *Raumeau's Nephew* 43

**GUSTAVO URDANETA RIVAS Y BELIN VÁZQUEZ**

**Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora**

Think from Eurocentric models or think-us and for the decolonization dialogicity 73

### II. Ensayos

**LEONARDO COLELLA**

**La educación como “fragmento” de la política. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de Badiou y Rancière.**

Education as a “fragment” of politics. Equality and emancipation through the philosophies of Badiou and Rancière. 101

**RAFAEL LÁREZ PUCHE Y GERMÁN PIRELA PINEDA.**

**De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias**

From crisis to the refounding of the State in Latin America: Debates and experiences 115

### III. Reseñas Bibliográficas.

**VATTIMO, GIANNI.**

*De la realidad. Fines de la Filosofía.* Herder, Barcelona, 2013 (Victor Samuel Rivera). 130

**MÉNDEZ-REYES, JOHAN; MORÁN BELTRÁN, LINO.**

*Pensamiento positivista venezolano ante la condición humana: Laureano Vallenilla Lanz y César Zumeta.*

Ediciones del Instituto Universitario de Tecnología de Maracaibo y La Universidad del Zulia, Maracaibo, 2013 (Antonio Tinoco). 141

# **I. Artículos**

## **La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas**

The phenomenological theory of intuition:  
Husserl in the light of Levinas' interpretation

***Mario Di Giacomo***

*Universidad Católica Andrés Bello*

*Caracas, Venezuela*

### **Resumen**

En este artículo se analiza la interpretación que Levinas hace de la teoría fenomenológica de la intuición de Husserl, haciendo énfasis tanto en el carácter ontológico que según el autor lituano se desprende de la epistemología husserliana, como en la crítica al discurso excesivamente teórico de su maestro, según el cual la vida vivida terminaría subordinándose a la vida pensada. Al final se añaden unas líneas que comentan el difícil tema de las síntesis pasivas, presentes en el filósofo de Friburgo, ciudad de la fenomenología.

**Palabras clave:** Fenomenología; intencionalidad; intuición; *Sinngebung*, síntesis pasiva.

## Abstract

This article analyses Levinas' interpretation of Husserl's phenomenological theory of intuition, emphasizing both on the ontological aspect that emerges from Husserl's epistemology, as well as on the lithuanian author's critic to the excessive theoretical discourse of his teacher in which the lived life is subordinated to the thought life. At the end we add a comment to the difficult issue of passive synthesis, present in the philosopher of Freiburg, the city of phenomenology.

**Key words:** Phenomenology; intentionality; intuition; Sinngebung; passive syntheses.

## I. Introducción. El naturalismo

En *La teoría fenomenológica de la intuición*, cuya primera edición está fechada en 1930, dada a la luz por Vrin, se propone Levinas seguir los razonamientos de Husserl, más allá de la forma estática de una filosofía acabada, de modo de "seguir su sabio tejido"<sup>1</sup>, el cual nos colocaría en presencia de las cosas mismas, *zu den Sachen selbst*. El lenguaje fenomenológico analizado por Levinas no querrá ser ya simplemente una reflexión sobre la ciencia misma, es decir, una epistemología, en la medida en que la filosofía, la gran filosofía, se ha quedado estancada debido al progreso de las ciencias de la naturaleza y de la historia. Querrá ser, también, más allá de los problemas epistemológicos planteados por la fenomenología trascendental, una comprensión de la ontología que anida en la filosofía husserliana. Las ontologías regionales son ahora abordadas por ciencias particulares, agotando la totalidad de lo cognoscible, al menos desde el punto de vista de un saber emancipado. Así, la filosofía, ante el avance de la ciencia, se ha quedado sin objeto. Sin embargo, la ciencia misma puede ser un centro de reflexión, un conocimiento del conocimiento, que quedará plasmado en un abordaje epistemológico de los problemas traídos a colación por la fenomenología. La filosofía se ha contraído a teoría del conocimiento, mientras una teoría acerca del ser se ha vuelto imposible.

1 LEVINAS, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 23. En adelante se abreviará LTFI.

En su disputa contra el psicologismo, Husserl, dirá Levinas, afirma que aquél hunde sus raíces en una teoría sobre el ser, llamada naturalismo. Si la filosofía naturalista es superada, lo será no simplemente por medio de la alusión epistemológica propia del lenguaje fenomenológico, sino, más bien, mediante un lenguaje fenomenológico que, arraigado en el fenómeno primitivo de la intuición, arrojará a su vez su propia teoría del ser, su propia ontología. La existencia devendrá, por consiguiente, el objeto de una indagación fenomenológica *sui generis* capaz de superar la concepción del ser entendido como materia inerte, es decir, como un conjunto de cosas materiales sobre las cuales las ciencias naturales no buscan sino un ideal de objetividad que se anuncia en lo concreto. La ley, empero, siempre inductiva y *a posteriori*, expresaría la idealidad de unas relaciones que intentan superar la ingenuidad perceptiva. La estructura legaliforme del ser percibido, y trascendida su inmediatez en las leyes causales, también intenta rebasar, eliminar y suprimir los factores meramente subjetivos del fenómeno en estudio. Es como si el ser estudiado no se presentara ante nosotros, no apareciera ante una conciencia o ésta no fuese un foro ante el cual acreditanse los fenómenos; es como si la (noción de) regularidad se la aportasen los hechos mismos: “¿Cómo entender entonces que el objeto lógico tenga una relación con el sujeto y que, sin embargo, revele una legalidad independiente del mismo?”<sup>2</sup>. Si la ley natural es el resultado inductivo de una serie de regularidades, su necesidad no es necesidad, sino meramente probabilidad. Los hechos individuales siguen estando atravesados por la contingencia, no por la necesidad, aunque se quiera ver en la ley una trascendencia objetiva que explica las regularidades que ella expresa.

A esta mala metafísica habría que oponer la afirmación de que la existencia no puede jamás prescindir de sus modos de aparecer, que la clausura de la idealidad legaliforme que pone a la naturaleza, de un lado, y a un sujeto que se borra frente a ella, del otro, es aún ingenua cuando se trata de confrontar los espejos epistemológicos que producirán la verdad fenomenológica. En otros términos, la naturaleza, lo existente, se ofrece a un alguien. Se aparece a una subjetividad: “La naturaleza se revela en una serie de apariciones o de *fenómenos subjetivos (subjektive Erscheinungen)* cambiantes y múltiples”<sup>3</sup>. De modo tal que la naturaleza es siempre *pros hemas*, para nosotros. Y el análisis que dejaría de lado la actitud ingenua ante el mundo pasa por el análisis de la significación de ese modo de darse el objeto a la conciencia, en la misma

2 LTFI, p. 131.

3 LTFI, p. 31.

aparición suya en la conciencia. La actitud natural ante el mundo acepta, pues, un ser en sí, sin nunca preguntarse por el sentido del “hecho de ser dado”<sup>4</sup> (*Gegebenheit*).

No obstante, existe una vinculación secreta entre la “autocomprensión positivista de las ciencias”<sup>5</sup> y la ontología tradicional: a la inmortalidad del orden cósmico se le otorgaba un origen cuasidivino, independiente de los pocos afortunados dotados para contemplar la inteligencia inscrita en la naturaleza, reproducida miméticamente en ellos, dándose a sí mismos ese orden imperturbable. La noción ancestral y venerable de teoría queda estrechamente emparentada con ese orden en sí del mundo que la ciencia positiva hace suyo acríticamente, rebasando con ello la mirada del sujeto que habría de abordarlo: el préstamo que hace la ciencia positiva de la gran teoría incluye “la suposición ontológica fundamental de una estructura del mundo independiente del cognoscente”<sup>6</sup>. El sujeto obraría “adecuadamente” si en la descripción de tales hechos y relaciones se “borra” a sí mismo, detallando en una estructura elaborada conforme a leyes un presunto orden ideal del mundo, de manera semejante, pues, a la ontología a la que sin saberlo se unce.

## II. Los escorzos

Husserl ha querido, contra tal objetivismo, poner de relieve los rendimientos de una subjetividad creadora de sentido, aunque, a la postre, en opinión de Habermas, tal empresa fracasa<sup>7</sup>. Se remedia esta ingenuidad mundanovital por medio de una teoría del conocimiento que echa su mirada sobre la vida vivida sin problematizaciones gnoseológicas, haciendo de ella su objeto, cuyo *telos* sería la elucidación de una vida ingenuamente ejercida. Ciertamente, en la aparición fenoménica subjetiva se puede separar un polo subjetivo de un polo objetivo: aquél es el acto de conciencia de la aparición de éste. No obstante, siguiendo a Levinas, no podemos pensar en la fenomenología cual un acto subjetivo separado del polo objetivo al que se refiere<sup>8</sup>. Pero el polo

4 LTFI, p. 153.

5 HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 1994, p. 161.

6 *Ibid.*, p. 163.

7 Cfr. *Ibid.*, p. 165.

8 Véase lo que Finkle tiene que decir al respecto: Vulgarmente hablando, el *noema* es el polo objetivo de la conciencia intencional accesible –tras la *epojé-* al fenomenólogo. En su pura intencionalidad como tal, el *noema* tiene su correlato

objetivo, esto es, la cosa, la *res*, aparece a través de una multiplicidad de escorzos, matices o perspectivas, resultado de una vida más en movimiento que fija o estatizada. Es decir, cada *Abschattung* ofrece una visión unilateral de la cosa, y la multiplicidad de éstas, debido a la dinamicidad somática que inscribe una multiplicidad de *Abschattungen*, remite a una intención de cumplimiento, la idea de relatividad de cada escorzo “nos remite al mismo tiempo a un ideal superior de ser absoluto”<sup>9</sup>. Este contacto con lo concreto, esta fidelidad al movimiento mismo de la vida, nos permite recuperar en este punto las palabras que de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* Checchi toma literalmente: *on peut dire que la phénoménologie révendique le privilège imprescriptible du monde perçu par l’homme qui vit sa vie*<sup>10</sup>. Por lo tanto, la cosa no puede sino darse en un flujo de percepciones subjetivas, cuyos cortes transversales son parciales o unilaterales, pero cuya visión longitudinal debe apuntar a la unidad de la cosa percibida en la multiplicidad de sus propias unilateralidades. Hay, pues, una unidad detrás del conjunto de *Erscheinungen*, existiendo, entonces, un horizonte en el que confluyen la multitud de captaciones sensibles.

Los retoques sin fin que se ponen en juego tienen que remitir a una identidad de lo que aparece como lo mismo, pese a la multitud de dibujos que posibilita. Por consiguiente, borrar de nuestro horizonte de comprensión justamente aquello que posibilita la comprensión se nos muestra como un total sinsentido. En la medida en que en la subjetividad se encuentra la aparición de lo que aparece, la eliminación de ella parece un contrasentido. Sería como borrar la cooriginariedad que se da entre conciencia y mundo, entre polo subjetivo y las *Erscheinungen*. ¿Puede existir el ser detrás de la conciencia? ¿No es ésta algo así como el origen del mundo? ¿La pretendida objetividad metódica de las ciencias es apta para soslayar justamente la automediación imprescindible que la conciencia (o la subjetividad) representa?

La respuesta será, a todas luces, negativa. Levinas, citando *Ideen*, se rehúsa a aceptar que la cosa material, trascendente a la conciencia, no dependa de la misma conciencia, aunque su independencia no es mera ilusión: “Por ahora todos nuestros análisis nos llevan a decir con Husserl que <<el mundo de la *res* trascendente depende necesariamente (*ist angewiesen an*) de la

individual en el acto intencional de la conciencia: la *noesis*, Cfr. FINKE, Stale, “Husserl y las aporías de la intersubjetividad”. *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 333.

9 LTFI, p. 33.

10 CHECCHI, Tania, “Presentación”. En: LTFI, p. 11.

conciencia...>>”<sup>11</sup>. Levinas asevera que la respuesta husserliana corre por la vía teórica de poner en conexión necesaria a la *res extra animam* con la misma conciencia. Pero para Husserl la conciencia es más que la despierta, más que conciencia atenta: existen aspectos del fenómeno central de los cuales ella no está pendiente. Existe un trasfondo que no puede ser totalmente iluminado en un solo acto, y del cual la conciencia se perca en cada acto de apropiación. En cada nuevo acto de atención, el anterior por así decir se oscurece, cae en la sombra sin por ello desaparecer totalmente, mientras el nuevo ocupa el lugar central en el que se iluminaba el anterior. Al discriminar por obra del trasfondo eventualmente objeto de sucesivas y distintas *cogitationes*, Husserl ha llevado a efecto una distinción entre conciencia actual y conciencia inactual o potencial<sup>12</sup>. Al hacer excepciones (*Herausfassungen*), al tomar en cuenta aspectos antes no considerados, ciertas fachadas del mundo de la oscuridad que rodea al objeto trascendente se iluminan, mientras que las ya consideradas pasan a la sombra. La actualidad se rodea de un halo de inactualidad y la inactualidad es siempre susceptible de hacerse actual. Existen, pues, “horizontes de indeterminación”<sup>13</sup> hacia los que la percepción está siempre abierta, pero abierta solamente como posibilidad, anunciando otros actos perceptivos de la cosa, que únicamente se me da (aparece) a través de modificaciones sucesivas. La mirada echada sobre cada horizonte de constitución de la *res* no significa sino que la conciencia puede volver una y otra vez sobre el objeto e identificarlo, o modificar cada apreciación o *cogitatio* anterior. De allí que la cosa nunca es conocida por entero, escribe Levinas, “su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser *inadecuada*”<sup>14</sup>. En esto consiste el “en sí” del mundo de las cosas: los aspectos en que ellas se anuncian son por definición ilimitados. La verdad que se sugiere se encuentra en devenir, revisándose, corrigiéndose y superándose a sí misma<sup>15</sup>. Cada anuncio de la cosa en los distintos horizontes de constitución guarda en sí la negación de la cosa misma: un nuevo escorzo, una nueva *cogitatio*, pueden poner en entredicho la comprensión asentada acerca de ella. Tenemos enfrente, entonces, una teoría del conocimiento en la que la idea de objeto se encuentra en el corazón mismo del sujeto: no existen un sujeto y un objeto enfrentados entre sí, cuyo puente sería tendido por una teoría del conocimiento. La verdad científica, tal como la entiende Husserl, dice Lyotard, ya no se funda ni en Dios,

11 *Ideas* #49, cita de Levinas en LTFI, p. 47.

12 Cfr. LTFI, 48.

13 LYOTARD, Jean François, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 31.

14 LTFI, p. 50.

15 Cfr. LYOTARD. Op. cit., p. 51.

como en Descartes, ni en el *a priori* del sujeto trascendental kantiano, sino en el inmediatismo de una evidencia por la cual “hombre y mundo resultan originariamente concordes”<sup>16</sup>.

### III. La conciencia, la intencionalidad, el ser

Los modos de aparición de la cosa no expresan sino la existencia de la cosa desde múltiples perspectivas. No ocurre así en la posición absoluta de la conciencia, pues de ésta es imposible deducir que no existe; suponer que la propia vivencia que se da en ella y con ella no existe, dice Levinas, mencionando a Husserl, es un sinsentido<sup>17</sup>. La conciencia deviene así “el único ser necesario, la única *causa sui*”<sup>18</sup>. El carácter absoluto de la conciencia significa, primero, su indubitabilidad; segundo, a diferencia de la cosa externa, siempre remitida en su propio ser a la conciencia, la existencia de la conciencia es lo que posibilita su autorreflexión; tercero, la vida de la conciencia es siempre vida consciente, siempre se encuentra cabe-sí: ella no aparece como la *res* material en una serie de fenómenos o apariciones subjetivas, sino que está “continuamente presente a sí misma”<sup>19</sup>. La conciencia es, pues, conciencia de y conciencia con sus vivencias (*Erlebnisse*). Siempre estar presente a sí misma significa que no aparece ante sí del mismo modo que la cosa exterior. Sin embargo, la cosa exterior, el objeto, dentro del proceso de conocimiento, no está separado del modo de aparición ante la vida subjetiva de quien conoce. Sería éste, según Levinas, “el paso adelante dado por Husserl con relación a Descartes”<sup>20</sup>.

La conciencia existe de una manera distinta a la que el naturalismo ha absolutizado, esto es, la conciencia no existe del mismo modo como existe la cosa material, pues sólo en ella brota la significación del mundo. Levinas, comentando a Husserl, explica que el ser coincide con la conciencia y que la significación del ser debe ser buscada justamente en este ámbito de constitución. *Simili modo*, así es cómo debería interpretarse la afirmación husserliana en el #49 de *Ideas* de que la conciencia *nulla re indiget ad existendum*<sup>21</sup>: no existe algo latente por detrás de la conciencia más verdadero que la conciencia, no hay

16 Ibid., p. 53.

17 Ideas # 46. Cfr. LTFI, p. 56.

18 KOLAKOWSKI, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza, Madrid, 1977, p. 63.

19 LTFI, p. 62.

20 LTFI, p. 61.

21 LTFI, p. 63.

un detrás en el que habitaría el *ontos on*, el ser verdadero, el ser auténtico. Así se evadiría la objeción naturalista de que la significación de la vida es un “mero fenómeno subjetivo e incapaz de decirnos algo sobre el ser”<sup>22</sup>. Por el contrario, al sujetarse tan ceñidamente conocimiento y objeto de conocimiento, conciencia y aparición de la *res* en ella, no sólo obtenemos la posibilidad de transitar de una teoría del conocimiento a una teoría del ser, puesto que ésta consistirá en lo fundamental en el estudio del ser tal como él se revela a la conciencia, sino que obtenemos también un significado de mundo que jamás podría prescindir de su encuentro con la conciencia, de su modo de aparecer ante ella, y, por ello, de la elaboración de una teoría acerca del ser. No obstante, la vida concreta aparece de distintas maneras ante la conciencia, por lo tanto, “*ser* no significa lo mismo para cada una de dichas regiones (de objetos)”<sup>23</sup>. Es preciso, entonces, examinar cómo son constituidos los distintos objetos en el encuentro con la conciencia. En su donación a ésta.

Al no separar la conciencia del objeto, la fenomenología de Husserl tiene el mérito de “haber puesto en el corazón mismo de la conciencia el contacto con el mundo”<sup>24</sup>. Por lo tanto, la conciencia es ya siempre conciencia de algo, su carácter propio es el de trascenderse, su esencia es relación con la alteridad. Sin embargo, este acto de trascendencia de la conciencia, que Husserl llama intencionalidad, no debe ser entendido como el puente epistémico que liga el sujeto al objeto. La conciencia es el ser, lo contiene por su misma esencia de autotranscendencia. En suma, no existen *stricto sensu* dos polos separados entre sí que formularían una necesidad: la necesidad de un vínculo entre ellos. Para Husserl, de acuerdo con la lectura de Levinas, “El vínculo entre sujeto y objeto constituye en fenómeno verdaderamente primero, y es en él donde podemos encontrar eso que llamamos <<sujeto>> y <<objeto>>”<sup>25</sup>; la intencionalidad “caracteriza el mismo modo de existir de la conciencia”<sup>26</sup>. No existe, pues, una *res cogitans*, indubitable, de un lado, que luego se relaciona con la *res extensa* en un nexo problemática. En la percepción tenemos el original mismo del objeto, sin la intercalación de una imagen mental entre el objeto percibido y la conciencia percipiente. Asimismo, la intencionalidad no es únicamente teórica. Hay distintas regiones de objetos en las cuales se cumple la intencionalidad. Si por *Erlebnis* (vivencia) se entiende “todo aquello que se

22 LTFI, p. 63.

23 LTFI, p. 63. Paréntesis añadido.

24 LTFI, p. 71.

25 LTFI, p. 70.

26 LTFI, p. 69.

encuentra en el flujo de la conciencia”<sup>27</sup>, tal estado de conciencia ‘intenciona’ objetos diversos, esto es, se relaciona con objetos que no son necesariamente de carácter material. Los actos de conciencia, en efecto, son conciencia de algo, pero el ‘algo’ en cuestión no puede comprenderse, por ejemplo, como mera percepción objetual, a semejanza de una percepción cóscica o material. Antes bien, la intencionalidad incluye algo más que esa alteridad cóscica, incluye deseos, valoraciones, juicios estéticos. Por esto, las vivencias corren más allá de los abordajes puramente teóricos, la vida del espíritu ‘intenciona’ objetos no materiales; de aquí que la ‘intención’ de objeto llega a ser distinta en cada caso. Levinas lo expresa de la siguiente manera: “todas las formas de nuestra vida –la vida afectiva, la vida práctica, la vida estética– se caracterizan por su relación al objeto”<sup>28</sup>. Levinas cita el pasaje de *Ideas* (#84): “Toda valoración es valoración de un *Wertverhalt* (estado de valores), todo deseo, deseo de un *Wunschverhalt*, etc. El actuar va dirigido a la acción; el amar, a lo amado; la satisfacción, a lo que es satisfactorio, etc.”<sup>29</sup>. Si la intencionalidad define a la conciencia, la afirmación de que la conciencia es siempre conciencia de algo equivale a decir que no existe “noesis sin noema, *cogito* sin *cogitatum*, pero tampoco *amo* sin *amatum*, etc.; es decir, en suma, que estoy ligado con el mundo”<sup>30</sup>. La intencionalidad se comprende así como la totalidad de diferentes ‘alienaciones’ en las cuales desde siempre se encuentra comprometida, y el aislamiento de los polos que la integran, polo subjetivo y polo objetivo, es inadmisibile, excepto analíticamente. El yo que aparece en los actos que ‘intencionan’ algo es, así, el punto del cual emergen tales actos y al que retornan los rendimientos de éstos. Estas dimensiones ‘intencionadas’ pertenecen también a la esfera objetiva del espíritu y no merecen ser descalificadas por subjetivas o arbitrarias, pues intervienen en la constitución de nuestro mundo. La donación de sentido (*Sinngebung*) corre allende la representación teórica de un *Sachverhalt*, de un estado de cosas que se expresa materialmente. No existe vida desinteresada, la vida es ya, en sí misma, interés, búsqueda de sentido y orientación, a través de ‘intenciones’ situadas más allá de lo puramente representativo.

Por otra parte, si “la intencionalidad se presenta como la esencia misma de la conciencia”<sup>31</sup>, entonces aquélla es constitutiva de todas las formas de ésta,

27 LTFI, p. 65.

28 LTFI, p. 71.

29 LTFI, p. 71.

30 LYOTARD. Op. cit. p. 71.

31 LTFI, pp. 74-75.

incluyendo la inactualidad de la atención posible a un trasfondo que desborda la actividad misma de la conciencia. Actualidad y potencialidad de la conciencia pertenecen a la conciencia, son sus *modi operandi* sobre el algo al cual siempre se enfrenta, con el cual ya se relaciona. La conciencia activa y despierta es un modo subjetivo, un *cogito* actual que, evidentemente, es conciencia atenta de algo; en el ámbito potencial, el *cogito* inactual no se ocupa directamente del algo con el cual se relaciona, sin embargo, como afirma Husserl en *Ideas*, aunque la conciencia no se ocupe directamente del algo con el cual se relaciona, es siempre conciencia de algo. Existe, pues, “un yo que vive en dichos actos”<sup>32</sup>, capaz de elaborar síntesis, de formular juicios, de actuar con espontaneidad y libertad, en suma. A pesar de la importancia del ego activo, la esfera potencial aparece también como un ámbito suyo. El pensamiento se aparta de ella, mas con la constante posibilidad de regresar a ella. El trasfondo aparentemente omitido por la conciencia sigue estando allí a fin de que ésta retorne a él, haciéndolo objeto de una *cogitatio* explícita; lo que permanece en el fondo, permanece ya siempre como la esfera de un eventual abordaje de la misma conciencia.

#### IV. Noesis-noema

En *Ideas*, explica Levinas, al lado subjetivo de los actos intencionales Husserl lo denomina *noesis*, y a sus correlatos, aquello de lo que la conciencia es conciencia, lo denomina *noema*. Éste debe ser entendido no como el algo que se encuentra fuera de o más allá de la conciencia, sino el objeto percibido con “toda la complejidad de sus predicados y, sobre todo, con sus modos de aparecer y de darse”<sup>33</sup>: el *noema* no se evade de la reflexión, no es algo concebido más allá de ésta, sino que resume los distintos escorzos que producen la consideración de la cosa y el conjunto de predicados que irán caracterizándola (*quid* del objeto). Dicho conjunto de predicados “encargados de expresar el *quid* intencionado (...) es llamado materia en las *Investigaciones lógicas*, y sentido (*der Sinn*) del nóema en *Ideas*. El *Sinn* (sentido) constituiría *das volle noema* (el noema completo<sup>34</sup>)”. Ello respetaría la riqueza y multiformidad de la vida concreta. Pero es aquí donde, justamente, vacila Husserl, en opinión de Levinas. Vacilación producida en el espacio que separa a las *Investigaciones lógicas* de *Ideas*, es decir, del primado de la conciencia teórica a la consideración de los

32 LTFI, p. 70.

33 LTFI, p. 82.

34 LTFI, p. 84.

actos no-objetivantes. Los actos volitivos, estéticos, la *praxis* y los deseos son más que simples actos teóricos, no obstante, sigue comentando Levinas, ellos deben adquirir la forma de un objeto teórico, capaz de ser abordado por los actos objetivantes. Voluntad, deseo, belleza, aunque distintos en esencia del objeto materialmente percibido (objeto propio de la representación), “deben tener aún, hasta cierto punto, el modo de existencia del objeto teórico”<sup>35</sup>.

Ahora bien, el acto de la intuición se caracteriza porque los objetos se dan a sí mismos, “se dan en persona (*zur Selbstgegebenheit kommen*)”<sup>36</sup>. De modo que la intuición, el acto por el cual se posee un objeto, debe ser descartada como una noción que señalaría un evento sensible anterior a la intervención del espíritu. El objeto, pues, se presenta ante la conciencia en un acto intuitivo bajo la forma de la percepción, la imaginación y la memoria. La percepción, por su parte, es el momento intuitivo privilegiado, pues pone delante de sí a su objeto “<<en carne y hueso>>”<sup>37</sup>. La percepción termina siendo, aparte de una privilegiada intuición originaria, una donación de ser, ella nos ofrece el ser. Hay una plenitud realizativa en el acto perceptivo: éste es presentacional, por así decir, más que representacional, pues alcanza al ser mismo, o, como ya señalamos, al ser en persona. Llamaremos a esto intencionalidad perceptiva, que Husserl distingue de la intencionalidad significativa. Ésta podrá apuntar a un objeto; aquélla ya siempre lo ha alcanzado. De modo que el objeto apuntado en la significación puede ser visto en la intuición que lo presenta, con lo cual el cierto vacío que reside en la significación se llena o se realiza (*Erfüllung*) con la presencia en carne y hueso del objeto. Así, las intenciones significativas han de esperar por la confirmación o por la confutación del momento perceptivo. Una percepción adecuada puede malograr una significación previamente elaborada.

Pero sabemos que vivir no es solamente percibir, mantener intenciones perceptivas, sino también moverse en la esfera judicativa, por ejemplo, en la forma predicamental del verbo ser como cópula. Aunque esta forma categorial del ser-cópula no forma parte del objeto, como sí, en cambio, cualidades como el color o la intensidad. Por consiguiente, la síntesis que se produce en el acto judicativo se encuentra aquende los actos objetivos, tal como lo ha visto la síntesis kantiana, de manera que la espontaneidad de la conciencia que vincula “la multiplicidad de datos dispares”<sup>38</sup> está referida exclusivamente a aquélla, es decir, al carácter

35 LTFI, p. 91.

36 LTFI, p. 97.

37 LTFI, p. 99.

38 LTFI, p. 106.

propio de la conciencia. De modo que se abre aquí *ex abrupto* un territorio apto para el nacimiento de una mirada agnóstica: los actos sintéticos categoriales que producen el juicio entre datos u objetos están problemáticamente relacionados con la existencia de esos mismos objetos. Si las formas categoriales pertenecen sólo al ámbito subjetivo de la conciencia, no se ve cómo el juicio internamente producido en él pueda referirse necesariamente a aquello que –precisamente– dice referirse. A fin de vadear esta peligrosa geografía, Husserl querrá leer que tales “formas pertenecen a la esfera de los objetos”<sup>39</sup>. De suerte que la forma categorial en cuestión “no es un predicado real de la cosa, ni el resultado de la reflexión sobre la conciencia. Es la estructura *ideal* del objeto”<sup>40</sup>. Ahora bien, la percepción sensible se caracteriza por la significación evidente, por realizar la significación de forma evidente. Y aunque la incompletitud de la percepción nos entregue al objeto como de golpe, en persona, y éste, el objeto sensible, se dé de manera directa (*in schlichter Weise*, escribe Husserl –citado por Levinas– en las *Investigaciones lógicas*<sup>41</sup>), la percepción tiene un carácter recurrente, por la cantidad de actos unilaterales con los cuales aprehende el objeto. Pero al mismo tiempo, el atomismo de las visiones unilaterales se supera a sí mismo en la síntesis que se ejerce sobre ellos, la unión de ellos se debe a que los actos perceptivos unilaterales constituyen algo así como un acto estirado, de manera que es siempre el mismo objeto, bajo otra perspectiva de la percepción, el que es aprehendido. El ‘acto estirado’ de las muchas percepciones es un solo acto cuyo horizonte identifica la unidad del objeto tratado. Pero los actos categoriales ya no se encuentran solos, aislados de aquello que sintetizan. Ellos encuentran su fundamento en la percepción sensible. De aquí que la espontaneidad del espíritu no se aleja en demasía de la esfera objetiva que aborda. El *fiat* del espíritu se hallaría, por ende, acotado por los actos perceptivamente fundados y la ontología vendría a ser así el cimiento de la lógica.

Ahora bien, las formaciones categoriales del espíritu efectivamente establecen una relación entre los objetos: los *Sachverhalte* que de allí se deriven permiten que el objeto exista de otra manera, pero no dañan la integridad del objeto percibido. Por ello distingue Levinas entre el estado de cosas (*Sachverhalt*), objeto del juicio, y la percepción sensible. Entonces, como bien dice nuestro autor, el carácter de la síntesis, el acto del juicio, no es el sitio originario de la verdad, sino uno derivado. Hay algo que se despertó

39 LTFI, p. 106.

40 LTFI, p. 106.

41 Cfr. LTFI, p. 108.

más temprano que el juicio, mas éste se caracteriza por ser una declaración kerygmática, por traer hasta el sujeto la extraña novedad que identifica en él esto en tanto que aquello<sup>42</sup>. El criterio de verdad kantiano se encuentra en el juicio, al cual la estética trascendental ofrece una materia de síntesis. Husserl, rechazando las doctrinas tradicionales de la *adaequatio*, piensa que la verdad no consiste en un vínculo sujeto-objeto que descansa fundamentalmente en un espíritu reificado<sup>43</sup>. Según Levinas, el ser se nos presenta directamente; la *adaequatio* entre *cogito* y *res* no es posible sino a partir de este hecho originario: tenemos ante nosotros directamente el ser intuido, por consiguiente el lugar primario de la verdad se encuentra justamente aquí, “en esta presencia de los objetos ante la conciencia”<sup>44</sup>, y el juicio encuentra su pavimento en este cara a cara originario. La *adaequatio* entre ambas dimensiones, es decir, la verdad judicativa, no es sino el resultado de un ser que se encuentra ya siempre frente a la conciencia, de un *esse* que funciona como correlato de la subjetividad, al que ésta siempre apunta. Husserl piensa que se adecua el objeto significado con el objeto intuido, “el objeto es el mismo en los dos actos, y no se encuentra en dos planos distintos del ser. Si el juicio puede ser verdadero, no es en cuanto juicio, en cuanto afirma una cosa sobre otra, sino en cuanto intuición, en cuanto su correlato, el estado de cosas (*Sachverhalt*), se encuentra delante de él, como la cosa de la percepción se encuentra delante de la intuición sensible”<sup>45</sup>. Si existe síntesis categorial, si hay espontaneidad del espíritu, que las hay, ellas no son las responsables de crear el objeto; antes bien, ellas son posibles porque el objeto ya ha entrado en el corazón mismo de la conciencia gracias a la intencionalidad que la define.

El juicio sólo es posible “sobre la base de la intencionalidad, sobre la base de la presencia originaria de la conciencia ante el mundo”<sup>46</sup>. En consecuencia, el ser ya siempre está en contacto con la subjetividad y en la intuición se puede analizar el origen mismo de la noción de ser, ésta se encuentra siempre ligada a la experiencia concreta, a “la vida concreta de la conciencia”<sup>47</sup> que respira en la intuición. “El origen del ser está en la vida”<sup>48</sup>. La evidencia consiste en la visión directa del objeto. El eidetismo husserliano no viene a ser una hipótesis de

42 Cfr. LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005, p. 315.

43 Cfr. LTFI, p. 118.

44 LTFI, p. 118.

45 LTFI, p. 118.

46 LTFI, p. 123.

47 LTFI, p. 124.

48 LTFI, p. 131.

distintas experiencias empíricas unificadas *in extremis*, pues la idealidad lógica del objeto expresa su “estructura necesaria”<sup>49</sup>. Sólo esa esencia hace posible la comprensión de la dimensión empírica del objeto. La lógica husserliana, escribe Levinas, vendría a ser “una ciencia de la forma del objeto en general”<sup>50</sup> (lo coloreado no puede ser pensado sin la materia que lo soporta, por ejemplo). El objeto poseería así un conjunto de predicados esenciales inseparables de él, predicados que atañen de toda necesidad a la esencia del objeto. Si esto es así, entonces existe un tipo de conocimiento fundado en la necesaria estructura lógica del objeto, y es presupuesto por cualquier otro tipo de conocimiento. Ahora bien, dicha clase de conocimiento no sólo es apodíctico, necesario, también supone una dignidad ontológica a todas luces superior. Es cierto, se parte del mundo tal como se da perceptual y concretamente a la conciencia, sin embargo, y como crítica a Husserl, la actitud eidética tiende a separarse de la existencia individual para apreciar solamente el aspecto esencial que aquélla de algún modo revela. La actitud fenomenológica asume que la realidad individual ha de someterse a la así llamada “reducción eidética”, la cual corroe el primado del inexacto mundo de la percepción, cediendo el paso a una realidad inerte. Si la inmediatez de la percepción se borra, ni bien se borra en la reducción, ¿no corremos el riesgo en ella y por ella de aflojar el vínculo con las diversas concreciones del mundo? En absoluto, responde Levinas. Es la inexactitud lo que caracteriza a la percepción, no la exactitud que la vida científica ha dado en primar: no poseo, *in primis*, objetos perfectamente definidos, como los matemáticos, sino objetos de contornos imprecisos, vagos, difuminados. Si el mundo tiene una forma, esa forma es, *a nativitate*, aproximativa, vaga, nunca exacta o geométrica; “el mundo de los conceptos científicos exactos es un derivado”<sup>51</sup>. Lo inexacto prima sobre lo exacto, el mundo concreto sobre el mundo ideal, no siendo este mundo sino la corrección matemática de aquél. Lo que reprocha Levinas a Husserl es el carácter intelectual que desde su nacimiento posee la intuición, el cual objetiva la cosa percibida.

## V. La vida subjetiva ‘intencionada’

Volvamos atrás. No hay conciencia sin intencionalidad, por lo tanto, no existe conciencia sin objeto. Una conciencia sin objeto se hundiría en la tintura de su propia noche. Pero si la conciencia es intencionalidad, de modo

49 LTFI, p. 140.

50 LTFI, p. 141.

51 LTFI, p. 149.

que migra hacia ella la alteridad, entonces la reflexión sobre la conciencia se “tiñe” de objeto gracias a los actos con los cuales ‘intencionamos’ las cosas del mundo. En otras palabras, la intencionalidad, los acontecimientos de la conciencia, caen bajo la luz de la mirada reflexiva. El mundo de los objetos aparece ahora de manera noemática; los actos de la conciencia son objeto de una toma de conciencia reflexiva (*Selbstbesinnung*). Colocar entre paréntesis al mundo equivale a volver la mirada a la conciencia por parte de la misma conciencia. Si la posición del mundo ha sido suspendida, no por ello ha sido también anonadada, porque ella, en una forma modificada, entraría en la conciencia, permitiendo a ésta ser de veras consciente de sí<sup>52</sup>. El ser que ha aparecido en la intuición bajo una determinada forma de darse o de aparecer, reaparece ahora bajo una escrutación de la vida cognitiva misma. Los fenómenos cognoscitivos son vistos por la fenomenología como sus objetos, ella, la fenomenología, sería el análisis de los actos de conciencia en que se exhiben y se hacen conscientes. El aparecer mismo del *phainomenon* es objeto de la *cogitatio* reflexiva. A esto se denomina ‘fenomenología’. La reflexión se vuelca sobre la misma vida subjetiva en que se constituye el ser, mas el ser mismo ha adquirido la forma de *noema*, es decir, de correlatos de los actos de conciencia reflexionados por ésta. Levinas es explícito a este respecto: “Más allá del *quid* del objeto, que interesa a la actitud natural, la actitud reflexiva se pregunta por el <<cómo>>, por cómo el objeto se da, por lo que quiere decir ser un objeto”<sup>53</sup>. Pero como el ser se nos da de manera objetualmente distinta, cognitiva, volitiva y valorativamente, entonces la reflexión acerca del modo de darse el objeto será propiamente un esclarecimiento del mismo ser. Este esclarecimiento no consiste sino en la reflexión del modo de constitución de los diversos tipos de objeto en la conciencia, iluminando los modos de existencia de las regiones objetuales, empero, presentados bajo un modo noemático. El ser examinado en la conciencia aparta de sí la actitud ingenua ante el mundo y brota en aquélla en la forma de *noema*. Como corolario de la vuelta de la conciencia sobre sí misma, como efecto de la superación de la actitud natural ante las cosas del mundo, la vida pasa de ser vida vivida a ser vida reflexionada. La vida espontánea, la vivida, gozada, sufrida, valorada en un montón de vivencias cotidianas tiene que ser detenida en la reflexión que la acotará como objeto<sup>54</sup>. La reflexión sobre la

52 Cfr. LYOTARD. Op. cit. p. 36.

53 LTFI, p. 163.

54 Aunque Levinas acepta que la fenomenología husserliana desea aferrarse a las sinuosidades de la vida misma, no hesitará en tacharla, en numerosos pasajes de sus obras, de objetivista, subordinada a la representación. Cfr. LEVINAS,

vida se encuentra la siguiente aporía: quiere descubrir aquello que es originario, anterior al enfoque reflexivo y fundamento de éste, por medio de una actitud reflexiva que no es sino posterior a la vida simplemente vivida. Por lo tanto, la vida pensada que da cuenta de la vida vivida, ¿encuentra su fundamento en ésta, pero ésta no sabe de sí misma sin aquélla? El regocijo y la pena, el gozo y el dolor encuentran la conciencia de sí mismos en una subjetividad ahora volcada sobre sí que hace de la vida su objeto: “las vivencias (*Erlebnisse*) no se revelan a la conciencia más que modificadas por la reflexión”<sup>55</sup>, no se presentan ante ella en su situación originaria en cuanto espontaneidad vivida sin mayores complicaciones de orden teórico. La vida vivida es vida vivida, y punto. Por cierto, en la paráfrasis que Levinas hace del parágrafo # 70 de *Ideas*, escribe esto: “el gozo y la cólera sobre los que reflexionamos son de un orden distinto al del gozo y la cólera simplemente espontáneos”<sup>56</sup>. *Prius vita quam doctrina*, para hacerlo más breve.

La conciencia se ha convertido en la sal de la tierra, en esa instancia preponderante que captura el sentido genuino del mundo en la plenitud de sus concreciones, concreciones que le salen al paso a la conciencia en diversas regiones de objetos ‘intencionados’. La fenomenología brota así ante nosotros como una ciencia eidética y descriptiva de la conciencia, que comprende la vida y el mundo, objeto intencional. Yendo por detrás de lo vivido, encuentra el sentido de éste; yendo por detrás de lo vivido, se sobrepone a la actitud natural o ingenua ante el mundo, aunque la reflexión advierte algo que es de suma importancia: el objeto sobre el cual se reflexiona es un objeto anterior a ésta, ha existido antes que ésta. Pero no ha existido de manera atómica, puntiforme<sup>57</sup>, en cada uno de los escorzos practicados. El presente no es nunca solamente presente, se encuentra ya siempre atravesado de retenciones, obra de la memoria que aprehende el pasado, y por el porvenir que lo alienta: la vida vive

Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, 2ª ed., Salamanca 1987, pp. 142-144. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 72-73. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 224. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Op. cit. pp. 52-53.

55 LTFI, p. 169.

56 LTFI, p. 170.

57 Desde la óptica fenomenológica, no existe *cogitatio* temporalmente puntiforme del objeto, no existe ninguna percepción limitada a la pura actualidad. Ella entra en un río que viene con su atrás y su adelante. Mediante aquí se extiende hacia un horizonte de pasado (retención), mientras que por medio de éste anticipa la cosa como futura (protención), más allá del horizonte actual.

de las articulaciones elaboradas dentro de un flujo que “no puede comenzar ni terminar”<sup>58</sup>, el objeto dura, encontramos unidad porque encontramos duración y viceversa. La conciencia no deja de fluir, nunca concluye. El punto del presente nunca es puntual, no deja de estar acompañado por la memoria de lo vivido, ni nunca deja de estar conducido por la espera de lo que vendrá. Ella es el mismo fluir en el conjunto de retenciones y protenciones que la acompañan. Sin embargo, la intuición de esencias ha intentado comprender las sinuosidades propias de la vida concreta, ha deseado descorrer el velo que oculta la vida llevada a cabo en la actitud natural o ingenua, pero se ha quedado a medio camino: la vida ha pasado a ser considerada, ya no vivida; esta reflexión sobre la vida está demasiado separada de la vida misma. Además, la reducción fenomenológica<sup>59</sup> supone una ruptura que, opina Levinas, lleva a cabo “*violentemente*”<sup>60</sup> el hombre con su propia actitud natural, que no es contemplativa. Para esta decisión piensa Levinas que no ofrece Husserl suficientes explicaciones: ¿cómo sería capaz el “<<dogmático de nacimiento>> llegar a ser consciente de su ingenuidad?”<sup>61</sup> La posible respuesta a esta *metanoia* del sujeto tal vez se encuentre en la aparición

58 LTFI, p. 172.

59 Con el propósito de aclarar la distinción entre *epoché* y reducción, citaré el siguiente pasaje de Jesús Adrián Escudero: “Sin entrar en detalles, la reducción fenomenológica de la que habla Husserl se compone de la *epoché* y la reducción. La *epoché*, por una parte, designa la ruptura, la cancelación, la exclusión o la suspensión de nuestra creencia implícita de un mundo independiente de la conciencia. Esta asunción realista está profundamente arraigada en las ciencias y en la vida cotidiana. Pero, una fenomenología que pretende ir a las cosas mismas tiene que neutralizar este prejuicio metafísico y científico con el que operamos en la llamada actitud natural. La reducción, por otra parte, remite a la tematización de la correlación entre subjetividad y mundo, es decir, nos retrotrae de la esfera natural a su fundamento transcendental. Por tanto, podemos atribuir a la reducción fenomenológica dos tareas: una de limitación (*Einschränkung*) del mundo natural y otra de reconducción (*Zurückführung*) a la vida subjetiva”. ADRIÁN, Jesús, “La actualidad de la fenomenología husserliana: Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, N°18 (2013), pp. 22-23, nota 10.

60 LTFI, p. 175.

61 LTFI, p. 191. Con la expresión “dogmático de nacimiento” se refiere Levinas, siguiendo muy de cerca a Husserl, a la actitud ingenua del hombre ante su mundo, es decir, la actitud existencial que no se ha vuelto reflexiva ni ha producido una distancia con respecto a él, suspendiendo de este modo los hábitos cotidianos para ir así más allá del mundo y viviendo de la libertad de la teoría pura. En tal suspensión de la actitud ingenua habitaría entonces una conversión del sujeto que impregnaría la totalidad de su vida. La libertad o, mejor, su manifestación, es la consecuencia de la suspensión de los lazos cotidianos y acrílicos con su mundo.

de la catástrofe fundada en las consecuencias de la ciencia moderna. Según Habermas, son las crisis las que cambian la perspectiva de los enfoques y la legibilidad de los problemas. Es la crisis y la contingencia histórica lo “que arranca a Husserl del olvido objetivista del mundo y de sí. La presión que ejercen (...) tales situaciones crisis, ya sean históricas o biográficas, cambia objetivamente las condiciones de tematización y es la que empieza engendrando una distancia capaz de arrojar luz sobre lo que nos es más próximo y obvio”<sup>62</sup>. El desgarramiento es responsable de la rehistorización y mundanización de la conciencia y de sus problemas. Si por el cuerpo somos mundo<sup>63</sup>, por medio de los traumas existenciales, biográficos o sociales, recordamos el mundo que somos. La “limpia cesura”<sup>64</sup> entre conciencia y mundo, entre actitud constituyente y actitud dogmática, entre actitud teórica pura y los intereses que ya siempre mueven al conocimiento, es así disuelta.

En lo que lleva razón la fenomenología es en que la conciencia no puede ser estudiada como se estudian las cosas del mundo: aquélla, cuya existencia es absoluta, no se puede poner fuera de juego, excluirla de los juicios cuyo destino es la conciencia misma. Sería un contrasentido que la conciencia quisiera dar cuenta de sí misma autoexcluyéndose al mismo tiempo. Asimismo, ella es el lugar donde el mundo se abre, se ofrece y se dona. Ella se topa con el ser, adquiriendo éste sus modos de acuerdo con las

62 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 95.

63 Cfr. LYOTARD. Op. cit. p. 125. Por “rehistorización” y “mundanización” entiende Levinas la posibilidad de que la teoría pura husserliana no borre por completo el suelo de nacimiento que ya siempre la impregna. Historia y tiempo no deberían ser depurados al extremo o expulsados de un pensamiento que desea adherirse a las sinuosidades de la vida y a una corporalidad que casi trascendentalmente le acompaña. El mundo no es sólo una estructura noemática para Levinas, ni la conciencia puede ir más atrás o más allá de la historicidad en la reducción fenomenológica. Ésta, la reducción, puede asumirse como una intencionalidad que se da un mundo, sin dudas, a escala noemática, pero el *prius* de la vida vivida y el interlocutor genuino, en términos levinasianos, son despedidos en la apuesta husserliana por la teoría pura. El *pathos* como origen de la conciencia escapa de la misma conciencia (la tarea heideggeriana consiste en recuperar semejante *pathos*): la oscuridad y el no-saber que ya siempre envuelven a la conciencia son conjurados en la presunta transparencia de la misma conciencia, evitando así que a ella le sean devueltos los predicados significativos de una realidad que le antecede. Parecería por tanto que un objetivismo de nuevo cuño, el husserliano, es la resultante tanto de la crítica al objetivismo de las ciencias positivas como de su corsé formalizante.

64 HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p. 171.

regiones de objetos de que se trate. Pero la conciencia sí puede permanecer encerrada con sus noemas, que es la forma que en ella adquieren los objetos en los actos por los cuales ella, la conciencia, retorna a sí misma. La tesis de la reducción fenomenológica deja por fuera de la conciencia la actitud ingenua del hombre ante su mundo y, a su vez, deja a la conciencia a solas con ella misma y con el mundo de los objetos, ahora sólo noemáticamente subsistentes. La conciencia se ha retirado hasta sus cuarteles de invierno para entender al hombre (a la conciencia) en las diversas clases de relaciones que es capaz de mantener con su mundo. La concreción del mundo aparecería ahora, no antes del “valor absoluto”<sup>65</sup> que la reducción significa. El sentido propiamente concreto (teórico) de la vida aparece en esta subjetividad que reflexiona sobre la vida sin jamás confundirse con ella. Remontarse hasta esas alturas significa que la conciencia tiene un valor ontológico radical, descubierto por la reducción, de manera que ya no es interpretada solamente como fundamento de una teoría del conocimiento, aunque también lo sea. La conclusión de Levinas es diáfana: después de todo este largo esfuerzo de Husserl llegamos a comprender que “la filosofía comienza con la reducción”<sup>66</sup>. Desde la óptica de Levinas, la historicidad y el tiempo no se implican en las líneas que privilegian la actitud teórica, mientras neutralizan la actitud ingenua del hombre ante su mundo. La reducción coincide, pues, con la filosofía, con la autorreflexión de la conciencia, no obstante, es justamente aquí, piensa Levinas, por donde se filtra una actitud suprahistórica. La historicidad se pierde en la eidetización del mundo y la “intuición adquiere un carácter intelectualista”<sup>67</sup>. No sé sabe ya dónde ubicar la vitalidad del sujeto: si bien en la vida espontáneamente vivida en actitud ingenua o en la autorreflexión de la conciencia que dona sentido a los procesos intencionales. Las semillas dispersas de la vida vivida hallarían su germinación ordenada en la vida reflexiva. Sin embargo, como bien sabemos, la teoría no agota el todo de la vida, ni los rendimientos teóricos de la intencionalidad dan al traste con su vitalidad. Asimismo, la reducción fenomenológica, en la medida en que es incapaz de liberarse del lenguaje con el que se piensa, permite la entrada allí dentro de una semántica historizada, de la cual es imposible desprenderse.

65 LTFI, p. 183.

66 LTFI, p. 189.

67 LTFI, p. 191.

## VI. Síntesis pasiva, luz oscura del “inconsciente fenomenológico”

En el volumen XI de *Husserliana*<sup>68</sup> se compilan los manuscritos en los cuales el estudio de la pasividad ocupa un lugar prominente, a fin de examinar las significaciones primitivas y su proceso de formación. Aunque no es un núcleo de reflexión del presente trabajo, dejaremos apuntadas algunas líneas sobre un tema que va cobrando cada vez más importancia en la actualización del pensamiento husserliano, el cual, con Finke, parece acertado denominar “el enigma de la génesis pasiva”<sup>69</sup>.

Las síntesis pasivas, síntesis en las cuales la actividad reflexiva y absolutamente consciente del ego no está totalmente presente, aparecen como un fundamento *pre-theoretical, pre-predicative, pre-linguistic*<sup>70</sup>, más que como un resultado de la actividad egoica. Es importante resaltar que el tema de las síntesis pasivas es el emblema de un giro en la fenomenología husserliana. Ciertamente, no se da en ellas plena actividad egoica, y son anteriores a los rendimientos de los actos propiamente egoicos. Son algo así como cumplimientos o realizaciones (*Leistungen*) that come about independently of categorial operations without requiring the participation of the active ego<sup>71</sup>. El estrato en el cual se produce este tipo de síntesis no se justifica desde la actividad constitutiva de la autoconciencia trascendental. A juicio de Henry, el aspecto originalmente pasivas de tales síntesis significa que, siendo siempre operativas, el fenomenólogo las descubre sólo *a posteriori*, esto es, el ego trascendental las descubre y en este descubrimiento se autodescubre pasivo con respecto a ellas, puesto que se cumplen en el yo independientemente de la actividad consciente de éste<sup>72</sup>. El nexa con el mundo es profundamente viejo, previo a la conciencia del nexa. Existiría, pues, un “antes” de la toma de posición del ego propiamente activo, sitio éste en el cual habitualmente se ha hecho radicar la síntesis

68 La más importante contribución de este volumen, escribe Biceaga, titulado *Analysen zur passiven Synthesis. Auf Vorlesungs- und Forschungs- manuskripten 1918-1926*, cuyo título en inglés debemos a Steinbock (*Analyses Concerning Passive and Active Syntheses*, 2001), es la compleja explicación de los fenómenos de asociación y afección. Cfr. BICEAGA, Víctor, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Nipissing University, Canada, 2010, p. xiii, nota 8.

69 FINKE. Op. cit. pp. 327-359.

70 BICEAGA. Op. cit. p. xvi.

71 Ibid.

72 Cfr. HENRY, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 81-82.

subjetiva. En su núcleo, este tipo de pasividad no debería arrojar actividad sintética alguna, sin embargo, es menester reconocerle una cierta actividad en la pasividad. Hay, entonces, una síntesis primitiva, elaborada de acuerdo con un bajo nivel de energía egoica, que la conciencia propiamente dicha “ya siempre encuentra hecha”<sup>73</sup>, sobre la cual la conciencia activa, la lógico-eidética, enfoca su atención para analizarla o reflexionar sobre ella. Desde la óptica de Biceaga, los datos hiléticos no son una escombrera desordenada de materia sensible, sino que ellos vienen preestructurados en complejos mórficos o unificados. El ego conserva así, por consiguiente, un lado pasivo que no es totalmente pasivo, pero que, al mismo tiempo, no puede ser completamente activo. En las síntesis pasivas, el ego conserva forma mínima de actividad que de alguna manera filtra y acompasa lo que entra (inconscientemente) en la conciencia. La pasividad en cuestión no señala una acción ciega de la propia conciencia: la acción mínima que aquí se supone guarda una cierta semejanza, a juicio de Biceaga, con lo que ocurre en el sueño. Aquí retenemos un control mínimo del medio ambiente, pues algo en nosotros está despierto en el sueño si hay un compromiso pendiente a la mañana siguiente (si él es importante, solemos levantarnos a tiempo sin la ayuda de la alarma del reloj). Por tal bajo nivel de actividad subjetiva consciente se denomina pasiva a esta clase de operación sintética; ella es pasiva precisamente en virtud de una actividad sintética en que la conciencia es pasiva como tal, síntesis pasiva en virtud de otra cosa que llamaremos “inconsciente fenomenológico, donde se constituyen las unidades fenomenológicas como tales”<sup>74</sup>. Pero esas unidades producidas pasivamente están a la orden de un más elevado nivel de actividad racional. Ahora bien, si existe un “filtrado inconsciente” que de alguna manera preordena lo que ingresa a la conciencia, no cabe duda de que se da una operación embrionaria eidética en el corazón de la pasividad y que, en consecuencia, dentro de una ‘inatenta’ atención al mundo ya la conciencia ha prestado atención al mundo. De lo cual se desprende que hay una pre-intencionalidad ya en obra entre conciencia y mundo, aunque aquélla no se percate reflexivamente de su toma inconsciente de éste. Asimismo, los actos propiamente intencionales, conscientes y reflexivos, se hallan rodeados por elementos pasivos, siendo aquéllos superiores a los sintético-pasivos, mientras éstos deben ser sometidos, si han devenido en alienación cultural, a una superación reflexiva con el propósito de paliar las orientaciones irracionales de una ciencia desorientada.

73 RICHIR, Marc, “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización”. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Volumen IV (Documentos), 2012, p. 670.

74 Ibid. 671.

Así, pues, lo imperativo *in Husserl's view, is a carefully synchronized collective anamnesis that would invigorate the ability of science to reflect upon its fundamental task*<sup>75</sup>. La pasividad indica tanto el no-control absoluto del ego, puesto que ella se despliega sin “su consentimiento”, como una afección que sufre la conciencia a partir de una pasividad que no regula conscientemente. En ella se da, en consecuencia, una *openness to alterity*, apertura a la alteridad que ya ha desbordado la presunta autosuficiencia del ego. De aquí que el mismo ego –autorreflexivo, autoconsciente, creador de sentido, esto es, activo- se encuentre ya siempre atrapado en medio de un proceso que comenzó bastante antes que él<sup>76</sup>. Hay, entonces, un nivel de constitución muy profundo, por detrás del umbral de atención consciente al objeto, forma de decir que lo teórico no es en esencia fundante y que la vida no se desarrolla, *in primis*, como pura teoría, como contemplación distante del objeto considerado. Checchi habla del “problema de la conciencia interna del tiempo y sus síntesis pasivas, esto es, hacia un nivel de constitución tan profundo -<<por debajo del umbral fenoménico de la atención>>- que ya no es posible buscar una constitución ulterior”<sup>77</sup>. Si existe una profunda constitución inmanente, producida bajo el régimen no vigilante de un ego mínimo, entonces ¿la intencionalidad que se dirige a un objeto que la trasciende sería una nueva intencionalidad, sumada a la anterior?<sup>78</sup> El enigma de la génesis pasiva es el enigma de un mundo pasivamente organizado por medio de un nivel inferior de actividad egoica. Es, parafraseando a Levinas<sup>79</sup>, conciencia sin sujeto, sujeto desprovisto de una conciencia totalmente vigilante y despierta, actividad pasiva del tiempo de la cual ningún sujeto podría vindicar iniciativa alguna, ella ocurre, pasa, sucede. Escudero llega a señalar que pasivo “no significa un estado de inactividad, sino más bien un estado de estar involuntariamente influenciado y afectado por algo, mientras que en la síntesis activa el sujeto juega un papel productivo en la constitución de los objetos”<sup>80</sup>. De allí que en el nivel propiamente pasivo, la intencionalidad, violentando su significado tradicional en cuanto actividad constituyente, “funciona de manera anónima, involuntaria, espontánea y receptiva”<sup>81</sup>. Quizás por la vía de

75 BICEAGA. Op. cit. p. xxiii.

76 Cfr. Ibid. p. 16.

77 CHECCHI, Tania, “Estudio conclusivo. De la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas”. En: LTFI, p. 197.

78 Cfr. Ibid. p. 198.

79 Cfr. LEVINAS, *Descubriendo la existencia...*, Op. cit. p. 317.

80 ADRIÁN, Jesús, “Husserl y la neurofenomenología”. *Investigaciones Fenomenológicas*, N. 9, 2012, p. 179.

81 Ibidem.

la pasividad y de una intencionalidad no-teórica penetra en el pensamiento de Levinas el primado de la vida ética, la relación con el Otro, que ya no viene dada de manera representativa. La relación con el Otro “puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ello la ruptura de la intencionalidad”<sup>82</sup>. Acaso este nuevo modelo de intencionalidad axiológica resulta de la ruptura con un yo dominante, poco respetuoso de la alteridad y trascendencia del otro hombre, tal vez de allí surja la respuesta a la palabra de Dios en el rostro del Otro. Éste, como Dios, como un Dios intramundano y sagrado como Él, nunca aparece, no es fenómeno, no cobra cuerpo en una tematización cualquiera. Siguiendo lo anterior, es justamente en este punto en el cual cobra toda su relevancia la mutación de la concepción del ego en el pensamiento de Levinas: “Subversión del yo que no es su extinción”<sup>83</sup>. Surgimiento de un ego definido en su radical apertura, noluntad, susceptión, en fin, hospitalidad.

## VII. Conclusiones

La crítica de Levinas a Husserl ha puesto entre paréntesis la posibilidad de una teoría pura que desee prescindir de las opacidades del mundo, sometiéndolas a un total esclarecimiento por parte de la conciencia. La preeminencia del saber teórico, constatable desde el *logos* de los griegos, ha anidado también en el pensamiento husserliano en la medida en que la luz de la conciencia no deja de iluminar, al menos ésa es su aspiración, todos los intersticios del ser. Los temas centrales del cuestionamiento en ciernes situado en *La teoría fenomenológica de la intuición* serán desarrollados en las grandes obras de Levinas, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*, pero también en sus textos menores: es sistemática la crítica y la repetición en un autor que se resiste a la sistematización en nombre de una anarquía refractaria al dominio del concepto y de la esencia. El precipitado del abordaje crítico del pensamiento husserliano no será sino la reivindicación de una forma de contacto con el mundo jamás circunscrito por el *bios theoretikos* que ha caracterizado a la filosofía occidental. Más allá o más acá de las pretensiones de la teoría pura existe una sensibilidad que no se adhiere ni se orienta a aquélla, pudiendo entonces ser autónoma en su pura susceptión y en su receptividad de lo otro. La ética sería, por consiguiente, anterior a la luz teórica y lo humano querrá ser pensado partiendo de una heterología

82 LEVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2000, p. 32.

83 *Ibid.* p. 33, nota 2.

radical, esto es, en su categórica diferencia no-subsumible ni en naturalezas ni en aparatos conceptuales. La síntesis pasiva, vindicada por Levinas, cumple en Husserl el papel antecesor de una conciencia que es antes susceptibilidad que operación activa sobre el ser (*Sinngebung*). Es como si el yo pudiese dejarse impresionar y producir síntesis “oscuras” a partir de la admisión inevitable de lo otro o del Otro, para ser específicos con el lenguaje que empleará luego Levinas. Pero sobre la pretensión levinasiana de desbordar la ontología tradicional de Occidente vendrá la crítica derridiana que sostiene la imposibilidad de pensar la diferencia pura sin establecer nexos con algún tipo de identidad. Sin relación con unidades conceptuales, el pensamiento de la diferencia no sería más que la buena intención de un autor que trata de pensar lo impensable, buscando rescatar con ello la dignidad de ese mismo impensable. El problema que se le presenta a Levinas es justamente el pensamiento de aquello que da fundamento a la vida pensada, la vida simplemente vivida, puesto que incluso indicar la preeminencia de ésta sobre aquélla supone un acto de la conciencia desocultadora y activa. De allí que las experiencias aún no empalabradas teóricamente no puedan ser simplemente absorbidas por el silencio, *maxime* en el ámbito filosófico.

El mismo Derrida<sup>84</sup> objetará a Husserl algo parecido a lo formulado por Levinas: a pesar de los temas de una intencionalidad pasiva o intuitiva, a pesar de que hay algo de la subjetividad ya cogido en el silencio pre-reflexivo de la vida vivida, el concepto de intencionalidad permanece atrapado dentro de la tradición de una metafísica voluntarista, a saber, en la metafísica (en efecto, la metafísica expresa una voluntad de orden, una voluntad de *télos* y una orientación hacia el sentido). La capa de silencio previa al sentido, pero portadora de sentido, será luego analizada en los actos eidéticos que la reduzcan y la hagan objeto de una mirada concentrada. El “proto-yo”<sup>85</sup> vendrá a ser desocultado por la actividad propiamente espontánea del yo. Mediante ese acto prominente el silencio será, en consecuencia, tomado, descubierto, conquistado por la palabra. Por el *logos* consciente y reflexivo. Vicisitud, pues, del silencio. El triunfo inicial del silencio sería revelado, a la postre, por el *logos*. Por la voluntad de *logos*, por la marcha hacia una transparencia siempre imprecisa pero constantemente elevada a idealidad del conocimiento. *Silentium non honoratur silentio*.

84 Cfr. DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985, p. 80.

85 CONDE SOTO, Francisco, “Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XV, 2010, p. 116.

## **Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico**

### Wittgenstein: Therapy versus Epistemic Foundationalism

*María Teresa Muñoz Sánchez*  
*Universidad Intercontinental*  
*Ciudad de México, México*  
*Círculo Wittgensteineano*  
*Maracaibo, Venezuela*

#### **Resumen**

En este texto se discuten las lecturas fundacionistas elaboradas por D. Moyal-Sharrock y A. Stroll de la obra póstuma de Wittgenstein, *Sobre la certeza*. La autora enfatiza el carácter terapéutico de la propuesta wittgensteineana para ofrecer una interpretación no fundacionista.

**Palabras clave:** Fundacionismo epistémico; proposiciones bisagra; terapia wittgensteineana.

#### **Abstract**

This text discusses D. Moyal-Sharrock's and A. Stroll's foundationalist readings of Wittgenstein's posthumous work *On Certainty*. The author emphasizes the therapeutic nature of the Wittgensteinian approach, in order to provide a non-foundationalist interpretation.

**Key words:** Epistemic foundationalism; hinge-propositions; Wittgensteinian therapy.

1. En este texto me propongo presentar una interpretación no fundacionista de la obra póstuma de Wittgenstein, *Sobre la certeza*<sup>1</sup>. Al hilo de la interpretación voy a discutir ciertas concepciones de la naturaleza de nuestras creencias “básicas”, y la relación entre dichas creencias con la noción de conocimiento que son, sin duda, asunto de intenso debate en epistemología. Entrecomillo aquí el calificativo de básicas porque, como mostraré, de la manera de entender algunas creencias (como básicas en el sentido de estar a la base, o bien, como indubitables en el sentido de constituir el entramado de nuestra concepción del mundo) se desprende una lectura fundacionista o no de la propuesta wittgensteineana.

Una precisión debe hacerse desde el inicio, por fundacionismo entiendo una concepción epistemológica según la cual todo conocimiento o creencia justificada descansa en una creencia no inferencial indubitable. Sobre esta base se establece el resto del conocimiento. El conocimiento, desde esta perspectiva, se concibe con una cierta estructura, a saber: las proposiciones que justifican están en la base.

2. El primer asunto que rescato de *Sobre la certeza* es la concepción de las llamadas bisagras (Moyal-Sharrock), que considero fundamental para esclarecer la posición wittgensteineana. El segundo punto es la discusión desatada acerca del presunto y novedoso fundacionismo wittgensteineano. Así, dedicaré gran parte de la primera sección del texto (1. Las certezas “básicas”) a tomar distancia de las interpretaciones fundacionistas acerca de *Sobre la certeza*<sup>2</sup>. La manera wittgensteineana de tratar los conceptos de certeza y conocimiento en esta

- 1 En *Sobre la certeza*, Wittgenstein afronta conceptos y problemas desde una perspectiva novedosa. Me refiero aquí precisamente a los términos epistémicos tales como duda, creencia y conocimiento. Tal acercamiento no es, por cierto, ajeno a planteamientos previos expresados fundamentalmente en las *Investigaciones Filosóficas* e incluso puede vincularse con el *Tractatus* (Cfr: VILLARMEA, Stella. “Another turn of the screw: scepticism and propositional analysis”, Wittgenstein-Studien, Internationales Jahrbuch für Wittgenstein-Forschung, 2010 1: 221-242).
- 2 Cfr. STROLL, Avrum, *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994 y “Why On Certainty matters”, en MOYAL-SHARROCK, Danièle. y BRENNER, W. (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave, 2005, pp. 33-46; también MOYAL-SHARROCK, Danièle. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave, 2004, “Introduction: The idea of a third Wittgenstein”, en MOYAL-SHARROCK, Danièle. (ed.), *The Third Wittgenstein: the Post-Investigations Works*. Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 1-12; MOYAL-SHARROCK, Danièle, “Unraveling Certainty” en MOYAL-SHARROCK, Danièle y BRENNER, W. (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave, 2005, pp. 76-100.

obra no nos permite caracterizar su propuesta como un nuevo fundacionismo. De defender este punto me ocuparé en la sección segunda (2. La terapia wittgensteineana) donde, en primer lugar, centraré mi respuesta en distanciarme del rol que tanto Moyal-Sharrock como Stroll hacen jugar a las proposiciones bisagra y, posteriormente, apelaré al espíritu de la obra de Wittgenstein, a su carácter terapéutico, para enfrentar el supuesto fundacionismo wittgensteineano.

## 1. Las certezas “básicas”

La certeza es, *por decirlo así*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado. (OC § 29)

1. Para comenzar el análisis, partiré de las llamadas “bisagras”. Son creencias que aceptamos sin cuestionarnos, que asumimos al ser introducidos en una *forma de vida*<sup>3</sup> (OC § 94). Estas creencias constituyen reglas que permiten justificar otras no exentas de duda. Nuestros lenguajes están compuestos de observaciones, las cuales, bajo la apariencia de constataciones –tales como “Hay objetos”, “Los objetos no desaparecen”–, muestran *criterios de uso* de los términos. Este carácter normativo es lo que hace de ellas reglas del lenguaje. Es preciso señalar que no todas las proposiciones tienen este peculiar papel normativo –aunque, dependiendo del contexto, puedan tenerlo– (OC §83). En determinados contextos una proposición empírica puede convertirse en –jugar el rol de– indubitable (OC §167, 318-321 y 371), y así pasar a ser una *observación o regla gramatical*.

Puede suceder, por ejemplo, que *toda nuestra investigación* se establezca de tal modo que ciertas proposiciones, una vez formuladas, queden al margen de la duda. Permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación (OC § 88).

El que esto ocurra no depende, en sentido estricto, del contenido de la proposición, esto es, de la creencia que expresa ni del hablante, sino del contexto y de la acción lingüística. Son, entonces, los contextos de uso (los *juegos de lenguaje*) y las *formas de vida* los que articulan éstas, y no otras, como proposiciones exentas de duda (OC §161). Para el asunto que ahora nos ocupa, aprendemos a confiar en la indubitabilidad de ciertas proposiciones tales como “Hay objetos”, “Los objetos no desaparecen”, “Mi cuerpo no desaparece”.

3 En adelante, usaré las siglas OC seguidas del número de párrafo para referirme a WITTGENSTEIN, Ludwig, *On Certainty*. Oxford, Blackwell, 1991.

Y éstas adquieren o mantienen dentro de ciertos contextos de uso (juegos de lenguaje) un estatuto diferente: lo relevante no es su contenido informativo sino que determinan los márgenes del sentido de ciertos *juegos de lenguaje* en el contexto de una *forma de vida*. Se trata de creencias cuyo valor epistémico no se debe a su relación con la experiencia o el mundo (OC §130-131). Su valor, su rol, es asunto que, en última instancia, sólo puede decidirse a partir de nuestro tráfico con la realidad, a partir de nuestras prácticas. No es desde una realidad pre-gramatical que, a la manera de *fundamento*, sostenemos dichas proposiciones. Éstas no requieren de fundamento.

Se me podría cuestionar acerca de si la afirmación de que hay proposiciones exentas de duda, proposiciones que, como acabo de señalar, no requieren de fundamento, no responde a una concepción fundacional. Lo que es más, ¿qué es lo que fija el valor normativo de dichas proposiciones?, ¿qué relación guardan con el resto de nuestras creencias? Estas mismas preguntas son las que tratan de responder Stroll y Moyal-Sharrock con sus planteamientos. Y su respuesta, dicha muy precipitadamente, es que constituyen un tipo especial y novedoso de fundamento para el resto de las proposiciones. Desde mi punto de vista, la respuesta a estas preguntas sería que estas creencias conforman nuestro marco de referencia, digamos que, son condición de posibilidad de nuestras prácticas epistémicas y semánticas (OC § 83). Son ellas las que posibilitan que podamos hablar del mundo, tener conocimiento de mundo. De manera que no pueden ser entendidas ni como proposiciones básicas, ni a la manera de experiencias pre-lingüísticas que sirvan de evidencia epistémica o de soporte para el resto del conocimiento.

Son prácticas sociales lo que encontramos detrás de nuestras actitudes epistémicas: lo verdaderamente primario son las prácticas sociales en las que somos introducidos al aprender un lenguaje, al compartir una *forma de vida* (OC § 95). Recordemos con Wittgenstein: “El niño aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia.” (OC § 160). Estas afirmaciones no me comprometen con la tesis de que en *Sobre la certeza* encontramos un cierto fundacionismo ni tradicional ni de nuevo cuño. A continuación argumentaré al respecto.

2. En su conocido texto *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Avrum Stroll enfatiza que en esta última obra de Wittgenstein aparece de manera novedosa la idea de que los *juegos de lenguaje* descansan en un fundamento.<sup>4</sup> Según su

4 Esta concepción, ausente en las *Investigaciones Filosóficas*, justificará más tarde (2004) el

interpretación, Wittgenstein coloca los fundamentos de los *juegos de lenguaje* fuera de los mismos, pero como sostén de ellos<sup>5</sup>. En este punto, Stroll apela a una distinción entre formas relativas y absolutas de certeza. Las primeras se refieren a proposiciones que pueden ponerse en duda en ciertos contextos y no en otros. Las certezas absolutas son aquellas que no tendría sentido dudar en ningún contexto. Son estas últimas las que constituyen un soporte, un fundamento para los *juegos de lenguaje*; un fundamento para el conocimiento. De este modo, nos encontraríamos ante un fundacionismo que permite establecer una base para el resto del conocimiento y distinguir entre aquellas creencias que se sostienen en inferencias previas y aquellas que no requieren justificación. Ahora bien, el fundacionismo de Wittgenstein presentaría, de acuerdo con esta lectura, rasgos que le distancian de lo que Stroll denomina *fundacionismo homogéneo*. Se trata de un tipo de fundacionismo no homogéneo que caracteriza del siguiente modo:

La genialidad de Wittgenstein consistió en construir una explicación del conocimiento humano cuyos cimientos, cuyos presupuestos de apoyo, no eran de ninguna manera como el conocimiento. El conocimiento pertenece al juego de lenguaje, y la certidumbre no. La base y la mansión que descansa en ella son completamente diferentes.<sup>6</sup>

En “Wittgenstein’s Foundational Metaphors”, además de recurrir a la idea de que el lenguaje metafórico usado por Wittgenstein en *Sobre la certeza* tiene como objetivo ayudar al lector a visualizar este presunto fundacionismo, nos dice:

Ésta es una forma peculiar de fundacionismo que no es doxástica ni no-doxástica en el sentido en el que los filósofos utilizan convencionalmente esos términos. Tiene características tanto no tradicionales como tradicionales. En este último sentido, sostiene que lo que es fundamento difiere radicalmente en carácter del edificio que soporta.<sup>7</sup>

La genialidad de Wittgenstein habría consistido en encontrar en las certezas no proposicionales una base que soporte el edificio del conocimiento.

apoyo de Stroll a la denominación de Tercer Wittgenstein propuesta por Moyal-Sharrock en “Introduction: The idea of a third Wittgenstein”, *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*, *op. cit.*, para las notas que fueron publicadas tras el fallecimiento de Wittgenstein y tituladas *Sobre la certeza*.

5 STROLL, Avrum , Moore and Wittgenstein on Certainty, *op. cit.*, p.138

6 *Ibid.*, p. 145 [todas las traducciones son mías].

7 MOYAL-SHARROCK, Danièle. (ed). “Wittgenstein’s Foundational Metaphors”, *The Third Wittgenstein: the Post-Investigations Works*. Aldershot: Ashgate, p.13-24, para la cita, p. 13.

Ciertamente, Stroll se lamenta de que Wittgenstein vacila entre una descripción proposicional o no-proposicional, de lo que constituye el fundamento. De acuerdo con su explicación los primeros párrafos de *Sobre la certeza* están dedicados a criticar la propuesta de Moore y en ellos se centra en una concepción proposicional de la certeza. Son los últimos párrafos de la obra los que le permiten defender que nuestras prácticas con relación al conocimiento se sostienen sobre un fundamento no proposicional. Precisamente por este carácter no proposicional, alega Stroll, Wittgenstein recurre a distintas metáforas que nos proporcionan una imagen, “nos inducen a entender que las nociones de verdad, justificación, evidencia, prueba y demás no son aplicables a lo que subyace al juego de lenguaje<sup>8</sup>”. Se trata de metáforas tales como el lecho del río (OC § 96), los ejes sobre los cuales todo gira (OC § 152), el fundamento que sostiene el edificio (OC § 248). De manera que, según esta lectura, lo que sostiene el edificio del conocimiento tiene un carácter radicalmente diferente del edificio que sostiene. Así señala “[hay] varios candidatos para F [lo que es absolutamente fundacional en nuestro lenguaje], y todos ellos no intelectuales. Entre éstos están *actuar, ser entrenado en prácticas comunes, instinto* y demás<sup>9</sup>”. En su afán de enfatizar el carácter no proposicional de las bisagras señala que

(...) las proposiciones bisagra no son proposiciones en ningún sentido tradicional del término y, en particular, no son mentales — un “tipo de ver, por decirlo así”. Tampoco son claramente empíricas — aunque parezcan serlo. Incluso la idea de que son “reglas gramaticales” fue vista como una sobre-intelectualización de lo que él [Wittgenstein] estaba tratando de hacer. En cambio, [Wittgenstein] comenzó a concebir la certeza como un modo de actuar. La idea de que la acción se encuentra en el fondo del juego de lenguaje (en lugar de cualquier sistema de proposiciones) es una concepción nueva y radical de la certeza. La certeza proviene de la inmersión en una comunidad humana en la que el entrenamiento rutinario y la inculcación de hábitos crean el sustrato sobre el cual descansa el juego del lenguaje. Esta concepción no proposicional de la certidumbre separa radicalmente a Wittgenstein de la tradición.<sup>10</sup>

Tres son las objeciones que tengo a este planteamiento: la primera es que pese a esta distancia del modelo tradicional, en la lectura de Stroll sigue apareciendo la idea del conocimiento como un edificio que es soportado por, en el caso wittgensteineano, algo externo al edificio mismo. La idea propia del

8 STROLL, Avrum, “Introduction: The idea of a third Wittgenstein”, Op. cit p. 21.

9 STROLL, Avrum, Moore and Wittgenstein on Certainty, Op. cit. p. 146.

10 Ibid., p. 155.

fundacionismo acerca de una base sobre la cual construir el conocimiento se sostiene. Efectivamente éste sería uno de los rasgos que permitiría hablar de un fundacionismo en Wittgenstein; un fundacionismo en el sentido tradicional. Sin embargo, el rol de las proposiciones bisagra, no es ser base, sino marco de referencia, sobre este punto abundaré más abajo. Mi segunda objeción es su identificación del fundamento con lo non-intelectual. [Cuando Stroll enfatiza la no-proposicionalidad de las bisagras revisa los siguientes apartados: OC § 204, 253, 358, 359, 475.] Pareciera entonces que Stroll vincula [especialmente en los tres primeros párrafos referidos] las proposiciones bisagra con nuestro actuar, con lo dado, con las *formas de vida*. Pero tanto en *Sobre la certeza* como en *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein presenta las *formas de vida* como lo dado, aquello que sirve de estructura o marco a nuestros juegos de lenguaje y que se nutre también con los diversos juegos de lenguaje. Las *formas de vida* no son únicamente las formas instintivas de actuar a las que Stroll alude recuperando los párrafos de *Sobre la certeza* 359 y 475. El uso de la expresión ‘forma de vida’ es equívoco en Wittgenstein, oscila entre: a) ‘forma de vida’ como el dato de nuestra ‘historia natural’, como la forma de vida de los humanos, y b) ‘forma de vida’ como el conjunto de costumbres, hábitos, normas e instituciones. Si atendemos a esta segunda acepción, como lo dado en tanto que actividad socializada, institucionalizada y caracterizada por el uso o la aplicación de términos, y no meramente como dato de nuestra historia natural, no podemos pensar que lo que “fundamenta” nuestro conocimiento –si es que algo fundamenta– es únicamente lo que tiene carácter de non-intelectual. Por último, mi tercera objeción es que la propuesta de lectura de Stroll muestra un Wittgenstein deseoso de dar respuesta al escéptico a través de la construcción de una teoría alternativa. Esto alejaría la lectura de Wittgenstein de uno de los rasgos más relevantes de su pensamiento, su anhelo de hacer filosofía describiendo el uso de nuestro lenguaje y no construyendo sistemas. Si aceptamos la lectura de Stroll, esta última obra de Wittgenstein se alejaría del carácter terapéutico que ha caracterizado sus trabajos y supondría la defensa más o menos implícita –o metafórica– de las tesis básicas del fundacionismo. Wittgenstein habría elaborado una teoría del conocimiento alternativa. Pero, su pretensión no es *explicar* el lenguaje sino *describir* los usos de los términos<sup>11</sup>. La estrategia interpretativa de Stroll le conduce a la sublimación de la pregunta filosófica, en lugar de mostrar su propuesta como un desmantelamiento de la investigación

11 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations* (ed. G.E. M. Anscombe and R. Rhees), Oxford, Blackwell, 1985, p. 109. (En adelante, IP, seguido del párrafo).

filosófica<sup>12</sup>. Ésta es una lectura errada de *Sobre la certeza*.

3. En la misma línea de interpretación que Stroll se encuentra el planteamiento de Moyal-Sharrock<sup>13</sup>. Para defender una lectura fundacionista del que denomina “Tercer Wittgenstein”, ella distingue entre certidumbres objetivas y certezas objetivas. Estas últimas son consideradas fundacionales en dos sentidos: en tanto categoría doxástica, por un lado, y en tanto actitud doxástica, por otro. Las certezas objetivas, entendidas como categorías doxásticas, son aquellas creencias dentro de nuestros(s) sistema(s) de creencias, que “actúan como reglas de gramática”. Ejemplos de ellas los encontramos en los párrafos de *Sobre la certeza* en los que Wittgenstein habla de que con ciertas proposiciones, “hemos alcanzado la piedra angular”. Estas metáforas también se refieren a la noción alemana “Weltbild” (OC § 94, § 162). Todos nuestros juegos de lenguaje, todas nuestras acciones y pensamientos están basados en este fondo (OC § 253, § 492, § 97, § 162, § 248, § 211, § 94, § 151, § 96, § 144, § 655, § 403, § 103). La certeza objetiva en cuanto actitud doxástica se refiere a la manifestación no proposicional y se muestra, de acuerdo a la lectura de Moyal-Sharrock<sup>14</sup>, como un tipo de confianza ciega en lo que hacemos y que revelamos al decir y al actuar; su objeto es parte de la gramática (OC § 153), como cuando son objetos de experiencia (OC § 337): “Aquí hay una mano”. Estas proposiciones funcionan como actitudes, tal como las reacciones.

Respecto de las “certidumbres objetivas”, Moyal-Sharrock afirma que son los componentes específicos de las redes fundacionales y, por ello, se mantienen unidas (tal como señala Wittgenstein en OC § 279, § 234, § 141). Pero la asimilación de ellas, y ésta es la aportación de Moyal-Sharrock, no es ni proposicional, ni empírica, ni epistémica. Las certidumbres objetivas son... subjetivas, pero subjetivas en el sentido de que son indesmentibles tanto para mí como para cualquier otro individuo. A partir de estas distinciones, la autora abona a favor de la interpretación fundacionista establecida por Stroll quien ya había distinguido también entre certeza subjetiva y certeza objetiva aunque con diferentes matices. En la explicación de las certidumbres objetivas, Moyal-Sharrock<sup>15</sup> señala que nuestra imagen del mundo puede ser dividida

12 CARDONA, C.A. “¿Es Wittgenstein un fundacionista?”, en *Ideas y Valores*, Vol. LX, N° 146 (Agosto 2011), pp. 73-95.

13 Cfr. MOYAL-SHARROCK, Danièle. “Unraveling Certainty”, *op. cit.*

14 Cfr. MOYAL-SHARROCK, Danièle, BRENNER, W. (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Op. cit.

15 *Ibid.*, pp. 83-84

en certezas individuales. Aunque matiza que están entretrejidas en una red coherente de creencias, sin embargo enfatiza que su objetividad no es una certeza trascendente e insiste en que lo que se mantiene firme se mantiene firme *para alguien*. Desarrolla este aspecto unas páginas después<sup>16</sup> y sostiene que las certidumbres objetivas cuentan *para cada sujeto* como sólidas, inmóviles e inquebrantables. Ciertamente, de nuevo matiza que su ocurrencia no es nunca *meramente* personal, sino, usando terminología de Stroll, interpersonal<sup>17</sup>. Mi preocupación con esta manera de leer nuestras certezas es que puede conducir a una concepción de ellas como algo –en este caso una actitud– entre el mundo y el sujeto. Este intermediario es a lo que consideraríamos fundamento del conocimiento. En este argumento, no estaríamos ante una evidencia de carácter perceptual ni una intuición inmediata sino ante una actitud instintiva o adquirida, algo que se hace. Pese a no ser proposicional, esta actitud seguiría funcionando como un intermediario con carácter normativo.

Ahora bien, si el fundacionismo constituye una respuesta a las dudas que nos plantea el escéptico, me atrevo a afirmar que éste, el de Moyal-Sharrock, es justo el modelo que nos deja impotentes ante el ataque del escéptico. Recordemos que el escéptico es alguien que cuestiona la pertinencia de las razones que tenemos para sostener nuestras creencias. ¿En qué sentido estas actitudes funcionarían como una razón última para sostener nuestras creencias?, ¿no estarían también sujetas al cuestionamiento del escéptico? Es verdad que en lugar de ofrecer razones al escéptico, estaríamos ofreciéndole actitudes pero haciendo que jueguen el papel de razones. El escéptico podría nuevamente insistir en su duda. ¿Por qué una actitud es una respuesta adecuada a la pregunta acerca de la justificación del conocimiento? Según mi lectura, se está tratando a las certidumbres objetivas como en el modelo cartesiano se trató a las evidencias. No creo que ésta sea la estrategia adecuada para enfrentar al escéptico ni tampoco creo que sea la que adoptó Wittgenstein en *Sobre la certeza*. No es eligiendo una nueva razón, una razón de distinto carácter, una actitud, como podemos parar la duda insaciable del escéptico.

## 2. La terapia wittgensteineana

1. Efectivamente, las proposiciones bisagra enuncian creencias que no requieren justificación, pero si bien pueden ser esgrimidas como razones, su

16 *Ibid.*, pp. 94-96

17 STROLL, Avrum, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, op. cit., p. 153.

carácter no es el de base inamovible sino, más bien, el de *nódulo temporal de significado*. Y quiero enfatizar aquí cuatro rasgos distintivos de su condición de *nódulo de significado*. Éstos son la temporalidad, la movilidad, la interdependencia y también la no-universalidad. Para enfatizar los dos primeros rasgos, recordemos el parágrafo 96 de *Sobre la certeza*:

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican. (OC § 96)

Pero no sólo su temporalidad y la movilidad son importantes; es preciso destacar que el rol que juegan es dependiente del contexto lingüístico –el *juego de lenguaje*–, y extralingüístico –las *formas de vida*–. “Lo que se mantiene firme lo hace, no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea” (OC § 144). De manera que las proposiciones bisagra, incluso entendidas en la caracterización no proposicional que de ellas hace Moyal-Sharrock, no son independientes. Su carácter de nódulo de significado, de bisagra, depende del rol que estén jugando y su aceptación se muestra en nuestras conductas (OC § 7, 204, 427-8, 284-5, 344). Las certezas expresadas en las bisagras adquieren su significado en tanto juegan un papel dentro de nuestras *formas de vida* (IP § 19, 23, 241). De manera que, a diferencia de Stroll, no creo que podamos distinguir entre formas relativas y absolutas de certeza. Ésta es una distinción engañosa que nos impide ver la relación existente entre las proposiciones bisagra y el resto de nuestro conocimiento. El siguiente parágrafo es bastante claro al respecto: “He llegado al fondo de mis convicciones. Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio” (OC § 248). Las certezas que Stroll llama absolutas, también dependen del resto del edificio; no son absolutas.

A diferencia de Moyal-Sharrock, considero que las proposiciones bisagra son extremadamente heterogéneas entre sí (OC § 213) y no obedecen a ningún tipo de esencia o base común que pueda reconocerse como fundamento<sup>18</sup>. Más bien, constituyen una suerte de estructura que provee un entramado para el resto de nuestras creencias. El papel que juegan no es el de base sino el de red, gracias a la cual podemos evaluar otras creencias. Se trata de una combinación

18 WILLIAMS, M., “Why Wittgenstein Isn’t a Foundationalist”, en MOYAL-SHARROCK, D. y BRENNER, W.(eds.), *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*. London: Palgrave, 2005, pp. 47-58.

de complejos apoyos que van cambiando. Una estructura que podemos imaginar como una red compuesta por nódulos. Los nódulos, las bisagras nos permiten establecer redes de relaciones con otras creencias y con otros nódulos. De manera que nada más lejos de la pirámide invertida de la que nos habla Stroll<sup>19</sup>. La noción de indubitabilidad que Wittgenstein promueve no es la clásica promovida por la epistemología tradicional. Y no puede, desde mi punto de vista, servirnos para defender un supuesto fundacionismo wittgensteineano. Wittgenstein reclama una configuración del dar y pedir razones en la que las bisagras son su marco de referencia y no su base; son esos nódulos que nos permiten establecer relaciones temporales y contextuales de normatividad epistémica. De modo que no se trata de pensar un sistema de creencias que se sostiene sobre la base de un conjunto de proposiciones indubitables –recuerdo ahora la famosa metáfora sellarsiana de la *tortuga* sosteniendo un *elefante*–. Más bien, tenemos que entender que las bisagras no están exentas de evaluación epistémica por estar fuera de los *juegos de lenguaje* sosteniéndolos –como afirma Stroll–, sino que son ajenas a la lógica misma de la evaluación epistémica. Y no están sujetas a evaluación epistémica porque constituyen la estructura que permite la evaluación epistémica. En este sentido, tal como interpreto la propuesta wittgensteineana, el pretendido, si tal hubiera sido el caso, “fundamento” del conocimiento –esto es, las proposiciones indubitables–, no es una base sólida, independiente, inamovible y determinable *a priori* (OC § 166).<sup>20</sup>

19 Cfr. STROLL, Avrum, *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Op. cit. pp. 143 - 144.

20 Permítame señalar, a modo de paréntesis y abonando a la tesis interpretativa de la continuidad en las obra de Wittgenstein, que en el *Tractatus* también nos hablaba Wittgenstein de proposiciones, más bien pseudo-proposiciones, que juegan un papel demarcador: las proposiciones de la lógica (TLP 6.1). Son proposiciones que no pueden ser confirmadas ni falsadas por la experiencia. Ellas son las que determinan lo que puede ser dicho con sentido, los límites del significado, los límites del mundo. Análogamente, en *Sobre la certeza* existen proposiciones, las criptoproposiciones, que establecen los límites de lo que puede ser dicho con sentido. La diferencia en este último caso es que este límite es temporal y se establece en relación con unas *formas de vida* y los *juegos de lenguaje*. Podemos así establecer cierta analogía entre la noción de gramática – constituida por el conjunto de reglas y observaciones gramaticales que norman nuestro lenguaje–, y la lógica en la perspectiva del *Tractatus*. Así, la lógica determina los límites de nuestro lenguaje que son los límites del mundo. Aquello que está más allá de los límites de mi lenguaje no es inteligible, no lo puedo conocer. También la gramática, esto es el conjunto de reglas gramaticales, de criptoproposiciones, que norman el uso que hacemos de nuestro lenguaje, nos permite establecer los límites de lo que puede ser conocido, de lo que puede ser dicho con sentido. Aunque en este caso, como dije, las reglas gramaticales no determinan una idea de límite restrictiva, demarcadora; los límites no son fijados *a priori*, son, por el contrario, flexibles, arbitrarios.

Queda aún por aclarar el rasgo de no-universalidad. Como señalé más arriba, las bisagras en que apoyamos nuestras creencias dependen del *juego de lenguaje*, están implícitas en nuestras prácticas. De manera que no están fuera, ni son un fundamento externo a nuestros *juegos de lenguaje*, como afirma Stroll. Las creencias que constituyen nuestro conocimiento –todas ellas, las que se expresan en bisagra y también las creencias que podemos poner en duda–, se encuentran vinculadas con las prácticas lingüísticas (*juegos de lenguaje*) y extralingüísticas (*formas de vida*) realizadas o dadas en contextos. Al mismo tiempo, dichos *juegos de lenguaje* y *formas de vida* son constituidos por estas creencias, por *todas ellas* (OC § 141). Para establecer que una proposición es una bisagra requerimos un contexto, no puede establecerse *a priori*, ni de manera universal. El que podamos señalar una proposición como bisagra depende del *juego de lenguaje* que estemos jugando. De manera que, a diferencia de Moyal-Sharrock, considero que también éstas son temporales, móviles, interdependientes y contextuales; no pueden ser entendidas pues, como una base autónoma a la manera de fundamento.

2. Hasta aquí mi lectura discrepante de las bisagras. Pero aún quiero añadir un argumento más a favor de mi rechazo a la lectura fundacionista de Wittgenstein. Apelaré ahora a lo que podríamos llamar el espíritu de su obra: su carácter terapéutico. Coincido con Pritchard<sup>21</sup> en que para Wittgenstein el escéptico está totalmente divorciado del lenguaje ordinario. El conocimiento está vinculado a la posibilidad de dar razones. Recordemos lo que Wittgenstein señala con relación al conocimiento:

Uno dice “Yo sé” cuando uno está listo para dar razones irresistibles. “Yo sé” se refiere a una posibilidad de demostrar la verdad. [...] Pero si lo que él cree es de tal índole que los fundamentos que puede dar no son más seguros que el aserto, entonces él no puede decir que sabe lo que cree (OC § 243).

El ataque de Moore al escéptico, que Wittgenstein objeta en *Sobre la certeza*, se construye sobre la base de una concepción errónea de la estructura de las razones, de cómo éstas se engranan. Cuando se sostiene “Aquí tengo una mano”, qué razón podríamos esgrimir a favor. Las razones que podríamos

21 PRITCHARD, D. “Wittgenstein’s On Certainty and Contemporary Anti-skepticism”, en MOYAL-SHARROCK, D. y BRENNER, W. (eds.), *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*. London: Palgrave, 2005, pp. 189-224. También, MCGINN, M. (ed), “Wittgenstein on Scepticism”, *Oxford Handbook to Wittgenstein*. New York: Oxford University Press, 2011.

ofrecer a favor de esta creencia no son más poderosas que la creencia misma, no podrían jugar un rol de justificación. Las proposiciones que enuncian este tipo de creencias, como hemos señalado más arriba, no requieren razones, ellas mismas constituyen el marco de referencia respecto al cual podemos dar razones. Las bisagras *pueden* servir como razones para el resto de las proposiciones pero no requieren de justificación. Ahora bien, no olvidemos que estas proposiciones no pueden ser declaradas como conocidas, o dudadas, porque están fuera de la ruta epistémica. Es justo en este punto donde Wittgenstein está enfrentado a Moore.

La posibilidad de duda es cuestión epistémica, y la certeza que nos ofrecen las proposiciones bisagra, aquella en la que se enmarca el significado de nuestros *juegos de lenguaje*, no entra en el juego del escepticismo. Sólo los filósofos se han enredado en el planteamiento de la duda aquí. En nuestra vida cotidiana no cabe la duda de estas creencias, pues dudar de ellas, en una comunidad de habla concreta, significaría que nos declaramos desadaptados o locos. Éstas son creencias que aceptamos al ser introducidos en una *forma de vida*, en sentido estricto no tenemos conocimiento de ellas.

Wittgenstein en *Sobre la certeza* nos presenta una descripción de cómo funcionan nuestros sistemas de creencias. No encuentro en el análisis del texto presentado hasta aquí ningún anhelo de construir una teoría del conocimiento que contraponer al escéptico sino una descripción que tiene un afán terapéutico y no teórico. Esta actitud de Wittgenstein se pone de manifiesto en el tratamiento de la respuesta de Moore al escéptico. Moore sostiene una pretensión de saber allí donde no puede haber un desafío relevante (¿Alguien duda de que tenemos manos?). Para Pritchard, esta posición de Wittgenstein se observa con claridad en *Sobre la certeza* (OC § 125). Wittgenstein quiere erradicar el hábito de abusar de la concepción de duda, de las expresiones de duda, erradicar la idea de que ellas son “libres”, ya que no pueden entrar en el juego de dar y pedir razones sin una motivación, de otra forma son incoherentes (OC § 122-123).

Ludwig Wittgenstein, en *Sobre la certeza*, distingue entre lo que es vano someter a objeto de razonamiento, lo que debemos dar por sentado en todos nuestros razonamientos y lo que genuinamente es objeto de cuestionamiento. Su actitud frente al escéptico es precisamente rechazar la duda escéptica profesional, la de los filósofos. Su estrategia no consiste en rebatirla sirviéndose de un argumento, como trata de hacer Stroll con su interpretación, sino señalar que es inútil, irreal y engañosa; dicho de otro modo, se trata de mostrar que es vano someterla a razonamiento alguno.

## Conclusión

Michael Williams, en su texto *Unnatural Doubt. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*<sup>22</sup>, distingue entre una actitud de diagnóstico frente al escepticismo de corte terapéutico o bien teórico. Un buen diagnosticador teórico se propone redistribuir los límites de la teoría. Por el contrario, un diagnóstico terapéutico como el de Wittgenstein, no nos ofrece una nueva teoría sino una práctica consistente en mostrar los usos de nuestros conceptos con el fin de llevar a cabo, en su caso, una terapia. Wittgenstein, al negarse a contestar las objeciones del escéptico, pone de manifiesto un *diagnóstico*, a saber: las objeciones escépticas acerca del conocimiento vienen ya prefiguradas por un modo de preguntar típico de filósofos. Un modo de preguntar que implica la demanda de una teoría general acerca del conocimiento y con relación al significado de las palabras. Esta forma de preguntar carecería de sentido por generar falsos problemas. Wittgenstein no ofrece una teoría alternativa sino un nuevo modo de preguntar. Un cuestionar que no tiene como horizonte la búsqueda de teorías generales alternativas a las ya existentes (IP §109, §118, §119, §128, §133), sino el cuidado y el rigor que supone atender al caso particular y a las circunstancias concretas. Ofrece un nuevo *modo de ver* (*Anschauungsweise*, IP §144) que nos permite diagnosticar un falso problema filosófico.

Los planteamientos de Moyal-Sharrock y Stroll son fruto de una ansiedad filosófica: el deseo insaciable de resolver enigmas equívocos. Los dos buscan construir una nueva teoría del conocimiento donde lo que se requiere es un buen diagnóstico.

22 WILLIAMS, M. *Unnatural Doubt. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. XVII; comparto también la posición de Williams en “Why Wittgenstein Isn’t a Foundationalist”, en MOYAL-SHARROCK, D. y BRENNER, W. (eds.), *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*. London: Palgrave, 2005, pp. 47-58.

## **Sátira ilustrada y fragmentación posmoderna en *el Sobrino de Rameau***

### **Illustrated Satire and Fragmentation Postmodern In *Raumeau's Nephew***

***Fabiola Negrón***  
***Karina Navarro Jiménez***  
*Universidad del Zulia*  
*Maracaibo, Venezuela*

#### **Resumen**

El presente trabajo analiza las ideas filosóficas de *El Sobrino de Rameau* de Denis Diderot, (1761-1813) relacionándolas con otras obras del autor y, en la medida de lo posible, con otros autores de su época. Se estudian: la perspectiva moral, la crítica social y la noción de persona; en un discurso que deriva en la visión posmoderna de la narrativa de Diderot. Se concluye que la estructura dialógica de la obra expresa el carácter complejo y a veces contradictorio del pensamiento del autor así como el cuestionamiento a la vigencia de los relatos moralizantes y de los metarrelatos, en detrimento de las historias particulares, desde la filosofía posmoderna del siglo XX.

**Palabras clave:** Diderot; *El Sobrino de Rameau*; crítica social; moralidad; religión; posmodernidad.

## Abstract

This work analyzes the philosophical ideas of Denis Diderot's *The nephew of Rameau*, (1761-1891) relating it to other works of this author, and, as much as possible, to other authors of his times. His religious conception, his idea of morality, his social criticism and his concept of person are here analyzed, in a speech that leads to the postmodern view of Diderot's narrative. As a conclusion, it can be stated that the dialogical structure of Diderot's work expresses the complex and sometimes contradictory character of the thought of this author, and the questioning of the validity of the moralizing stories and the metanarratives, in detriment of individual stories, from the philosophy postmodern of twentieth century.

**Key words:** Diderot; *The nephew of Rameau*; social criticism; morality, religion; postmodernity.

## Introducción

Literatura y filosofía están íntimamente relacionadas. En esta larga relación, no siempre armónica, entre filosofía y literatura, el siglo XVIII francés ocupa un lugar especial. En él algunos pensadores intentan borrar de forma consciente las fronteras entre ambas. Así es que las nuevas ideas sobre la naturaleza, la sociedad y el hombre se expresan en ensayos y diálogos filosóficos, pero también en viejas formas de discurso literario: la comedia, la tragedia, y en otras ocasiones se expresan creando géneros nuevos: el drama burgués, la novela, el cuento filosófico.

La razón de esa “mezcla” entre filosofía y literatura es que la filosofía de la época no habla para unos pocos sino para el gran público. Para hacerlo, nada mejor que utilizar la expresión literaria. En este sentido, Denis Diderot merece especial atención entre los “filósofos”. Por un lado es el cerebro y la voluntad que llevó adelante el trabajo gigantesco de la *Enciclopedia*. Por el otro, es un pensador original y un renovador de los géneros literarios contemporáneos. El presente artículo tiene como objetivo estudiar el conocido relato de Diderot *El Sobrino de Rameau*<sup>1</sup>, con el fin de analizar las ideas filosóficas contenidas en

1 Las citas de *El Sobrino de Rameau* corresponden a la edición de *Obras escogidas*

el mismo y verificar la vigencia de su pensamiento en un período histórico tan complejo con la posmodernidad.

La tarea no es fácil porque Diderot se resiste a ser sistematizado. Al referirse a la estética de Diderot, Wellek nos dice: un camino –el más fácil– “es examinar la diversidad contradictoria” de las ideas del autor y concluir que son “puras incoherencias”. Otro sería señalar la idea que parezca fundamental y concluir que las demás son “desviaciones o concesiones a la época”. Una tercera –que es la que Wellek defiende– consiste en “encontrar un denominador común entre todas sus teorías a fin de explicar cómo pudo sostenerlas al mismo tiempo”<sup>2</sup>.

Si bien Wellek se refiere a toda la obra de Diderot y a su evolución en el tiempo, puede decirse que un reto similar presenta *El Sobrino de Rameau*, por ser una obra cuyos planteamientos son contradictorios.

Nuestro esfuerzo ha estado centrado en determinar cuáles son los temas en discusión, e intentar delimitar cuáles son las posiciones encontradas en relación al tema.

## 1. “*El Sobrino de Rameau*”: un polémico relato.

*El Sobrino de Rameau* es considerada por muchos autores una obra maestra. Su autor no tuvo interés en darla a conocer y, según nos dice Taylor, ello puede explicarse por el hecho de que los ilustrados evocan repetidamente la posteridad. No creyendo ya en la inmortalidad del alma la sustituyen por la celebridad póstuma: “Diderot apelaba a ella constantemente. En el transcurso de sus últimos años escribió algunos de sus más penetrantes trabajos enteramente pensados para sus lectores del futuro, y ni siquiera intentó publicarlos mientras vivió”<sup>3</sup>.

*El Sobrino de Rameau*, se dio a conocer en Europa (siglos XVIII y XIX) gracias a la traducción alemana de Goethe. Curiosamente, la primera edición francesa de 1821, fue la traducción de este texto alemán. En 1823 apareció la primera versión francesa, gracias a una copia manuscrita proporcionada por la hija de Diderot. No fue sino en 1891 cuando un descubrimiento casual del manuscrito

- de Voltaire y Diderot*, Editorial Océano, México, 1998.
- 2 WELLECK, René y WARREN, Austin: *Teoría Literaria*, Gredos, Madrid, 1980, pp. 61-62.
  - 3 TAYLOR, Charles, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Editorial Paidós, Barcelona (España), 1996, p. 371.

autógrafo, permitió su auténtica edición<sup>4</sup>. Desde entonces, *El Sobrino de Rameau* no ha dejado de sorprender y hacer reflexionar a los más relevantes espíritus críticos, entre los que destacan, Goethe, Schiller, Hegel y Marx, por citar los más emblemáticos<sup>5</sup>.

La obra es un relato narrado en primera persona. Se trata de un diálogo entre dos personajes: un filósofo (*Yo*) y un vagabundo (*Él*). Éste último es quien da nombre a la novela. El relato está ubicado en el tiempo real del autor y comienza cuando los dos personajes se encuentran en un café de París llamado la *Régence*. Un juego de ajedrez que ambos estaban presenciando, los lleva a iniciar un debate sobre la importancia del mismo. De aquí en adelante comienza un diálogo entre los dos personajes, quienes se pasean por diversos tópicos. La plática no es conclusiva: no se toma partido por una u otra de las posiciones encontradas que han sostenido los personajes. La obra termina cuando los dos personajes se separan, ya que *Él* debía dirigirse al teatro a ver una ópera.

*El Sobrino de Rameau* es una sátira a la sociedad contemporánea, sobre todo de su moral formal e hipócrita. Si bien no existen dudas acerca de que ésa es la intención del autor, los críticos no han cesado de señalar las dificultades que enfrenta el lector.

La dificultad radica en que no hay acuerdo acerca de a quiénes están representando los personajes. Para algunos autores no hay duda de que *Yo* expresa las opiniones de Diderot. Esta es el sentir de Santesteban, quien ve al propio filósofo reflejado en el interlocutor de Rameau, que expresa sus opiniones conforme avanza el diálogo. El filósofo es el ciudadano que sabe hacer de la moderación una regla para la vida; y Rameau es quien representa una refinada sensibilidad estética y un sentido moral depravado, combinados de manera persuasiva a lo largo del diálogo<sup>6</sup>. Para Saulnier, *Yo* es Diderot disciplinado y coherente y *Él*, una creación libre<sup>7</sup>. También para MacIntyre, “Yo, el filósofo con quien Diderot anciano se identifica,

4 Por cuestiones del azar, en 1891 el editor Georges Monval encontró un manuscrito autógrafo de *Le Neveu de Rameau* en un puesto *bouquiniste*, a orillas del Sena. Parece ser que se encontraba entre las obras pertenecientes, en otro tiempo, al duque de *La Rochefoucauld*. A partir de ese manuscrito se estableció el texto actual. L.A.S.A., Cristina: “Diderot como lugar de encuentro: estética, ética y retórica”. En, *El Sobrino de Rameau*. Edita Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea, 2010, p. 11.

5 LÓPEZ, Sebastián: *Felicidad y Erotismo en la Literatura Francesa*, 1° edición, Icaria Editorial, S.A. Barcelona (España), 1992, p. 90.

6 www.discursorefreudiano.com, consultado 09-09-05.

7 SAULNIER, Verdun-Louis: *La literatura francesa del siglo filosófico (1715-1802)*, Editorial Alameda, México D. F., 1954, p. 81.

es un burgués convencional y moralista (...) con opiniones (...) tan serias como las de cualquier paladín del deber según Kant o de lo ético según Kierkegaard...<sup>8</sup>. Para Billy el sobrino de Rameau es un personaje real, aún cuando no con las características que aparece en la obra, pues Diderot hace una verdadera creación al prestarle sus ideas críticas de la sociedad<sup>9</sup>.

Luego están los que consideran que en ambos personajes se reflejan con la misma fuerza, las opiniones de Diderot, como es el caso de Thomas, Mornet y Gillot. A lo largo del diálogo el autor expresaría su pensamiento dualista con respecto a la sociedad y a su posición religiosa<sup>10</sup>.

Por su parte, Bermudo afirma que a través de esta obra Diderot sólo intenta continuar su crítica contra los filósofos, esto se observa a lo largo del diálogo al hacer uso de nombres de personajes contemporáneos. Lo que hace que la obra sea muy difícil de leer, ya que detrás de cada uno de ellos existe una historia<sup>11</sup>. Para otros autores se trataría más bien de una autocrítica. La obra no sería sino "...un retrato exagerado del mismo Diderot..."<sup>12</sup>. Y para Billy la obra se encarga de dar a conocer la protesta de un anarquista contra los abusos y los prejuicios de una sociedad contemporánea<sup>13</sup>.

En la historia de la filosofía la referencia más importante a *El Sobrino de Rameau* es la de Hegel, quien había conocido la obra a través de la traducción de Goethe, y la cita textualmente varias veces en el capítulo "El Espíritu" de la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel opone a la conciencia honesta, que toma "*cada momento como esencia que perdura*", las disonancias propias de la conciencia desgarrada. Ésta se pone de manifiesto por la inversión de todos los conceptos y realidades, el engaño de sí y de los demás y la desvergüenza para declarar ese engaño. La obra es para Hegel el paradigma de la conciencia desgarrada. El personaje *Él* es el intelectual desvergonzado respecto del cual el personaje *Yo* se encuentra en la posición de la conciencia honesta que ve constantemente invertidas sus posiciones<sup>14</sup>.

8 MACINTYRE, Alasdair: *Tras la Virtud*, Editorial Crítica, Barcelona (España), 1987, pp. 69-70.

9 BILLY, op. cit., pp. 1407-1411.

10 SAULNIER. op. cit., p. 81.

11 BERMUDO, José Manuel: *Diderot*, Barcanova, Barcelona (España), 1981, p. 105.

12 BIANCO, José: Estudio preliminar, en: *Obras Escogidas* de Voltaire, Diderot, Conaculta, Madrid, 1998, XXXII.

13 BILLY, 1951, op. cit., pp. 1407-1411.

14 HEGEL, Georg, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, pp. 291-321.

En la tradición marxista *El Sobrino de Rameau* ocupa un lugar importante. Karl Marx (1818-1883), fue otro de los grandes de la historia que acudió a esta obra por ver en ella reflejada su posición acerca de la dialéctica materialista y contra la sociedad burguesa. *El Sobrino de Rameau* y las novelas de Balzac representaban la literatura que Marx apreciaba y ponía como ejemplares, pues veía en ellas tanto descripciones de la incipiente explotación capitalista, como expresión de una ideología muy distinta a la burguesa y muy afín a la socialista<sup>15</sup>. Por su parte Engels recurre a ella -y al *Segundo Discurso* de Rousseau- para ejemplificar en qué consiste el pensamiento dialéctico en la época de la Ilustración<sup>16</sup>.

Uno de los libros más importantes de la filosofía ética contemporánea es *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre. En éste el autor ha ejemplificado su tesis del fracaso de la ética ilustrada recurriendo a *El sobrino de Rameau*. Según MacIntyre, la Ilustración (Diderot, Hume, Kant) no logra fundamentar una nueva ética que sustituya a la ética cristiana. El autor, que presenta un cuadro desolador del mundo contemporáneo, piensa que hay tres “personajes” que lo dominan: el esteta, el terapeuta y el gerente. Los tres se parecen en que no se preguntan por los fines que persiguen sino solamente por los medios para lograrlos. MacIntyre apela a *El Sobrino de Rameau* para ilustrar al primero de esos personajes, el esteta: Rameau es un “pícaro insolente de la imaginación filosófica” que se ubica cómodamente a la entrada del mundo moderno y se especializa “en desenmascarar las pretensiones ilusorias o ficticias”<sup>17</sup>.

Por último, la corriente de la Estética de la Recepción también ha puesto su atención en *El Sobrino de Rameau*, por cuanto ella puede sustentar tesis como la de “el lector como casuista”. El lector es quien debe tomar posición respecto de los temas desarrollados por *Él* y por *Yo* mostrando opiniones opuestas, por lo tanto, es el lector (no el autor) quien debe resolver cada uno de los “casos” planteados<sup>18</sup>. Podría decirse que es una obra abierta en la que no todo está dicho, ya que es el lector el que tendrá que fijar posición, y haciéndolo, actualiza la obra incluyéndose él mismo. Ahora bien, no sólo se trata de una cuestión de forma, de cómo ha sido redactada la obra, sino de los planteamientos y posturas filosóficas que van guiando la narración y que abordaremos en el siguiente capítulo.

15 [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org), consulta 04-04-2005.

16 ENGELS, Friedrich. *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*, Editorial Progreso, Moscú, 1978, p. 42.

17 MACINTYRE, op. cit., pp. 69-70.

18 WARNING, Rainer, “Oposición y casuística”. El papel del lector en: “*Jacques le fatalista et son maître*” de Diderot”, en WARNING, Rainer (ed.), *Estética de la Recepción*, Visor, Madrid, 1989, pp. 312-313.

## 2. Análisis de las principales ideas filosóficas de Diderot

### 2.1 La perspectiva moral y religiosa

En el siglo XVIII la Iglesia católica mantenía aún un gran poder espiritual y político. Ella fijaba los parámetros del comportamiento social, de la conducta moral y de la educación. Jugaba así un papel muy importante en el control del ciudadano común, vigilando incluso sus propios criterios en lo concerniente a lo que se debía creer, pensar y hacer. Intentando romper con dicho control surgieron o tomaron fuerza otras concepciones como el ateísmo, el deísmo, y el teísmo.

Estas distintas posiciones contra el poder religioso nacieron, por una parte, del rechazo hacia una institucionalidad católica desgastada y negada a ceder el poder de todo lo que ocurría en esa sociedad y por otra, al impulso revolucionario y de independencia que provenía de las letras, las artes y las ciencias y que cada vez afirmaban al hombre como centro de la vida. Luchar contra la iglesia fue una de las formas más importantes que adoptó el siglo XVIII para la búsqueda de la libertad. Por ello, un elemento ideológico fundamental en la época es lo que se conoce como anticlericalismo.

El mismo Diderot fue reconocido como un anticlerical y ubicado por muchos autores como ateísta. Sin embargo, su inclinación al agnosticismo se destaca en la siguiente afirmación:

“...Aceptemos las cosas como son. Veamos lo que nos cuestan y nos producen, y dejemos todo aquello que no conocemos bastante para alabarlos o censurarlos y que tal vez no sea bueno ni malo, si es necesario, como muchas personas honradas imaginan...”<sup>19</sup>.

Otro texto que nos lleva a plantear su tendencia agnóstica se encuentra en la *Plegaria* ubicada al final de las *Interpretaciones de la Naturaleza*, en la cual Diderot expresa:

“... ¡Oh Dios, no sé si existes! más pensaré como si vieras en mi alma y obraré como si estuvieras frente a mí... Nada te pido en este mundo, pues el curso de las cosas es necesario por sí mismo, si tú no existes; o por tu ley, si existes...”<sup>20</sup>.

19 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 295.

20 La cita de la *Plegaria* ha sido tomada de *Obras escogidas de Voltaire y Diderot*, Editorial Océano, México, 1998, p. 271.

En lo que se refiere a la opinión del autor acerca de la religión como institución, se puede observar en *El Sobrino de Rameau* la posición de Diderot con respecto a los representantes de la iglesia católica. Si uno necesita de la caridad del clero—nos dice— todo lo que se podía obtener de ellos es desprecio, esto, sí no se tenía con qué pagar la hospitalidad que la iglesia brindaba para entonces. Diderot los describe de la siguiente manera:

“...Es ese perro de curita, avaro, apestoso y usurero la causa de mi desastre. (...) Llegó a la hora que nos arroja a todos de nuestras madrigueras: la de la cena. Cuando hace mal tiempo, dichoso aquel de nosotros que tiene en sus bolsillos una moneda de veinticuatro sueldos. Éste se burla de su colega, porque ha llegado por la mañana con el barro hasta el lomo, calado hasta los huesos, y por la tarde regresa a su casa de la misma manera...”<sup>21</sup>.

Pareciera que lo que se está indicando es el uso y abuso del poder y la hipocresía de quienes se supone predicán la caridad y son en realidad avaros con los pobres.

Como vemos, esta obra contiene elementos suficientes que destacan la postura atea del autor y su clara adhesión al agnosticismo. Los rasgos sobresalientes serían su anticlericalismo y su tolerancia, rasgos que comparte en general con el resto de los ilustrados.

## 2.2 La crítica social

En lo concerniente al tema de la moral, Bermudo nos asegura que Diderot “...sería el origen de la tormenta revolucionaria” -para el siglo XVIII- “con su filosofía crítica de la moral, del orden y de la justicia...”<sup>22</sup>, ya que intenta plantear unos nuevos valores a seguir en la sociedad.

Taylor señala que existen tres bienes vitales que dominan el horizonte moral de la Ilustración: “la razón auto-responsable, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia”<sup>23</sup>. Estos tres bienes nos pueden ser útiles para caracterizar las ideas morales de Diderot. La tarea de Diderot es crear una perspectiva naturalista –alternativa del deísmo- en cuyo seno esos bienes tuvieran sentido.

Así, tenemos que la razón auto-responsable, intenta validar la autonomía con respecto a Dios y a la religión. Por otra parte, la afirmación

21 *El sobrino de Rameau*, op. cit., p. 331.

22 BERMUDO, op. cit., p.106.

23 TAYLOR, op. cit., p. 359.

de la independencia de la moralidad respecto de la religión e incluso de la existencia de Dios, constituye para la época una idea radical, porque lo que se defiende es la autonomía moral frente a la heteronimia. Para Diderot el hombre no necesita de Dios ni de la religión para distinguir el bien del mal. En *Plegaria* nos dice: "...más si hago el bien y soy bueno, ¿Qué importa a mis semejantes que sea por una feliz organización, por mi libre voluntad o por el auxilio de tu gracia?..."<sup>24</sup>.

En cuanto a la búsqueda de la felicidad que propone Diderot, Saulnier afirma que el autor maneja este concepto como algo estrictamente vinculado a la moral. Esta concepción viene dada por una moral que privilegia la voluntad del ser humano ante el sometimiento a la regla que profesa, por ejemplo, la religión cristiana. En su texto *La literatura francesa del siglo filosófico*, Voltaire nos dice que cuando Diderot considera los aspectos que representan el sentido de personalidad de un hombre, lo hace atendiendo a lo moral que hay en él. A través de la moral se consigue descubrir y desarrollar las sensaciones que hay en cada uno de los hombres y expresarlas con naturalidad: "...La moral, nacida de la ciencia, es preferible a la metafísica. Moralizar es la manía de Diderot, su tic, como él mismo dice"<sup>25</sup>.

La benevolencia, por su parte, es un concepto que domina el siglo XVIII y constituye una de las dos caras de la liberación que se da en la época. Por un lado, se niegan la religión y la metafísica, por otro, se afirman la bondad y la significación de la naturaleza<sup>26</sup>.

Cuando intentamos encontrar un punto medio entre lo moral y la religión, la solución pareciera haber sido anticipada por Saulnier, al afirmar que dicho punto medio se encuentra en la voluntad. Buscar la dicha y rechazar la sobriedad cristiana sería lo ideal. Según Saulnier, Diderot piensa que la "...rehabilitación de la pasión y de la Naturaleza" al igual que, "la utilidad social, deben escogerse como criterio moral..."<sup>27</sup>. Este criterio plantea que estos elementos corresponden más a la moral racionalista que a "el naturalismo anarquista, pregonado por ciertos apologistas del "buen salvaje"..."<sup>28</sup>.

24 DIDEROT, *Plegaria*, op. cit., p. 271.

25 SAULNIER, op. cit., p. 77.

26 TAYLOR, op. cit., p. 362.

27 SAULNIER, op. cit., p. 77.

28 Ídem.

Este tema del “buen salvaje” tuvo gran difusión en el siglo XVIII y concentró el interés tanto de Rousseau como de Diderot. Para Rousseau el “buen salvaje” o el hombre salvaje se caracteriza por vivir en soledad, por dejar salir sus sentimientos y por el desprecio a todo lo artificial “... el salvaje vive en sí mismo –había escrito Rousseau-; el hombre sociable siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los otros y su existencia sólo tiene sentido, por así decirlo, en los juicios de los demás...”<sup>29</sup>. Diderot escribió un importante texto sobre el tema: el *Suplemento al viaje de Bougainville*, que es un diálogo entre dos europeos que cuentan las opiniones de un anciano tahitiano y los comentarios entre el salvaje Orou y un capellán francés. En el diálogo los salvajes son descritos como seres respetables y libres; incluso en lo concerniente a lo sexual, pues su estado natural, no los reprime con cuestiones de celos o fidelidad, etc.<sup>30</sup>.

En el *Suplemento*, al igual que en el *Segundo Discurso* de Rousseau, el hombre natural se levanta como una crítica a la vida de la sociedad francesa. Un ejemplo de esto se encuentra en el relato del anciano tahitiano cuando le pide al capitán de los invasores que permita a los salvajes comportarse como lo hacían antes de su llegada pues:

“... no queremos (refiriéndose a los tahitianos) cambiar lo que tú consideras nuestra ignorancia, por tus inútiles luces. Poseemos todo lo que nos parece necesario y bueno (...) nada es para nosotros preferible al reposo. Ve a tu país a agitarte y atormentarte todo lo que quieras; pero a nosotros déjanos descansar; no nos mareas con tus necesidades artificiales ni con tus virtudes químicas...”<sup>31</sup>.

Uno de los temas que más enfatiza Diderot en su obra es el de la autenticidad en el hombre, dejar que actúe de forma natural, intentando ser él mismo ante cualquier situación y permitirse a sí mismo sentir y expresar sus pasiones.

El tema del “buen salvaje” también aparece reflejado en *El Sobrino de Rameau*. Los dos personajes del libro tienen opiniones diversas con respecto a la actitud natural del salvaje. Para el bohemio el salvaje desde niño busca el lujo y la admiración ya que todo hombre busca por naturaleza su bienestar; mientras que para el filósofo el salvaje tiende por naturaleza a la violencia, debido a su falta de educación, es por medio de ésta que se consigue darle importancia a los valores, y lo ejemplifica en una frase notable por su crudeza:

29 BARTRA, Roger, *El Salvaje en el espejo*, Ediciones Era. México D.F., 1992, referencia completa, p. 182.

30 *Ibid.*, pp. 188-190.

31 La cita del *Suplemento al viaje a Bougainville*, ha sido tomada de la antología de HOROWITZ, Irving, *Los Anarquistas*, Vol. 1/ *La Teoría*. 1975, p. 80.

“...si el pequeño salvaje fuera abandonado a sí mismo, conservando toda su integridad, y reuniese al poco de razón del niño en la violencia de las pasiones del hombre de treinta años, retorcería el cuello de su padre y se acostaría con su madre...”<sup>32</sup>.

Diderot, al igual que muchas personalidades de su época, presta atención a la naturaleza, pues ven en ella la semejanza perfecta con el estado natural del hombre. Tal y como lo explica en su obra, el hombre en sociedad busca en todo momento sobrevivir en ella. Esto se hace de manera instintiva: “...en la naturaleza todas las especies se devoran y todas las clases se devoran en la sociedad...”<sup>33</sup>. Por consiguiente, todo lo que se conoce por sociedad hasta entonces es un simple desvío del estado natural del hombre. La sociedad de su tiempo, para usar una expresión de Rousseau, sería un “segundo estado natural”. En él no son los individuos los que se devoran sino las clases.

Diderot nos presenta las pasiones como fundamentales, pues por medio de ellas se consigue satisfacer en ocasiones los deseos, y éstos no son los mismos para todos. En los *Pensamientos Filosóficos* expresa:

“...es inútil pretender luchar contra las pasiones y sería el colmo de la locura tratar de destrozarlas, porque con ello se destruiría el soberbio edificio de la razón, todo lo excelente en la poesía, y en la pintura, en la música, todo lo sublime en el arte y en la moral proviene de esta fuente...”<sup>34</sup>.

También Voltaire en su *Tratado Metafísico* nos asegura que sin las pasiones, sin los deseos de fama, sin ambición, sin vanidad no es posible imaginar ninguna de las artes y las ciencias<sup>35</sup>.

A pesar de su exaltación de la pasión Diderot concibe también que ésta deba ser controlada. Como hace notar Saulnier, en Diderot habían dos leyes: de la dicha y de la necesidad. La dicha, consiste en la búsqueda de los placeres por medio de las pasiones dando como resultado el bienestar; además, ella sólo es quien hace del hombre un individuo como lo dice a continuación: “...No sabría soportar a las gentes sin carácter. Las pasiones sobrias hacen a los hombres vulgares. Una Cabeza desgreñada me gusta

32 *El sobrino de Rameau*, op. cit., p. 356.

33 *Ibid.*, p. 313.

34 *Pensamientos Filosóficos* (IV) de Diderot citado por AGUSTÍN, Izquierdo, en *La filosofía contra la religión*. Editorial EDAF, S.A. Madrid, 2003, p. 89.

35 CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981, p. 128.

más que una cabeza bien peinada...”<sup>36</sup>. Quiere decir que es espontáneo en el individuo lo que nos da la medida del valor de un hombre.

La otra ley de la necesidad; consiste en equilibrar las pasiones por medio de la naturaleza y el estado. La naturaleza frena la pasión que atenta contra nosotros mismos, es la sociedad la que evita que la pasión de algunos individuos moleste a los demás, frenándolos por el miedo a las sanciones penales; tal es el pacto de las ciudades. Esta restricción del placer no persigue crear una actitud antisocial, sino fundar la solidaridad nacional y humana en el hombre<sup>37</sup>. Como dice Diderot en *El Sobrino de Rameau*, “estas son la leyes (...) caprichosas que deben su sanción a la ceguera o a la necesidad de las circunstancias...”<sup>38</sup>.

Esta restricción de los placeres en apariencia no toca a los genios y esto es motivo de frecuentes diputas en la sociedad. Tales discusiones dejan claro que el hombre de genio, si bien proporciona un legado a la humanidad, tiene un comportamiento en la sociedad que lo distingue del resto por su ambición. El genio parece no estar obligado por las mismas normas que el hombre común.

No se busca menospreciar al hombre de genio sino reubicarlo dentro de la historia; ya que hay que aceptar que su gran capacidad en ciertos temas u oficios son necesarios para la sociedad; pero su ego o carácter deberían compararse o semejarse a un hombre de bien, ya que esto beneficiaría al ciudadano común.

La manera despectiva con la que se expresa Rameau de su tío, es una clara crítica hacia los genios de la época. Todos aquéllos que destacaban en un arte en particular se convertían en seres totalmente distintos al resto. Así, al referirse a su tío Rameau nos dice:

“...Si ayuda a alguien es sin darse cuenta. Es un filósofo a su modo. No piensa más que en él; (...) Su mujer y su hija pueden morir cuando quieran, y con tal de que al doblar las campanas de la parroquia por ellas continúen sonando la dozava y la diecisieteava, todo estará bien. Esto le hace feliz y es lo que yo aprecio del hombre de genio. Sólo sirven para una cosa, y fuera de ella, para nada. No saben lo que es ser ciudadanos, padres, madres, hermanos, amigos. Entre nosotros es preciso parecerseles en todo, pero no desear que la semilla sea común. Hacen falta hombres, pero no hombres de genio. No, a fe mía no se necesitan. Ellos son los que cambian la faz del globo y las cosas más pequeñas;...”<sup>39</sup>.

36 SAULNIER, op. cit., p. 77.

37 Ibid, pp. 77-78.

38 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 292.

39 *El Sobrino de Rameau*, op. cit, p. 291.

Muy a pesar de lo expresado acerca del genio y de su carácter individualista y egoísta; el texto nos obliga a reconocer que el talento de los tales es necesario para la humanidad, pues como lo dice el mismo Diderot en su obra "...se despreciará a los siglos que no los hayan producido..."<sup>40</sup>. El peso que ellos traen sobre sí es muy grande, son sus descubrimientos o sus avances, tanto en lo científico como en lo artístico, lo que marca la pauta a seguir a lo largo de su existencia y después de ella; son los nuevos paradigmas los que nos acercan cada día más a la gran verdad y a la perfección.

Ahora bien, los hombres dentro de esta sociedad, tal y como lo que expresa Diderot, se dividen en dos categorías: buenos y malos. El autor nos presenta una posición no conclusiva en lo concerniente a dichos conceptos o valores; se pregunta qué sería mejor, ser bueno y no producir nada intelectualmente, o ser malo y al mismo tiempo ser un genio:

"... ¿Cuál de los dos preferiríais? ¿Qué hubiese sido un buen hombre identificado con su mostrador, (...) haciendo regularmente todos los años un hijo a su mujer, buen marido, buen padre, buen tío, buen vecino, comerciante honrado, pero nada más, o que siendo bribón, tirador, ambicioso, envidioso, malo, fuese el autor de Andrómaca, Británico, Ifigenia, Fedra y Atalía?..."<sup>41</sup>.

Esto no quiere decir que Diderot asegure que el hombre de genio está necesariamente ligado al concepto de maldad, pues *Yo* comenta que: "...no he dicho que el genio estuviese indisolublemente unido a la maldad ni la maldad al genio..."<sup>42</sup>. Lo que sucede es que los genios que toma como ejemplo, como es el caso de Rameau, Racine y otros, acompañan su genialidad con traición, ambición, envidia, etc. Sin embargo, son éstos los que destacan y los que dejan algo para la posteridad, nos dice Diderot.

"...pesad el bien y el mal. A mil años de aquí hará derramar lágrimas, (refiriéndose a Racine) será la admiración de los hombres de todas las comarcas de la tierra. Inspirará humanidad, conmiseración, y ternura. Se preguntará quién era, de qué país, y se envidiará a Francia..."<sup>43</sup>.

Quiere decir que la importancia de su legado no sólo es de manera directa, a quien llega a disfrutarlo por estar alrededor de éste; sino también, al país que representa; ya que no sólo será recordada su hazaña o descubrimiento, sino que

40 *Ibid.*, p. 292.

41 *Ibid.*, p. 293.

42 *Idem.*

43 *Ibid.*, p. 294.

también, despertará el interés de quien lo estudie por conocer sus orígenes y sus cosas más personales al momento de su existencia.

Pero el hombre de genio no sale de la nada. Nace, según Diderot, de la dedicación y atención prestada a cierto oficio, de la búsqueda de su desarrollo y de su evolución hacia la excelencia: "...es preciso que haya un gran número de hombres que se dediquen a ellas (el ajedrez, las damas, la poesía, la elocuencia, la música, etc.) para que salga un hombre de genio. Sólo hay uno entre la multitud..."<sup>44</sup>. Su lugar entre nosotros no es por casualidad, sino que depende de un cierto número de sucesos que lo llevan a surgir en medio de los hombres. Éste sobresale gracias a la destreza que posee en una particular actividad; es precisamente esta actividad, en la que intenta todo el tiempo ir buscando lo más cercano a la perfección la que logra hacer de él un ejemplo a seguir.

Él se considera muy particular, pues goza de características muy propias. Dichas características lo hacen un genio, sus particulares gestos, su talento para "seducir a las jóvenes", y su cualidad de "animar al joven tímido", lo hacen alguien importante. Todo este conocimiento no está regido por ningún método, pues esto sólo lo limitaría al momento de ingeniárselas para conseguir su cometido.

Por otro lado, el elogio de la pasión por parte de Diderot es algo que comparte con autores muy importantes de su época, por ejemplo, Rousseau y Hume. Rousseau piensa que la moralidad no puede tener como fundamento la razón sino el sentimiento; Hume defiende la idea de que la razón es y debe ser la esclava de las pasiones.

Como vemos, Diderot hace una crítica severa a las costumbres de su tiempo por permitir que lo moral sea manejado por cualquier ente fuera de ellos mismos, y los incita a tomar en sus manos el control de lo bueno y lo malo.

Según Diderot, había cierto número de personas -las cuales no son arrastradas por esa inmensa cantidad de normas, leyes, esquemas, etc., que se ocupan de moldear y dirigir la sociedad del momento-, que por su apariencia atípica resaltan en ella. Estas personas salen del común y son representadas precisamente por uno de los protagonistas de nuestra obra como es Rameau. Éste es quien rompe con el esquema establecido por la iglesia y la sociedad. Es descrito por Yo de la siguiente manera: "...se acercó uno de los personajes más

44 *El Sobrino de Rameau*, op. ct., p. 290.

raros de este país, en donde Dios no ha dejado que falten...”<sup>45</sup>.

Es el mismo sobrino de Rameau quien nos hace una descripción sobre su personalidad: “... un ignorante, necio, un loco, un impertinente, un perezoso; lo que nuestros borgoñones llaman un rematado pillo, un estafador, un goloso...”<sup>46</sup>. *Él* tiene el cinismo de vanagloriarse de las cualidades que el resto de las personas intentan ocultar, y la lucidez de saber que éstas eran precisamente las que lo llevaban a ser aceptado por el círculo social al que frecuentaba.

Para comprobar la forma en que lo trataban y el gran aprecio que sentían por él en el círculo social donde se desenvolvía, basta con leer las siguientes líneas:

“...yo era un niño mimado. Me celebraban, y no podían estar un momento sin echarme de menos. Era su pequeño Rameau, su lindo Rameau, su Rameau loco; el impertinente, el ignorante, el perezoso, el glotón, el bufón, una bestia. No había uno de esos epítetos familiares que no me valiesen una sonrisa, una caricia, una palmadita en el hombro, una bofetada o un puntapié; en la mesa una buena tajada (...) fuera de la mesa me valía una libertad que yo me tomaba sin darme importancia, pues yo soy sin importancia. Se hace de mí, conmigo y ante mí, todo lo que se quiere, sin que me ponga serio...”<sup>47</sup>.

Rameau no era más que alguien sincero consigo mismo y con los demás. Esto es lo que causa la admiración y la atención de todos. Cuando intenta demostrar que sí poseía “sentido común” -de lo que supuestamente él carecía según afirmaban los que lo conocían-; que sí era capaz de comportarse como el resto, es inmediatamente rechazado. Está claro que los demás sabían que sus debilidades no son distintas a las de él, que todo lo que mostraba era parte de ellos, con la diferencia de que no se atrevían a dejarlas ver por nadie fuera de ellos mismos.

Mantener la apariencia dentro de la sociedad era sumamente importante. Ciertamente era despreciable la forma en la que se supone se comportaba el sobrino de Rameau, pero debemos recordar que son precisamente los defectos que no aceptamos en nosotros, los que despreciamos en los demás.

El intento de demostrar a otros que sí podía poseer sentido común y que era capaz de cambiar, lo lleva a perder definitivamente el buen trato que le daban.

45 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 287.

46 *Ibíd.*, p. 297.

47 *Ibíd.*, p. 298.

“...Rameau, amigo mío, esto os enseñará a permanecer como Dios os hizo y vuestros protectores querían. Allí te cogieron del brazo y te plantaron en la puerta diciéndote: -Fuera de aquí, ¡bribón! No vuelva más. ¡Y esto pretende tener sentido y ser razonable! ¡Fuera! nosotros tenemos bastante de esas cualidades...”<sup>48</sup>.

Admitir las personas como Rameau en apariencia constituía un respiro a todo ese control que vivían en la sociedad, es por esto que cuando intenta parecerse a ellos, cuando trata de comportarse como el resto, es rechazado inmediatamente.

Para *Él* aceptar su nueva condición de mendigo es algo difícil, como para cualquiera, pero lo prefiere antes de perder su orgullo. Parte de este orgullo está representado a continuación cuando *Yo* le solicita pedir perdón a este grupo de personas por su indiscreción y *Él* le contesta:

“...¡Yo, Rameau, hijo del señor Rameau, boticario de Dijon, que es un hombre de bien, que nunca ha doblado la rodilla ante nadie! ¡Yo, Rameau, el sobrino de aquél a quien llaman el gran Rameau y se ve pasear erguido y con los brazos en alto por el Palais-Royal, (...) Siento aquí algo que protesta en mí y me dice: Rameau, tú no harás nada. Es necesario que exista una cierta dignidad, unida a la naturaleza del hombre, que nada pueda ahogar...”<sup>49</sup>.

Aquí, Diderot se burla del orgullo y de los títulos nobiliarios, a la vez que defiende la idea de dignidad humana. Rameau se pregunta:

“...Existiendo tantos mezquinos ingenios, sin talento ni mérito, mil criaturas sin encantos, mil intrigantes vulgares, bien vestidos, ¿irás tú desnudo? ¿Serás imbécil hasta ese extremo? ¿No sabrías adular como cualquier otro? ¿No sabrías mentir, jurar, perjurar, prometer, cumplir o faltar a la palabra como los demás? ¿No serías capaz de favorecer la intriga de la señora y llevar la carta del señor como cualquiera? ¿No sabrías alentar a ese joven a hablar a la señorita y persuadir a la señorita a que le escuche? ¿No sabrías convencer a la hija de un burgués mal vestida, que unos hermosos pendientes, un poco de colorete, encajes y un vestido a la polonesa le sentarían de maravilla?...”<sup>50</sup>.

La ironía es evidente porque se presenta como talento lo que es capacidad para la mentira y la intriga.

48 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., pp.298 - 299.

49 *Ibíd.*, p. 300.

50 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 301.

Nuestro personaje hace alarde de sus engaños, justificándolos en el hecho de que nadie, dice él, que se dedicara realmente al estudio serio de una ciencia en particular, podría ocuparse de impartir su conocimiento. *Él* es uno de esos profesores. Sin embargo, argumenta que por aceptar su ignorancia a diferencia de los otros, no hace daño alguno a las personas que escuchan sus clases. Como nada les enseña no hay nada que corregirles a la hora de cambiar de profesor. Cosa cierta porque cambiar una técnica empleada para tocar un instrumento crea muchos problemas sobre todo en la afinación. En el caso del clavecín se modificaría la dinámica del sonido, la digitación o en ocasiones la velocidad de los dedos.

Las pruebas de estos engaños las relata él mismo, diciendo que en algunas ocasiones llega y se pone a hablar con la madre de la niña que va a tomar la lección, dando detalles de los cuentos que ha escuchado en la casa de sus otras alumnas, haciendo tiempo para no dar clase y, luego que se inicia la clase, busca interrumpir corrigiéndola sin aparente razón. En otros casos comienza a hacerse el apresurado y recorriendo las teclas del clavecín intenta impresionar a su alumna asegurando que en poco tiempo tiene otros compromisos y debe apresurarse. Todas estas artimañas son criticadas por *Yo* y justificadas por *Él* de la siguiente manera:

“... ¿Y por qué empleáis esas pequeñas y viles artimañas? ¿Viles? ¿Por qué? Se hallan en uso en mi condición. No me envilezco haciendo lo que todo el mundo; no las he inventado y sería torpeza no conformarme a ellas. Bien sé que si aplicáis a este caso ciertos principios generales de no sé qué moral, que está en todas las bocas y nadie practica, resultara que lo blanco es negro y lo negro es blanco. Pero, señor filósofo, hay una conciencia general, como hay una gramática general, y después excepciones en cada lengua, que llamáis los sabios idio... ayudadme. Idio... Idiotismo...”<sup>51</sup>.

Según Javier Alcoriza, Rameau personifica un “idiotismo”, por ser la excepción a la conciencia general de su clase social, representada con su indiferencia hacia lo moral, siendo esto el resultado de haber racionalizado “una conducta viciosa que en la mayoría de los hombres es instintiva”<sup>52</sup>, y continúa, “...tanto vale el hombre, tanto vale el oficio...”<sup>53</sup>, y sin embargo, eso no era

51 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 311.

52 ALCORIZA, Javier, *Dominio de la Sátira*, disponible en: [www.geocites.com](http://www.geocites.com). p.2005.

53 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 312.

garantía de honradez pues: "...hay pocos oficios desempeñados honradamente o pocas personas honradas en sus oficios..."<sup>54</sup>.

Todas esas normas le han costado al hombre grandes pesares: "...Además, hay la miseria. La voz de la conciencia y del honor es bien débil cuando las tripas gritan"<sup>55</sup>.

Parecería que Diderot está intentando mostrar cómo la realidad, las circunstancias, determinan las posturas morales. Por tanto, la mayoría de las personas dentro de la sociedad, se encuentran fuera de su orden natural, pues sólo son capaces de expresar y sentir dependiendo de las costumbres de su época. Hay quienes intentan salir de esa constante y rompen con el común dejando salir su estado natural; como es el caso de *Él* quien se describe a sí mismo de la siguiente manera:

"...tengo el ingenio pesado como una bola y el carácter flexible como un mimbre. Nunca falso; por poco interés que tenga por ser veraz: jamás veraz por poco interés que abrigue por ser falso. Digo las cosas como se me ocurren; si salen sensatas mejor. Cuando resulta impertinente nadie hace caso. Empleo primero mi modo de hablar franco. En mi vida nunca pienso antes de hablar, hablando, ni después de haber hablado. Por consiguiente no ofendo a nadie..."<sup>56</sup>.

El cinismo de Rameau presenta la sociedad como una "escuela". En ella el vicio es el mejor maestro: "...Es que se saca partido de las malas compañías, como del libertinaje, y la pérdida de la inocencia queda compensada por la de los prejuicios. En la sociedad de los pícaros, donde se presenta el vicio sin careta, se aprende a conocerlos..."<sup>57</sup>. Es de esta manera como tenemos que vivir, buscando siempre aprender de todo lo que se nos presenta, y prestar atención a todo lo que es verdaderamente importante para cada uno.

Éste es uno de los tantos argumentos que emplea Diderot para liberar al hombre<sup>58</sup>. Al igual que Rousseau, se rebela contra la cultura libresca de su tiempo. Aunque los libros son más importantes para él que para Rousseau, ambos están de acuerdo en que lo que debe aprenderse es "a vivir". No todo lo

54 *Ibidem*.

55 *Ibid.*, p. 313.

56 *Ibid.*, p. 327.

57 *Ibid.*, p. 329.

58 Para la época, la educación estaba a cargo de la iglesia católica y ella proponía e impulsaba sus valores morales, tratando de hacer de la sociedad y de la conciencia misma de los individuos una sola.

que pueda asimilarse en los libros y en las clases de arte puede ayudar al hombre a enfrentarse las vicisitudes de la vida. "... ¡Qué fácil me sería probaros la inutilidad de todos esos conocimientos (gramática, historia, geografía, etc.) en un mundo como el nuestro!..."<sup>59</sup>. No es suficiente enseñar sobre matemática o música, entre otras cosas; sino que también hay que mostrar a los niños que existen personas: con habilidad para manipular, destreza con las mentiras, y poder para ejercer influencia sobre los demás.

Pero no todos los libros son inútiles. La importancia de la literatura para la vida es mostrada únicamente por *El*. Las obras de Molière -a quien Diderot consideraba el más grande autor teatral- nos enseñan lo que hay que ser (ser avaro, ser hipócrita) pero que no debe decirse:

"...Por ejemplo, cuando leo *El avaro* me digo: Sé avaro si quieres, pero guárdate de hablar como si lo fueses. Cuando leo *Tartufo* exclamo: Sé hipócrita, si quieres, pero no hables como hipócrita. Conserva los vicios que te son útiles, mas no adoptes el tono y las apariencias que te pondrían en ridículo (...) el mismo arte me enseña a salvarme del ridículo en ciertas ocasiones; en otras a hacerlo superiormente (...) pues por una vez que hay que afrontar el ridículo, afortunadamente existen cien en que es preciso hacerlo (...) tened en cuenta que en asuntos tan variables como las costumbres no hay nada absoluto, esencial y generalmente verdadero o falso, sino que hay que ser lo que el interés quiere que se sea: bueno o malo, serio o bufón, decente o ridículo, honrado o vicioso..."<sup>60</sup>.

La educación debe dar conocimiento intelectual y habilidad para vivir, éste debería ser su fin según Diderot. Lo ideal es buscar desprenderse de las normas que sólo nos limitan y utilizar el conocimiento para hacerse libres.

La crítica a la sociedad que nos presenta Diderot en la obra, está basada principalmente en la falta de honestidad de la misma y en su atadura a las reglas morales impuestas. Al ridiculizar a sus personajes, intenta provocar un deseo de cambio en los individuos, incitándolos a actuar por sí mismos. Este mismo planteamiento lo emplea también en relación con la educación.

### 2.3 La noción de persona

Persona, según Ferrater Mora, se deriva de la voz griega que significa máscara. Para Diderot el significado de persona como máscara queda representado

59 Ibid., p. 308.

60 Ibid., p. 331.

tanto en *El sobrino de Rameau* como en *La Paradoja del Comediante*. Son las máscaras las que sirven al hombre para presentarse de una manera distinta a ellos mismos en la sociedad. Prueba de esto lo encontramos en uno de los pasajes de *La Paradoja* en el que Diderot se refiere al actor y a sus cualidades de la siguiente manera:

“...un imitador atento y reflexivo a la naturaleza, (...) su arte, lejos de flaquear, se fortifica con las nuevas reflexiones que haya recogido, (...) es un espejo siempre dispuesto a mostrar los objetos, y mostrarlos con la misma precisión, la misma fuerza y la misma verdad...”<sup>61</sup>.

Quiere decir que el actor representa su papel por reflexión, dejando de lado su identidad, pues ésta supone un rasgo de permanencia e invariabilidad. Y esto sucede tanto con los actores como con el común de las personas, porque: “...pasa en el teatro lo que con toda sociedad bien ordenada” -dice Diderot-, “donde cada uno sacrifica parte de sus derechos en bien del conjunto y del todo...”<sup>62</sup>. Pues el comediante da lo mejor de sí, actuando a “sangre fría” y el “hombre justo” actúa de forma equitativa. En ambos casos no expresan lo que sienten sino lo que deben.

En la obra que nos ocupa, las máscaras son representadas por el sobrino de Rameau, las cuales utiliza como recurso para hacerse entender por medio de los gestos.

Él posee la facilidad de pasearse por diversos tipos de actitudes. En un momento puede hablar con un tono de voz dulce y estar sonriente, pero al mismo tiempo, sin que nada lo altere, entonar su voz alta y hablar groseramente. Esto es algo que no muchos pueden hacer con facilidad según se relata en el diálogo. Él tenía la habilidad de crear:

“...una variedad infinita de gestos aprobadores; la nariz, la boca, la frente y los ojos entran en juego. Tengo una flexibilidad de riñones, una manera de doblar la espina dorsal, de alzar y de bajar los hombros, de extender los dedos, de inclinar la cabeza, de cerrar los ojos y de quedarme estupefacto, como si hubiese oído descender del cielo una voz angélica y divina...”<sup>63</sup>.

61 Las citas de *La Paradoja del Comediante*, corresponden a la edición de *Obras escogidas de Voltaire y Diderot*, Editorial Océano, México, 1998, pp. 424-425.

62 *La Paradoja*, op cit., p. 434.

63 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 322.

Comprobando con esto las distintas formas de las que se valía para llegar a reflejar lo que quisiera con su cuerpo. Otro ejemplo que destaca la facilidad con la que pasaba de una idea a otra lo encontramos en el inicio de nuestra obra cuando *Yo* asegura: “...mis pensamientos son mis rameritas...”<sup>64</sup>.

Todo este talento no lo posee cualquiera; sin embargo, hay sentimientos muy comunes en la mayoría, como es el caso de la envidia. Este sentimiento saca a las personas de su estado común, volviéndolas violentas en ocasiones. Diderot asegura que, todo esto ocurría porque la sociedad era obligada a mantener cierta moral que los sacaba de su “estado natural”, despertando en ellos dichos sentimientos. Prueba de esto se encuentra en el relato de *Él* cuando asegura que quisiera ser otra persona aún cuando fuera un hombre de genio pues:

“...jamás he oído alabar a uno cuyo elogio no me haya hecho rabiar en secreto. Soy envidioso. Cuando me entero de algún rasgo de su vida privada que le degradan, con placer los escucho. Esto nos acerca y soporta más fácilmente mi mediocridad...”<sup>65</sup>.

Hasta ahora lo que hemos presentado tiene que ver con las máscaras de las que se valen los personajes. Sin embargo, existen otros elementos que en la opinión de Diderot marcan la personalidad de los individuos, como es el caso de las pasiones y las virtudes.

Existe también un aspecto importante que vale la pena destacar, y es aquel que tiene que ver con las apariencias de las personas y su forma de juzgar a los demás dentro de la sociedad. En uno de los pasajes del texto, por ejemplo, en los que se describe una reunión en la que se critican a algunos personajes como Voltaire y el abate Le Blanc, entre otros, también se hablaba de un cierto bobalicón, el cual era rechazado por su aspecto, sin reconocer en él el ingenio poseído; dejando entrever a lo largo del diálogo, la crueldad implacable con la que se podía juzgar entonces.

“...También asiste un cierto bobalicón de aspecto chabacano y estúpido, pero que tiene un ingenio endiablado y es más maligno que un mono viejo. Una de esas figuras que atraen la broma y la bofetada y que Dios hizo para corregir a las personas que juzgan por la facha y a quien el espejo habría debido enseñar que es tan fácil ser hombre ingenioso, con aire de tonto, como que un tonto se oculte bajo una fisonomía inteligente. Es una cobardía muy general la de sacrificar a un hombre a la diversión

64 *Ibid.*, p. 287.

65 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., p. 296.

de los otros; pero jamás falta quienes se metan con él. Es un lazo que tendemos a los recién llegados y no he visto a casi ninguno que no cayese en él...<sup>66</sup>.

Como vemos el autor reconoce en el hombre una personalidad cambiante y se lo atribuye a las máscaras que utiliza para presentarse dentro de la sociedad. Dichas máscaras, serían los diferentes papeles que “actuamos” en el teatro del mundo, forman parte de la personalidad junto a las virtudes, los deseos y las pasiones. Los señalamientos de Diderot, se convierten en denuncia a lo corruptible, a lo errado de la sociedad; en tanto que una invitación a retomar el sendero de la autenticidad y la libertad.

### **3. *El Sobrino de Rameau*: una visión posmoderna de la literatura moderna. Crítica moral y social.**

#### **3.1 Visión posmoderna del relato crítico de Diderot**

El término posmodernidad, entre sus varias construcciones, está asociado a fragmentación, que en cierta medida ya se hallaba en la modernidad, razón por la cual es importante aclarar que no se encuentra el hombre ante un asunto temporal (cronológico), cuando se trata de lo posmoderno, sino más bien ante un modo de replantearse el hombre a sí mismo, en todas sus dimensiones y ante hechos clave, en perspectiva política, social, artística y filosófica; en definitiva, es un remirarse el hombre ante sus propias paradojas como sujeto cultural, validando las múltiples dimensiones de un objeto de estudio; al reconocer la perspectiva única como la vía regia para los dogmatismos pre-modernos. De manera que, sin mayores reservas, podría referirse a posmodernidad como a una condición cultural derivada (aunque no de modo complaciente) de los valores modernos, pero sobre todo, de las premisas fundacionales de la Ilustración y su idea de humanismo secular.

Para ello es menester recordar el carácter local con el cual surgió lo posmoderno como corriente de pensamiento filosófico, desde Georges Bataille a Jacques Derrida, pasando por Michel Foucault; siendo el común denominador de sus ideas la deslegitimación de la racionalidad totalizadora procedente de lo que se llamó el fin de la historia.

66 *Ibíd.*, p. 329.

En esta muestra de des-mitologización de los relatos, como condición por la cual lo posmoderno se hace manifiesto en el entramado cultural occidental, no significa de suyo un nihilismo socavante a todo el quehacer humano vuelto prácticas políticas, sociales, jurídicas y morales, no; de lo que se trata es de poner en tela de juicio la legitimación de tales dimensiones humanas, basada en un acto fundador primigenio, recogido en una especie de espíritu totalizador, absolutizador, como reflejo de un proyecto de progreso únicamente posible por la razón y desde la razón; inclusive desde el ámbito artístico y literario ilustrado, en el cual se hizo manifiesta una satirización del momento histórico y los estamentos sociales, por parte de escritores como Diderot, y aun así, tal cinismo concertó con el proyecto modernizador, siendo increpado por el cinismo inherente a la condición del hombre posmoderno. O lo que es decir, la crítica social, política, moral y religiosa, vertida en papel y con tinta irreverente, como es el caso del relato diderotiano, sigue el eco mítico de una deidad que ya no reposa sobre una sustancia universal e infinita (como la modernidad temprana cartesiana), sino en la racionalidad.

Dios será en los ilustrados, razón, forma suprema de verdad, principio indiscutible; soliviantando la idea de que la ciencia generada a partir de dicha racionalidad se erige en verdades universales e independientes, estableciendo desde el lenguaje, la relación “inviolable” entre el significado y el significante. Lo cual en términos literarios aparece mediante el flujo de las pasiones, lasitudo de la conciencia, como queriendo poner en suspensión la idea de seres racionales, rompiendo linealidades cronológicas en los relatos y a la vez ficcionando sobre sí, el artista; una muestra de ello hace propicias las siguientes líneas de Diderot, halladas en *El Sobrino de Rameau*.

“Él. Del estilo nuevo, no. No hay seis versos seguidos en todos sus encantadores poemas que puedan ponerse en música. Son sentencias ingeniosas, madrigales ligeros, tiernos y delicados. Pero para saber cómo esto se halla vacío de recursos para su arte, el más violento de todos, sin exceptuar al de Demóstenes, haceos recitar esos trozos. ¡Cómo os parecerán fríos, lánguidos, monótonos! Allí no hay nada que pueda servir de modelo al canto. Preferiría poner en música las Máximas de la Rochefoucauld o los Pensamientos de Pascal. Es el grito animal de la pasión quien ha de dictar la línea que nos conviene. Se precisa que esas expresiones estén apretadas las unas a las otras, que la frase sea breve y el sentido esté cortado, suspendido; que el músico pueda disponer del todo y de cada una de sus partes, omitir una palabra o repetirla, añadir la que falta, volverla y revolverla como un pólipo, sin destruirla. Eso es lo que hace la poesía lírica francesa mucho más difícil que la de lenguas con inversiones, que presentan ellas mismas todas esas ventajas (...)

Bárbaro, cruel, hunde tu puñal en mi seno. Heme aquí presto a recibir el golpe fatal. Hiere, atrévete (...) ¡Ah!, languidezco y muero (...) un fuego secreto enciende mis sentidos (...) Cruel amor, ¿qué quieres de mí? (...) Déjame en la dulce paz que disfruto (...) Devuélveme la razón...<sup>67</sup>.

La inconformidad que emana de estos fragmentos es el lamento de una pérdida, la del hombre como norte a seguir de un proyecto secular; y la modernidad ilustrada resiente esa ausencia que no es tajante, es un difuminarse en el tiempo, que deja tras de sí la estela del malestar. Contrario a este “duelo”, la posmodernidad “celebra” la pérdida, porque ésta evidencia la no fiabilidad del metarrelato y la unicidad de perspectivas. La posmodernidad va a deconstruir, a dismantelar y dar con los intersticios de lo narrado, hasta llegar a las bases de los grandes relatos, no sólo literarios, sino también históricos; en palabras de Roland Barthes: “lo más que puede conseguir un historiador es la ilusión de verdad, hacer desaparecer su voz como narrador/autor de la novela, historia”<sup>68</sup>.

Lo esencialmente posmoderno son los contextualismos o eclecticismos. El tono clave de la posmodernidad es el énfasis en los procesos de desintegración. En detrimento del racionalismo de la modernidad se eleva un juego de signos y fragmentos, una síntesis de lo dispar, de dobles codificaciones; la sensibilidad mesurada de la Ilustración se vuelve en el cinismo contemporáneo: pluralidad, multiplicidad paradójica, duplicidad de sentidos y tensión en lugar de cierre de ideas y elaboraciones conceptuales. La posmodernidad, como proceso de descubrimiento, supone un giro de la conciencia, la cual debe adoptar otro modo de ver, de sentir, de constituirse, ya no de ser, sino de sentir, de hacer. Descubrir la dimensión de la pluralidad supone descubrir también la propia inmersión en lo múltiple.

### 3.2 Diderot y la posmodernidad

La relación que queremos destacar entre Diderot y algunos representantes de la posmodernidad tiene dos caras: por un lado el estilo y por otro lado el contenido. Sobre lo primero es bueno señalar que hay una clara relación entre el modo en el que Diderot expresa sus ideas y el modo en el que algunos autores posmodernos se expresan. Ese punto de unión es la sátira. Como lo

67 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., pp. 349-350.

68 BARTHES, Roland; DUFRENE, Mikel; LÉVI-STRAUSS, Claude, *Estructuralismo y Literatura*, Nueva visión, Buenos Aires, 1972, p. 41.

expresamos anteriormente es evidente que desde el campo de la literatura es posible hacer mayor gala de los recursos de tal género, como de hecho se manifiesta en la obra que estudiamos.

La sátira como recurso retórico no es exclusiva de Diderot. La misma es tan antigua como la propia filosofía. En la Antigüedad Arquíloco, Homero, Varrón, Catulo, Horacio, el propio Cicerón y Luciano, sólo por mencionar algunos, impulsaron este modo de expresar las ideas. Desde esta antigüedad griega, pero sobre todo romana, este modo de analizar la sociedad ha calado profundamente en autores de todos los tiempos. Ahora bien, no sólo se trata de un estilo. En términos generales podría afirmarse que este género satírico busca la reflexión y la rectificación de la conducta moral increpada. Esa manera descarnada de atacar la realidad o sus sujetos, sin tapujos ni matices, produce un choque en el que las personas e instituciones aludidas se ven descubiertas, *desenmascaradas* para utilizar la terminología diderotiana.

A este respecto viene bien una cita de Jean Baudrillard, quien, al inicio de su obra *La ilusión y la desilusión estéticas*, analiza este fenómeno de lo satírico e irónico en la modernidad:

“Da la impresión de que la mayor parte del arte actual se aboca a una labor de disuasión, de duelo por la imagen y el imaginario, a una labor de duelo estético, las más de las veces fallido. Esto acerca una especie de melancolía general en el ambiente artístico, el cual parece sobrevivir en el reciclaje de su historia y de sus vestigios.” (...) Por supuesto, este *remake*, este reciclaje, pretende ser irónico, pero esa ironía es como la urdimbre gastada de una tela: no es más que el resultado de la desilusión de las cosas, una desilusión de cierta manera «fósil». El guiño cómplice que consiste en yuxtaponer el desnudo de *Le Déjeuner sur l'herbe* de Manet con *Les joueurs de cartes* de Cezane no es más que un chiste publicitario: el humor, la ironía, la crítica, el *trompe-l'oeil* (efecto engañoso) que hoy caracterizan a la publicidad y que inundan también toda la esfera artística. Es la ironía del arrepentimiento y del resentimiento respecto a su propia cultura. Quizá el arrepentimiento y el resentimiento constituyen ambos la forma última, el estadio supremo de la historia del arte moderno, así como constituyen, según Nietzsche, el estadio último de la genealogía de la moral. Es una parodia y a un tiempo una palinodia del arte y de la historia del arte; una parodia de la cultura por sí misma, con forma de venganza, característica de una desilusión radical. Es como si el arte –igual que la historia, por cierto– hurgara en sus propios basureros buscando su redención en sus desechos<sup>769</sup>.

La cita pone de manifiesto varios aspectos señalados en el presente apartado. La apreciación de Baudrillard sobre el arte comporta un carácter escatológico. Se trata de una manera de ver el sistema de valores moderno que agoniza, y, en su moribundo desespero, voltea la mirada hacia sí mismo para ver qué más puede ofrecer. Pero, sólo encuentra desechos y de eso todavía pretende vivir. En ese sentido, la sátira, el humor, la ironía representan las regurgitaciones de un sistema-mundo que se hiere a sí mismo. Según esto, ya no hay en la ironía y en la sátira esa intención moralizadora que todavía podía percibirse en Diderot. Los posmodernos acuden a la sátira y a la ironía para expresar sus ideas, sin embargo, sólo se trata de una cuestión de estilo, pues no hay la intencionalidad moralizadora en el mismo sentido en que la había en la Ilustración.

En ese mismo orden, este extracto de la obra de Baudrillard, nos permite reforzar la idea de que la posmodernidad también puede entenderse como la fase de debacle de la modernidad en la que sus filósofos, artistas y científicos son conscientes de su inminente caída. El mismo Baudrillard apela a ese lenguaje irónico y satírico, y más evidente es aún el tono melancólico del filósofo desilusionado por el fracaso del proyecto ilustrado. Pero entonces, ¿dónde ocurre la separación entre modernidad y posmodernidad? Percibimos que estamos en terrenos de la posmodernidad cuando se evidencia una toma de conciencia del fracaso de la razón y en consecuencia, acaso por implicación, la búsqueda de nuevos peldaños en los que aferrarse para no caer.

Entonces -insistimos- no se trata, como antes señalábamos, de una división cronológica sino más bien de un proceso de toma de conciencia del fracaso de la razón. Y es eso, no más. La razón es a los posmodernos lo que el Estado a los anarquistas. Estos proponen la desarticulación del Estado pero no presentan la manera cómo deben organizarse y seguir adelante las sociedades. Los posmodernos no proponen nuevos relatos ni utopías, sólo anuncian, con el mismo estilo moderno, su finalización.

Diderot apela a este estilo con finalidad moralizadora y deja entrever cierta duda o desconfianza en ese afán. Si hiciéramos el ejercicio de regresar cronológicamente unos siglos, encontraríamos una visión más pura de este optimismo que empieza a ver al hombre como medida de todas las cosas: el ego cartesiano como piedra angular de un importante momento histórico de la humanidad, es un ejemplo perfecto de esto. Ahora bien, nótese en la siguiente cita en un extracto del diálogo entre el filósofo (*Yo*) y con quien conversa (*El*):

“Yo. Si el recurso que sugiero no os conviene, tened, pues, el valor de ser mendigo.

Él. Es muy duro ser mendigo mientras haya tantos bobos opulentos a cuyas expensas se puede vivir. Además, el desprecio del mundo es insoportable.

Yo. ¿Acaso conocéis ese sentimiento?

Él. ¡No he de conocerlo! Bastantes veces me he dicho: Rameau, habiendo en París diez mil buenas mesas de quince o veinte cubiertos cada una, ¿por qué no ha de ser una para ti? Con tantas bolsas repletas de oro que se derraman de derecha a izquierda, ¿no caerá una moneda para ti? Existiendo tantos mezquinos ingenios, sin talento ni mérito, mil criaturas sin encantos, mil intrigantes vulgares, bien vestidos, ¿irás tú desnudo? ¿Serás imbécil hasta ese extremo? ¿No sabrías adular como cualquier otro? ¿No sabrías mentir, jurar, perjurar, prometer, cumplir o faltar a la palabra como los demás? ¿No sabrías ponerte en cuatro patas como otros?”<sup>70</sup>.

Le sorprende al filósofo semejante ser tan bajo. Es obvia la sátira en contra de su sociedad pero al mismo tiempo, hay que destacar el carácter moralizador asociado al filósofo y a la filosofía, quien juzga y aconseja al extraviado. Se trata de un diálogo entre dos que en realidad es el monólogo interno del filósofo, asombrado ante tanto deterioro moral. En el fondo es la lucha entre la razón y el cuerpo evidenciada en los dos integrantes del diálogo. El primero, vive según la razón y entonces aparece como poseedor de las orientaciones y consejos y, el segundo, aparece como el típico hedonista de moral relativa, capaz de las bajezas más sorprendentes con tal de satisfacer sus necesidades y caprichos. El filósofo llama a la persona a la cordura, a no ser víctima del cuerpo y sus demandas sino a dominarlo con la razón. Curiosamente en la obra no hay un desenlace de la discusión, el problema queda abierto, no hay vencedor. Quizás se deba a que Diderot veía en eso, no el simple tema de un libro, sino la vida misma. Es el tema humano de nunca acabar.

Hay un elemento que hemos asomado en líneas anteriores y conviene matizar muy bien. Se trata de la relación de contenido entre la modernidad y la posmodernidad. Si algo ayudó al avance científico y técnico de la modernidad era esa convicción de que el hombre debía dominar la naturaleza para sacar el mayor provecho de ella, recordemos por ejemplo los planteamientos que hacía Francis Bacon mucho antes de la Ilustración. Esa convicción, unida a la

70 *El Sobrino de Rameau*, op. cit., pp. 300-301.

ambición capitalista naciente, hizo avanzar a pasos agigantados el progreso de las sociedades. Por eso, tienen sentido los grandes relatos, porque el hombre siente que su realización entera depende de él. Un ejemplo emblemático fue el proyecto de la elaboración de la Enciclopedia por parte de Diderot. Este proyecto, monumental para la época y significativo para nuestro tiempo, era expresión del dominio del hombre sobre el mundo: es capaz de comprenderlo y aprehenderlo.

Inspirado en el mismo ideal y durante el primer lustro de los 40 del siglo XX, Hitler arrasó Europa. El hombre moderno es capaz de dominarlo todo y cuando lo que determina que eres persona o no es la razón y esta, ideológicamente es casi exclusiva de una “raza” o un grupo en particular, las consecuencias son nefastas como ya la historia nos ha mostrado. La razón como principio unificador de lo humano termina siendo el criterio de discriminación y atropello.

Esta fragmentación -de eso que era unicidad- ha dado el tono con el cual se viven nuestros tiempos. El desengaño sufrido por la humanidad está latente, de eso nos informan los autores posmodernos a los que hemos citado y una serie de elementos que hemos señalado. El camino del porvenir no puede estar cargado, únicamente, de la melancolía propia de ese fracaso sino del optimismo característico de la modernidad, o si se quiere renovado, pero donde lo que sirve de criterio de unicidad no es la razón sino la vida como valor fundamental, como principio de todo lo posible, desde la destrucción, pero mejor aún, desde la creación.

## **Conclusión**

El movimiento ilustrado fue, según palabras de sus propios representantes, una salida al oscurantismo y a la limitación del conocimiento. En cuanto a la religión, fue una época que rechazó el catolicismo -por considerarlo un freno para el desarrollo del conocimiento científico-, sin embargo, se asumieron otras creencias religiosas, tales como, el deísmo y el teísmo; además, se puso la confianza en la razón sin menoscabo de los sentimientos.

Diderot fue un fiel representante de este movimiento, su crítica a la vida religiosa de la iglesia católica destacó por encima de la de sus coetáneos, entre otras razones porque consideraba que no había nada fuera de nosotros que pudiera proporcionarnos el conocimiento, guiar nuestras pasiones y darnos el control de lo moral más que nuestra condición de individualidad. En lo que se refiere a la moralidad, se resalta la idea de autonomía que sustituye a la moralidad heterónoma, así como la idea de que son las pasiones las que sustentan a la persona humana.

*El Sobrino de Rameau* es la evidencia del Diderot ilustrado, que presta importancia a la educación institucional, pero que considera aún más importante la educación moral familiar, como constructora de la individualidad del ser.

Asimismo, es importante destacar su crítica a la superficialidad de la clase social dominante, la nobleza aristocrática. No obstante, su crítica no sólo se dirige a éstos, también alcanza a la burguesía. La mentira, la hipocresía, el egoísmo, el afán de lucro, la deshonestidad, se presentan en la obra como características reprochables de toda la sociedad.

En cuanto a su propuesta moral, la afirmación de la primacía -y bondad- de la naturaleza será el fundamento de su concepción de la moralidad autónoma. La idea de la perfectibilidad del hombre como animal social es lo que sostiene su voluntad de servir a la humanidad, puesto que ella implica afirmar la dignidad del hombre. Se podría decir que él logra sintetizar los espíritus divergentes de Voltaire y Rousseau.

Con respecto a su vigencia, las críticas que Diderot hace a la sociedad de su tiempo, se aplican también a la actual, en relación a su rechazo a la falsedad e hipocresía de las convenciones sociales y su condena a las imposiciones tiránicas de las estructuras ideológicas y de poder.

Por otro lado, sigue pendiente, acaso urgente, la función de mediación que debe desempeñar la Filosofía en nuestro tiempo. Ante la fragmentación característica de la posmodernidad la ciencia ha diversificado su campo de estudio en una superespecialización en la que no se divisa fin. Es allí donde la Filosofía debe jugar un papel protagónico como integradora de la diversidad. No se trata de uniformar, porque entonces caeríamos en uno de los vicios de la modernidad, sino de integrar los saberes de modo que el ser humano pueda tener un proyecto conjunto, de valores fundamentales y comunes que nos permitan avanzar en beneficio de la dignidad humana y el cuidado de nuestro ambiente.

Para finalizar, la riqueza de las ideas que ofrece *El Sobrino de Rameau*, pueden conducirnos a reflexiones filosóficas, tales como, el problema de la identidad, el cual no fue abordado aquí por razones de extensión, pero que es útil a la hora de aportarnos una comprensión más amplia de este autor ilustrado, quien después de más de dos siglos, todavía, tiene mucho que decirnos.



## **Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos *en y para* la dialogicidad descolonizadora<sup>1</sup>**

Think from Eurocentric models or think-us and for the decolonization dialogicity

*Gustavo Urdaneta Rivas*

*Belín Vázquez*

*Universidad del Zulia*

*Maracaibo, Venezuela*

### **Resumen**

A partir de referencias a Europa y Occidente en el contexto de la Modernidad, se explica la matriz epistémica y ontológica de la racionalidad eurocéntrica desde la cual deviene la Historia de la Filosofía con sus “hitos históricos universales”. Por ser inherentes a este contexto histórico-filosófico y a sus alternativas en el pensamiento crítico, se procede a describir los modelos <<ario>>, <<antiguo>> y <<mundial>> para dar cuenta del desarrollo del pensamiento filosófico y demostrar la pervivencia hegemónica del <<modelo ario>> con las tradiciones universales que lo instituyen. Desde las recientes argumentaciones que proponen una perspectiva descolonizadora en la Historia de la Filosofía, se puntualiza en criterios que orienten hacia la coexistencia intercultural en dialogicidad con todas las culturas universales.

**Palabras clave:** Eurocentrismo; Historia de la Filosofía; dialogicidad descolonizadora.

1 El trabajo incorpora avances del proyecto de investigación “Hacia un programa alternativo a la Historia Universal en perspectiva decolonial”, adscrito al Centro de Estudios Americanos y del Caribe de la Universidad del Zulia (CEAC-LUZ); también es resultado de las discusiones en la Línea de Investigación Representaciones, actores sociales y espacios de poder (RASEP) y en los cursos “Modelos de Explicación Histórica”, “Filosofías no-occidentales” y “Temas de Historia de las Ideas en América Latina”, ofrecidos por el Programa de Maestría en Filosofía (Universidad del Zulia).

## Abstract

From references to Europe and the West in the context of modernity, epistemic and ontological matrix of Eurocentric rationality of which emerges the History of Philosophy with its “universal milestones” explains. As inherent to this historical and philosophical context and its alternatives in critical thinking, we proceed to describe the << aryan >> <<ancient >> and << world >> models to account for the development of philosophical thought and demonstrate hegemonic survival of the << aryan model >> with universal traditions that institute. Since the recent arguments that propose a decolonizing perspective in the history of philosophy, it is specified in criteria to guide towards intercultural coexistence dialogicity, with all world cultures

**Key words:** Eurocentrism; History of Philosophy; decolonizing dialogicity.

## Introducción

Desde los conceptos que aluden las categorías de Europa y Occidente surgidas en el horizonte de la modernidad, se procede a explicitar de qué manera la Historia de la Filosofía ha devenido de la racionalidad eurocéntrica. Para proceder a su recorrido histórico-filosófico, se describen los modelos científicos <<ario>>, <<antiguo>> y <<mundial>> surgidos de tradiciones del pensamiento filosófico y sus alternativas en el pensamiento crítico.

Asimismo, se demuestra que el << modelo ario>> de la Historia de la Filosofía, hechura del romanticismo alemán del siglo XVIII, ha subsistido como el modelo hegemónico inscrito en el lugar de enunciación eurocentrado, como lo indica la vigencia de los esquemas universales, la periodización, las escuelas de pensamiento y sus filósofos más representativos.

Inscrita la Historia de la Filosofía en este contexto científico de la tradición occidental, el trabajo puntualiza en la reciente teoría crítica sobre el pensar histórico-filosófico que dirige la atención hacia un ethos de ruptura con el universalismo heleno y eurocéntrico. Desde la formulación de la pregunta ¿Cómo pensar-nos *en y para* la dialogicidad descolonizadora?, su posibilidad está fundamentada en criterios enmarcados en una Historia de la Filosofía que apunte a implicarse en su descolonización, mediante la coexistencia dialógica intercultural con todas las culturas universales.

## Europa, Occidente y Eurocentrismo

Con la denominación Europa se conoce hoy al continente cuyo espacio territorial se extiende, generalmente, entre los Montes Urales al este, el Océano Atlántico al oeste, el Mar del Norte, al norte, y el Mar Mediterráneo al sur. Más específicamente, para el propósito que ocupa nuestra atención, es preciso destacar algunos de los sentidos que, en torno a la categoría *Europa*, se han ido construyendo a partir de sus relatos míticos<sup>2</sup> y del deslizamiento semántico que alude a su conceptualización, propuesto por Dussel y expuesto más adelante.

Una de las versiones del mito de Europa, relata la presencia de un grupo de mujeres en las costas de Fenicia (Líbano), que jugaban y recolectaban flores; entre ellas, una rubia de estirpe real llamada Europa, hija de Teléfasa y Agénor, rey de Tiro. Según otra versión, Europa es hija de Fénix, hijo de Agénor. Zeus, el dios griego; luego de observar la belleza de la princesa Europa, descendió transformado en un toro blanco con cuernos semilunares. Habiendo ganado la confianza de Europa, ésta subió a su lomo y, en tal distracción, la rapta volando por encima del mar hasta llegar a la isla de Creta y, producto de su unión, nacieron Minos, Radamantis, Sarpedión, Carno y Dodón<sup>3</sup>.

Según esta tradición mítica, es en este relato donde se expresa el nacimiento o fundación de Europa y de la cultura occidental; por lo que también se asume que la cultura greco-romana es su Edad Antigua. Entonces, ¿Qué es lo que debe entenderse por Europa y cómo se construyó tal concepto? Tal cuestión, la desarrolla Dussel en lo que denomina el *deslizamiento semántico del concepto de Europa*<sup>4</sup>. Entre sus argumentos, indica que la Europa Medieval y Moderna no deben confundirse con la Grecia clásica y el helenismo, en tanto que todo el norte y el oeste de Grecia era considerado lo bárbaro e incivilizado<sup>5</sup>.

- 2 Cfr., BANCALARI MOLINA, Alejandro, “El mito de Europa en los textos literarios clásicos”, *Acta Literaria*, N° 43, 2011, pp. 95-109; DIEZ DEL CORRAL, Luis, *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid, 1974.
- 3 BANCALARI, Op. cit, p. 96-98. Según este autor, Homero, Moscos y Apolodoro han legado sus versiones del rapto de Europa.
- 4 DUSSEL, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas, 2009, pp. 57-74.
- 5 Al respecto, en su crítica a estos esquemas, SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Tomo 1, Traducción de Manuel G. Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1966, p. 26, argumenta lo siguiente: “Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna: tal es el esquema, increíblemente mezquino y falto

A continuación, un resumen de lo que origina el *concepto de Europa*:

1. La mitológica Europa, hija de fenicios, semitas, es raptada, traída del Oriente y cuyo contenido es totalmente distinto a la Europa moderna.
2. Lo <<occidental>> será el Imperio Romano que habla latín, que entonces contenía al África del norte y se opone a lo <<oriental>> que contiene al Imperio helenista que habla griego e incluye a Grecia, Asia (provincia de Anatolia), los reinos helenistas hasta los bordes del Indo y el Nilo ptolomaico.
3. Constantinopla desde el siglo VII, imperio romano oriental cristiano, se enfrenta al mundo árabe musulmán creciente. Lo <<griego clásico>> -Aristóteles, por ejemplo- y la filosofía helenística fue subsumida por el pensamiento cristiano bizantino primero (siglos III-VII); luego, por el pensamiento árabe musulmán (cuyo esplendor de inspiración aristotélica se dio entre los siglos VIII-XII) y, posteriormente, por el pensamiento latino cristiano, también de inspiración aristotélica (desde el siglo XII).
4. La Europa latina medieval se enfrenta al mundo árabe-turco. Europa se distingue ahora del África, por primera vez, del imperio bizantino y de los comerciantes del Mediterráneo Oriental.
5. El Renacimiento italiano, de inspiración platónica y de origen cristiano bizantino (siglo XV), comienza con la fusión de lo occidental latino romano con lo oriental griego bizantino; enfrenta al mundo turco que va olvidando lo helenístico-bizantino del mundo musulmán y se construye la siguiente ecuación falsa: Occidente= Helenístico + Romano +Cristiano. Esto sirvió de raíz al esquema del romanticismo alemán que delineó la secuencia de la <<Historia Universal y de la Filosofía>> en: a) Asia como prehistoria europea; b) Mundo griego; c) Mundo romano pagano y cristiano; d) Mundo cristiano medieval; y e) Mundo europeo moderno.

de sentido, cuyo absoluto dominio sobre nuestra mentalidad histórica nos ha impedido una y otra vez comprender exactamente la posición verdadera de este breve trozo de universo que desde la época de los emperadores alemanes se ha desarrollado sobre el suelo de la Europa occidental”.

A nuestro entender, este deslizamiento semántico que originó el concepto de Europa, tuvo su correlato en la construcción epistémica y el despliegue de otro concepto: *Occidente*; con el cual se señala, en el sentido geográfico, a la dirección por la cual ocurre la puesta del sol, es decir, el llamado punto cardinal oeste. En el sentido histórico-cultural, Occidente es un tanto más complejo y discutible, debido a que implica variabilidad de concepciones según inclusiones-exclusiones de lo que es o no es Occidente. Una definición ha sido:

“El territorio de la Europa occidental constituye así como un polo inmóvil o, hablando en términos matemáticos, un punto particular de una superficie esférica... Alrededor de ese polo giran... milenios de potentísima historia y enormes culturas acampadas en remotas lontananzas. Es éste un sistema planetario de invención muy particular. Elíjese un paraje único como punto central de un sistema histórico; he aquí el Sol, de donde los acontecimientos históricos reciben la mejor luz; desde este lugar se formará la perspectiva que va a servir para evaluar la significación e importancia de cada suceso. Pero... en cuyo espíritu se va desenvolviendo ese fantasma de «la historia universal». A ella se debe la enorme ilusión óptica, desde hace tiempo ya transformada en costumbre, que reduce la materia histórica de los milenios lejanos — por ejemplo, el antiguo Egipto y la China — al tamaño de una miniatura, mientras que los decenios más próximos, desde Lutero y principalmente desde Napoleón, se agrandan como gigantescos fantasmas”<sup>6</sup>.

De allí que también suele considerarse al <<mundo o cultura occidental>> como aquella que se ha desarrollado a partir de hitos históricos <<universales>>, como el milagro griego, la expansión del imperio romano, el cristianismo, el renacimiento y la ilustración, entre otros. Actualmente se consideran parte de esta civilización a los países europeos, los Estados Unidos de América, Rusia (parte europea), Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica y, con posiciones opuestas y discutibles, los países de América Latina y el Caribe. Los conjuntos histórico-culturales y geográficos de raíces distintas al mundo occidental han sido identificados, ordenados y estudiados como lo otro, no-europeo, no-occidental. De ese criterio deriva, por ejemplo, el conjunto considerado bajo la categoría de <<Oriente>> u orientales, también los indios y negros.

Parafraseando a Boaventura de Sousa<sup>7</sup>, ello refiere al <<no-ser>> que comporta una posicionalidad por debajo de la línea de lo humano a escala

6 Ibid., p. 27.

7 DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Descolonizar el saber; reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010, p.29.

global y, producida por el pensamiento occidental moderno, no tiene cabida en las narraciones históricas que han sido construidas desde Occidente, salvo de manera tangencial por el contacto con la civilización. En este sentido, sostiene que esta posicionalidad divide la realidad social en dos universos: lo existente, de «*este lado de la línea*» y lo no existente, del «*otro lado de la línea*».

Ante estas consideraciones brevemente enunciadas respecto a Europa y Occidente, cabe preguntar: ¿Cómo se han establecido desde estas categorías de análisis, criterios para estudiar determinado conjunto histórico-cultural? ¿Cómo miramos y nos miramos desde tales criterios como conjunto diferenciado dentro de Occidente? Estas interrogantes tienen su respuesta en <<*La hybris del punto cero*>>, propuesta por Castro Gómez, para develar que buena parte de la totalidad humana ha asimilado una mirada de sí misma y del mundo que no le es propia. De allí que sea identificada como:

“imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana del mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone, entonces, el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción... Serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del estado nacional”<sup>8</sup>.

A partir de estos planteamientos, puede afirmarse que el lugar de enunciación de Occidente es el imaginario de la <<*hybris del punto cero*>> y por este locus, la cultura científica ilustrada ha nombrado el mundo y lo ha representado con una particular perspectiva epistemológica: el eurocentrismo. Desde esta perspectiva, su elaboración sistemática comenzó en Europa

8 CASTRO GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas, 2008, pp. 16-17.

occidental a la par del nacimiento del sistema-mundo, haciéndose hegemónica debido a la expansión colonial europea y asociada a la colonialidad del poder, tal cual lo ha expresado Anibal Quijano: “Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América”<sup>9</sup>.

En el marco de este patrón civilizatorio de proyección universal, la modernidad es instituida como narrativa hegemónica de la civilización occidental y desde la exterioridad de su locus de enunciación, fue trazada la geopolítica del conocimiento fundada en la inferiorización epistémico-ontológica de las culturas, no reconocidas en sus historicidades y temporalidades por el “imaginario de la blancura” que ha categorizado Castro Gómez en su trabajo antes citado.

Esta geopolítica hace parte del racismo moderno/colonial, con su lógica surgida de racialización en el siglo XVI que posee dos dimensiones, ontológica y epistémica. Debido a que su propósito es clasificar como inferiores y ajenas a la sistematización del conocimiento científico, dentro de esta lógica se ubican “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 europea”<sup>10</sup>.

Conducida bajo la impronta europea esta sistematización y su único criterio de validez universal, se precisa señalar que dentro de la misma matriz epistémica, el eurocentrismo es una racionalidad implicada en este *racismo científico* y por tanto:

“no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos tanto en Europa como en el resto del mundo”<sup>11</sup>.

9 QUIJANO, Anibal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Edgardo Lander (comp.), Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas, 2009, p. 292.

10 MIGNOLO, Walter, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, *Revista de Filosofía* N° 74, 2013-2, p. 12.

11 QUIJANO, Op. cit., pp.292-293.

Algunos de sus elementos, afirma Quijano, son resultantes de la confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica, que pueden resumirse en: a) la articulación entre un dualismo (pre capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno) y un evolucionismo lineal, unidireccional; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza, encargada de legitimar el tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que “naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad”; y c) la distorsionada ubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que lo no-europeo es percibido como pasado<sup>12</sup>.

Las conexiones entre estos elementos han podido ser cultivadas y desarrolladas mediante la indisociabilidad del saber y el poder<sup>13</sup>, por cuanto “suponen la superioridad de Europa probada ‘desde’ factores puramente internos de la misma Europa”<sup>14</sup>. Por tratarse de la construcción discursiva de imágenes del ‘otro’, estas relaciones intersubjetivas y culturales entre la Europa occidental y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego binario de categorías íntimamente asociadas: no-Europa-Europa, oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno, que han condicionado “el pensamiento hacia nociones, tendencias, conceptos, categorías, esquemas”<sup>15</sup>.

Dentro de esa clasificación, el concepto de raza aduce a la designación de una categoría de pueblos con cualidades hereditarias, no racionales y fundadas en la superioridad genética de la raza blanca, por lo cual son calificados los otros no blancos, asiáticos, indios de América y negros de África, como primitivos o salvajes. Alrededor de esta codificación binaria y peculiar del eurocentrismo, mundialmente hegemónico en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial sobre el mundo, Oriente ha servido a Occidente para mostrar ante el mundo y ante sí mismo, que son parte constitutiva del otro no europeo, ya sea

12 Ídem.

13 Esta mutua relación la establece FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración*, Editorial Tecnos, Madrid, 2004, pp. 33-34, cuando afirma que el *poder* siempre debe ser considerado “como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de *saber*”.

14 DUSSEL, Enrique, *China (1421-1800) Razones para cuestionar el eurocentrismo*, UAM-Iztapalapa, 2004, p.29.

15 SOTO, Antonio, “Algunas reflexiones acerca de la enseñanza de la Historia Universal”, en *Eurocentrismo y Descolonización de la historia*, Salvador Morales (comp.), Editorial Tropykos, Caracas, 1992, p. 33.

Lejano Oriente, Oriente Próximo o Medio Oriente. Al respecto, plantea Edward Said:

“La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente... Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era <<oriental>>, según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera –es decir, se le podía obligar a serlo-“<sup>16</sup>.

Con ese propósito determinado, en la conflictiva distinción ontológica entre Occidente / Oriente, su construcción y pervivencia ha sido posible mediante los mecanismos inducidos por la interdependencia entre poder-saber, esto es, el Orientalismo que identifica Said como:

“...una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”<sup>17</sup>.

Desde estas mismas relaciones, el <<descubrimiento>> no solo es una infeliz expresión, sino el reflejo de Europa como <<eje de la historia universal>>. Según esta tesis hegeliana, la razón de la humanidad blanca-superior demanda que los pueblos descubiertos y ágrafos que no han entrado a la historia por carecer de escritura, salen de la prehistoria y entran en la historia del mundo civilizado a partir del contacto con el <<espíritu universal>> europeo<sup>18</sup>. Son ellos los pueblos sin pasado, que empiezan a vivir como eco trasatlántico de las regiones consideradas superiores<sup>19</sup>.

En su intención de marcar distancia con esta matriz epistémica, afirma Dussel<sup>20</sup> que la modernidad emerge cuando desde 1492, “ese otro no fue ‘des-

16 SAID, Edward W., *Orientalismo*, Traducción de María Luisa Fuentes, Random House Mondadori, Barcelona, 2002, p. 25.

17 *Ibid.*, p. 21.

18 BRACHO, Jorge, “La Historia Universal. Una consideración. Distintas aproximaciones”, en *La Historia Universal y el Despliegue Occidental. Cultura, Narrativa y Enseñanza*, UPEL, Caracas, 2009, p. 23.

19 MORALES, Salvador, “Eurocentrismo y descolonización de la historia”, en *Eurocentrismo y Descolonización de la Historia*, Salvador Morales (comp.), Editorial Tropykos, Caracas, 1992, p. 12.

20 DUSSEL, Enrique, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La Paz, 1994, p. 8.

cubierto' como otro, sino que fue 'en-cubierto' como 'lo mismo' que Europa ya era desde siempre". En esta misma línea de pensamiento, sostiene Amodio<sup>21</sup> que durante la llamada conquista de América, en las imágenes opuestas del indio americano, coexiste esta proyección europea sobre un mismo espacio de la alteridad que iba desde una extrema idealización del paraíso terrenal de Colón hasta una extrema monstrificación (caníbal, bárbaro).

Aun cuando el racismo no queda explicitado como matriz epistémica de la modernidad, el sentido eurocéntrico de la racionalidad universal no solamente logró imponer este orden civilizatorio "de patrones europeos preestablecidos o inventados para los sometidos"<sup>22</sup> sino que, proyectado este mismo locus de enunciación occidental "trescientos años más tarde, todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad...esta nueva identidad era racial, colonial y negativa"<sup>23</sup>. Realidad que ha sido olvidada cuando se asume que las independencias políticas a inicios del siglo XIX en Nuestra América pusieron fin al colonialismo; así como cuando se afirma que la descolonización del llamado Tercer Mundo ocurrió después la segunda guerra mundial, con las independencias políticas de naciones africanas y asiáticas. Contrario a ello, continúan sometidas a diversas formas de dominación.

Para revertir esta la lógica de la colonialidad inseparable de la opción de la modernidad eurocentrada, plantea Mignolo<sup>24</sup> que necesitamos de la desobediencia epistémica, por cuanto Europa y su historia interna no son universales, ni globales. La finalidad es lograr el desprendimiento con esta lógica discursiva afinada en el "imaginario imperial del mundo occidental... disfrazado de modernidad universal" que inventó el 'otro' cuando la Europa occidental se pensaba a sí misma para construirse. Como condición necesaria para el proyecto des-occidentalizado, en reclamo de "nuestra modernidad" proyectada por la exterioridad que se conceptúa en el afuera del proceso de crear un pensamiento adentro de nosotros, propone la "epistemología fronteriza", que habita y es pensada "en las fronteras y las historias locales". Expresado en otras palabras, este pensamiento fronterizo:

21 AMODIO, Emmanuelle, *Formas de la alteridad, construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Abya-Yala, Quito, 1993.

22 MORALES, Op. cit., p. 18.

23 QUIJANO, Op. cit., p. 295.

24 MIGNOLO, Op.cit., pp. 15-18.

“implica pensar y argumentar en situación de exterioridad con respecto a la propia occidentalización moderna. La exterioridad no es una 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”<sup>25</sup>.

## Los modelos de Historia de la Filosofía

También desde el particular contexto de relaciones entre poder y saber, adosadas a “la razón como el único uni-verso, no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución humana”<sup>26</sup>, han devenido los modelos científicos universales<sup>27</sup> inherentes a la inventada exterioridad de la modernidad eurocentrada; entre los cuales interesa destacar aquellos que dan cuenta del desarrollo histórico de la filosofía. Vale citar, la diferenciación que establece Dussel<sup>28</sup> sobre los *modelos de historia de la filosofía: El modelo ario* romántico alemán, que parte de los griegos y se ha impuesto en las historias de la filosofía; *el modelo antiguo*, que piensa la filosofía iniciada con los egipcios africanos (así opinaban Herodoto, Platón o Aristóteles) y el *modelo mundial*, que da importancia a Egipto y al Medio Oriente, contra la tesis helenocéntrica, punto de partida del eurocentrismo moderno.

### *El modelo ario de Historia de la Filosofía*

Del proceso de construcción de la perspectiva eurocéntrica y en el contexto del sistema-mundo capitalista, deviene el modelo de Historia de la Filosofía revestido de objetividad y de carácter científico desde el pensamiento ilustrado, a partir de la instalación y desarrollo del *Curso de Filosofía Griega* en la Universidad de Berlín (siglos XVIII-XIX). Sin embargo, las consideraciones del filósofo germano Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-

25 Ibid., p. 21.

26 GUERRERO, Patricio, “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia”, *Calle 14*, Vol. 4, N° 5, 2010, p. 88.

27 Aun cuando nos ocupa el abordaje de los modelos de Historia de la Filosofía, las consideraciones aquí planteadas valen para el desmontaje de los modelos históricos <<universales>> contruidos desde esta misma perspectiva eurocéntrica.

28 DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 43.

1831) resultaron paradigmáticas en la fundamentación de este modelo ario y en los cortes geo-históricos del desarrollo universal y filosófico.

Entre las nociones que perviven del pensamiento hegeliano<sup>29</sup>, para las narraciones del campo histórico universal, y por ende, el filosófico, pueden destacarse: el contenido centrado en la experiencia histórica europea, la exclusión de Latinoamérica, África, Asia y Oceanía; así como la periodización del tiempo mediante esquemas como las edades, modos de producción y antes de Cristo-después de Cristo (a.C.- d.C.)<sup>30</sup>.

Al respecto, puede afirmarse que cuando Hegel<sup>31</sup> reflexionaba en torno a una filosofía de la historia universal, el universalismo europeo encarnaba el espíritu del pueblo, particular y universal, por lo cual era universalmente válido debido a que provenía del espíritu absoluto de Dios. Según estos principios hegelianos, la “unidad espiritual del pueblo” era la esencia de la universalidad histórica y del conocimiento científico<sup>32</sup>.

De este modo, quedó demarcado el conocimiento científico de la disciplina histórica dentro de la universalidad temporal, así como el estado-nación integra lo universal-nacional del progreso histórico de los pueblos, al tiempo lineal y homogéneo según el canon occidental<sup>33</sup>. Al lado de ello, también en Hegel la escritura es condición para la existencia histórica de los pueblos; de allí que la prehistoria delimita el “antes de la historia escrita” y “aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva porque no tienen... narración histórica”<sup>34</sup>.

29 Véase, HEGEL, Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Traducción de José Gaos, Editorial Tecnos, Madrid, 2005.

30 Sobre esta periodización, véase URDANETA RIVAS, Gustavo y NARANJO VICUÑA, Claudia, “Implicaciones de la modernidad/colonialidad en la asignatura Historia Universal”, *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. II, julio-diciembre 2011, p. 42-60.

31 VÁZQUEZ, Belin, “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”, *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. I, julio-diciembre 2011, p. 25.

Ídem.

HEGEL, Op., cit., pp. 222-223.

BRACHO, Op., cit., p. 37. HEGEL, Op., cit., p. 176.

32 VÁZQUEZ, Belin, “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”, *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. I, julio-diciembre 2011, p. 25.

33 Ídem.

34 HEGEL, Op., cit., pp. 222-223

De igual manera, como la historia universal representa la evolución del espíritu, implica una serie de fases indicativas de “la manera cómo transcurre la historia” y cada fase, distinta de las demás, tiene sus peculiaridades determinadas.

“...una periodización dividida en eras, períodos, etapas y edades con las cuales se pretendió demostrar el carácter progresivo de la historia. Esta misma periodización también se ha estructurado alrededor de un conjunto de acontecimientos acaecidos en el mundo llamado occidental. Sin duda, estamos en presencia de un imperativo historiográfico, el cual debe estar ceñido a lo que la vida académica ha impuesto como historia universal. La desigual presencia de diversas porciones territoriales reafirma un modo particular de apreciar la historia. un modo particular en el que heterogéneas narrativas, en torno a distintos acontecimientos, deben cumplir con el canon occidental, así como con los parámetros epistemológicos establecidos desde occidente, los que, a su vez, han sido establecidos como verdad revelada”.<sup>35</sup>

En este contexto de análisis, es conocida la periodización de la Historia de la Filosofía, la cual ha sido sesgada por el helenocentrismo y el eurocentrismo que <<rapta a la cultura griega>> como parte de la Europa moderna y el pensamiento occidental como muestra única de la filosofía sin más. En razón de ello, los cortes temporales, escuelas y filósofos de la historia de la filosofía, quedan resumidos como sigue<sup>36</sup>:

1. Historia de la Filosofía Antigua o griega: Presocráticos: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parménides, Zenón de Elea, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, entre otros. Filosofía clásica: Sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles. Filosofía Helenística: Epicureísmo, Estoicismo, Escepticismo, Neoplatonismo.
2. Historia de la Filosofía Medieval: Patrística: San Agustín. Filosofía árabe y judía: Alfarabí, Avicena, Averroes y Maimónides. Escolástica: Pedro Abelardo, San Buenaventura, San Alberto Magno,

35 BRACHO, Op., cit., p. 37.

36 Véanse cualquiera de las obras clásicas de Historia de la Filosofía generadas desde la academia occidental u occidentalizada. Se recomienda la consulta de AROSTEGUI, Antonio, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, Editorial Marsiega, Madrid, 1978; e *Historia de la Filosofía*, Editorial Marsiega, Madrid, 1983.

Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Roger Bacon, Guillermo de Ockham.

3. Historia de la Filosofía Moderna: Política: Maquiavelo, Tomás Moro, Grocio. Revolución religiosa: Erasmo, Lutero. Revolución científica: Copérnico, Kepler, Galileo, Newton. Racionalismo: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz. Empirismo: Locke, Berkeley, Hume. Ilustración: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant.
4. Historia de la Filosofía Contemporánea: Dialéctica: Hegel, Marx. Positivismo: Comte, Spencer. Utilitarismo: Jeremy Bentham, Stuart Mill. Vitalismo e Historicismo: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche. Fenomenología: Husserl, Scheler. Existencialismo: Heidegger, Sartre. Filosofía analítica: B. Russell, L. Wittgenstein. Pragmatismo: W. James, Richard Rorty. Filosofía de la ciencia: Karl Popper, Thomas Kuhn. Psicoanálisis: S. Freud. Escuela de Frankfurt: H. Marcuse, J. Habermas. Estructuralismo: F. Saussure, L. Althusser, M. Foucault. Posmodernidad: J.F. Lyotard, G. Vattimo, J. Derrida.

En la Historia de la Filosofía, estos esquemas universales inscritos en el lugar de enunciación eurocentrado, son constitutivos de los <<límites>> identificados y descritos por Dussel<sup>37</sup>, a saber:

*Helenocentrismo:* Todas las historias clásicas de la filosofía comienzan siempre en Grecia. Ello en razón del <<corte>> concebido entre el <<mito>> y la <<razón>>, lo que a su vez sirve de argumento a la idea del supuesto <<milagro griego>>. De allí que no sean tomados en cuenta los notable desarrollos del pensamiento filosófico en otras grandes culturas como la egipcia, indostánica, china, mesoamericana, incaica, bizantina, islámica, etc.

*Occidentalismo:* Ignoran siempre el imperio romano oriental, Bizancio o Constantinopla. Además, se pretende olvidar que el renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada en 1453 por los turcos y que en 1456 comienzan las traducciones de Ficino en Florencia. De la misma manera, en la historia de la filosofía política, la gloria de Florencia y de Maquiavelo no es ubicada en su lugar con respecto al modelo del estado moderno que se presagia en el mundo bizantino, en Venecia o Génova, ambas ciudades, comercial, cultural y políticamente, «orientales»

37 DUSSEL, Enrique, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, 2007, p. 11-13.

del mediterráneo (es decir, parte del mundo bizantino).

*Eurocentrismo*: Los autores de las historias clásicas de la filosofía olvidan por desprecio o ignorancia todo lo alcanzado por el pensamiento filosófico de otras culturas. No se estudian, por ejemplo, las altas culturas egipcias, mesopotámicas, el imperio chino, del Indostán y del Islam, e igualmente, los reinos aztecas, mayas e incas. El orientalismo despectivo campea todavía.

*Periodización*: Organizada según los criterios eurocéntricos, la historia de la filosofía representa aquella manera de organizar temporalmente la historia humana en edad antigua, medieval, moderna, contemporánea; una visión dominante plasmada claramente por los románticos alemanes a finales del siglo XVIII, especialmente por Hegel.

*Secularismo*: Muy particularmente, en el campo de la historia de la filosofía política, se impone un cierto secularismo tradicional. Se plantea de manera inadecuada, y sin sentido histórico, el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Se olvida que un Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política que en su obra cumbre, *Leviatán*, dedica la mitad de ella (la tercera y cuarta partes) a fundamentar la autoridad del rey en Dios mismo, sobre la autoridad de los obispos anglicanos, desarrollando una hermenéutica bíblica explícitamente teológica (como lo anota en parte Carl Schmitt)<sup>38</sup>. Es una teología política de la cristiandad propia de la modernidad, y criticada, entre otros, por Karl Marx<sup>39</sup>.

*Colonialismo mental*: De los países periféricos (la otra cara del eurocentrismo de los países geopolíticamente centrales), que leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la filosofía europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro,

38 Véase SCHMITT, Carl, *Teología política*, Traducción Elisete Antoniuk, Editora Del Rey, Belo Horizonte, 2006.

39 En el Prólogo a *Filosofía del Derecho*, de HEGEL, G. F. Traducida por Angélica Mendoza de Montero, Editorial Claridad, Biblioteca Filosófica, vol. 5, Buenos Aires, Quinta edición, 1968, p. 8, en su crítica a la religión que califica como “el opio del pueblo”, es categórico Karl, MARX cuando afirma: “La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo. *La tarea de la historia*, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, *el deber de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su *aspecto profano*, luego de haber sido desenmascarada *la forma sagrada* de la negación de la persona humana. La crítica del cielo, se cambia así en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*...”

sin advertir la visión metropolitana de esta hermenéutica y no desplegando, como filósofos «localizados» en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la relación colonial. No han llegado al «giro descolonizador»<sup>40</sup>, por cuanto es una filosofía colonizada, como dirían Frantz Fanon o Albert Memim<sup>41</sup>.

*Exclusión de América Latina:* Desde los orígenes de la modernidad, América Latina ha sido (para bien o para mal) participante principal de la historia mundial moderna (aportando, por ejemplo, con su plata, el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primera filosofía moderna propiamente dicha). Para ello habría que redefinir el inicio de la Modernidad. Sería necesario introducir a España y Portugal (el «sur de Europa» para Hegel, que no es para él, ni para los ilustrados del «norte de Europa», propiamente Europa, ni moderna), desde la invasión de América en 1492, en la modernidad. Con esto España quedaría redefinida como el primer estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería su primer territorio colonial moderno, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicaran una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el inicio de la filosofía de la Modernidad. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la historia de la filosofía moderna a Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez<sup>42</sup>. Ellos serían los primeros filósofos políticos

40 Para detalles, véase: MALDONADO TORRES, Nelson, “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’ en *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, 2009, pp. 683-697, quien identifica y analiza tres momentos en este «giro descolonizador».

41 El martinicano FANON, Frantz en *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973 (versión original, *Peau noire, masques blancs*, 1952), devela el enmascaramiento o blanqueamiento del negro, como producto de las distintas formas de colonización de la subjetividad y traza el camino para la descolonización. Igualmente, el judío-francés-tunecino, MEMIM, Albert en su libro *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1969 (versión original, *Portrait du colonisé precede du portrait du colonisateur*; 1966), fundamenta los privilegios inherentes a la relación colonial, para plantear las formas de opresión, así como las contradicciones que vician las fuerzas hacia la deshumanización de los colonizadores y los colonizados.

42 En cuanto al debate filosófico surgido a partir del siglo XVI por Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda y Francisco Suárez, estudiosos de este problema comparten el criterio que sus discusiones filosóficas y jurídicas

modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke.

### ***El modelo antiguo de Historia de la Filosofía***

Así como el modelo ario justifica el origen exclusivamente indoeuropeo de la cultura griega e invisibiliza sus raíces africanas y asiáticas, el modelo antiguo<sup>43</sup> destaca un origen diverso, develando sus raíces afroasiáticas a través de la investigación histórica, lingüística, arqueológica, entre otras. Esta propuesta, alude al supuesto de que los griegos se nutrieron culturalmente de los egipcios y semitas, lo que decisivamente influyó en el auge de la civilización clásica, poniendo en cuestión el modelo ario y el pretendido origen exclusivamente griego de la filosofía.

Entre las distintas evidencias, puede destacarse que entre los griegos, la idea de sus propios orígenes en las culturas mediterráneas afroasiáticas, parece haber estado generalizada, por lo que las obras del pensamiento griego son objeto de nuevas lecturas e interpretaciones, con referencias a las obras de Herodoto, Platón, Aristóteles o los llamados <<presocráticos>>; esta perspectiva ha generado la proliferación de críticas por cuanto destrona de su centralidad la pretensión del helenocentrismo.

sobre la legitimidad de la conquista, son tempranas manifestaciones de la filosofía moderna, tanto en América como desde la Universidad de Salamanca bajo la influencia escolástica y se inscribían en la defensa de la dignidad humana enmarcada en el humanismo cristiano y el humanismo indígena. Al respecto, GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, confirma en su trabajo “La filosofía durante la dominación colonial española en el Caribe y Centroamérica” [Documento descargado desde la “Biblioteca Virtual de Filosofía y Pensamiento Cubanos” <http://biblioteca.filosofia.cu/>], que dichas discusiones tuvieron significativo impacto en el moderno pensamiento político-filosófico europeo. En este mismo sentido LEMA HINCAPIÉ, Andrés, en su estudio “Reflexiones diversas sobre filosofía y literatura en el mundo hispánico”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, Vol. XL, N° 102, 2002, p. 43, afirma que Vitoria, Las Casas, Ginés de Sepúlveda y Suárez, “...suscitan la reflexión filosófica en antropología, en ética, en derecho, en economía”.

43 BERNAL, Martín, *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la Grecia antigua*, Editorial Crítica, Barcelona, 1993; SEMERANO, Giovanni, *Le origini della cultura europea*, 4 Vols. Olschki, Firenze, 1984-1994 y *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano, 2001; JAMES, G.C.M., *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1954.

En la lógica del modelo helenocéntrico-eurocéntrico que se intenta desmontar, se invisibilizaron aspectos históricos de importancia que obligan a pensar desde otros horizontes. Vale referir, como contexto histórico, la fundación de la ciudad de Atenas por marinos y comerciantes provenientes de Egipto, cuya capital en la dinastía XXVI, la ciudad de Sais, se alzaba como metrópolis de Atenas, una de sus tantas colonias en el Mediterráneo<sup>44</sup>. Asimismo, la procedencia egipcia de los dioses griegos o las raíces egipcias de algunos de sus relatos<sup>45</sup> o los viajes griegos por la región nilótica, para quienes “Egipto es una especie de terreno postizo, y como un regalo del río mismo... a donde arriban las naves griegas”<sup>46</sup>. Es en esta región donde ciertamente los griegos estudiaron las ciencias; uno de los primeros lugares donde se originó el <<amor a la sabiduría>>, origen referido, entre otros, por Aristóteles en los siguientes términos:

“Todas las artes de que hablamos estaban inventadas cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes”<sup>47</sup>.

Los orígenes y fundamentos de esta racionalidad mítico-filosófica, pueden encontrarse ya desde los primeros asentamientos humanos y en la misma geografía de Egipto, los cuales tuvieron su desarrollo y expresión en sus variadas producciones culturales. En razón de ello, cabe destacar que “las bases de la religión egipcia fueron elaboradas sin duda durante los tres milenios que precedieron al comienzo de la historia”, las cuales “se hallan en directa relación con las condiciones geográficas y climatológicas que existían al establecerse los primeros agricultores en el Valle del Nilo”<sup>48</sup>. De dichas bases religiosas

44 DUSSEL, Enrique, “La ciudad de Sais, metrópoli de Atenas”, Op., cit., pp. 635-636.

45 CHUAQUI, Carmen, “Edipo y la Esfinge: raíces egipcias”, *Estudios de Asia y África*, XXXI, 3, Universidad Autónoma de México, México, 1996, pp. 607-628.

46 HERÓDOTO, *Los nueve libros de la Historia*, II, V, 187, Ediciones EDAF, Madrid, 1989.

47 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ediciones Universales, Gráficas Modernas, Bogotá, 2006, p. 14. En otra traducción: “Aquellas ciencias que no van encaminadas ni a los placeres de la vida ni a atender sus necesidades, vieron entonces la luz primera y precisamente en aquellos lugares donde podía dedicarse al ocio (*eskhólasan*). Así ocurrió con las matemáticas en Egipto, porque en aquel país las comunidades de sabios (*hiréon éthnos*) estaban libres de todo trabajo manual (*skholázein*)”, citada por: DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 26.

48 CORNEVIN, R. y M., *Historia del África*, Ediciones Moretón, Bilbao, 1969, pp. 39-40.

egipcias, Cornevin<sup>49</sup> refiere tres:

a) El culto a los muertos derivado de la observación de la rápida desecación de los cadáveres al contacto con la arena del desierto y su conservación por largo tiempo, influyó en la idea de que el alma seguía viviendo después de la muerte pero en dependencia del cuerpo, por lo que este debía ser protegido y alimentado por los vivos.

b) Los mitos de la creación del mundo, originados en tiempos del marjal nilótico, en los cuales interviene “un elemento primordial líquido” a partir del cual habría emergido la tierra poco a poco, aludiendo a las condiciones de instalación de los primeros pobladores en el Valle del Nilo.

c) El panteón egipcio: de la fauna salvaje que aquel marjal y el desierto mantenían, pululaban cocodrilos, hipopótamos, serpientes, leones, chacales, leopardos, etc.; que a la vista de los primeros pobladores parecían ser los <<poseedores legítimos de la tierra>>, por lo que fueron objeto de culto, lo mismo que las especies domesticadas como el ganado, perros, gatos, halcones, entre otros. A estas bases deben sumarse los fenómenos naturales, como el ciclo anual del río Nilo y el renacimiento diario del Sol, centro de la vida en un país de escasas lluvias.

“Los egipcios efectuaron una primera <<racionalización>> del mundo mítico por medio de una filosofía numérica (como la *kabbala* después o los quechuas y aymaras en el Imperio inca): se piensa lo mítico-cotidiano desde <<números>> significativos. Con Sócrates comienza otro tipo de racionalización, que pudiéramos llamar el de la lingüística-semántica del concepto, que será definitivamente formalizada en el *Organon* de Aristóteles, por vez primera”<sup>50</sup>.

Estas consideraciones sitúan desde otro horizonte la cuestión de los orígenes de la filosofía y plantean el desafío de re-crear su historia desde otros lugares de enunciación fundamentados en el pensamiento crítico.

49 Ídem.

50 DUSSEL, 1998, Op. cit., p.44.

## *El modelo mundial de Historia de la Filosofía*

Este modelo fundamenta su tesis central en la propuesta de Dussel<sup>51</sup>, cuando realiza un recorrido por las fases de la tradición filosófica y cuestiona la pretensión de su universalidad. Aunque los aportes de este filósofo devienen de una tradición de pensamiento latinoamericano, vale destacar cierta complementariedad con los planteamientos del referido modelo antiguo. En cuanto alude a la crítica respecto a la racionalidad eurocéntrica, expresa en sus argumentaciones:

“hay algunas obras recientes que ponen radicalmente en duda todo lo dicho, incluso y con más razones, al eurocentrismo. En primer lugar, ya que el helenocentrismo es el padre del eurocentrismo, escritos como los de Giovanni Semerano, que prueba el origen semita de las grandes categorías griegas, como la de Martin Bernal, que indica las relaciones con Egipto, manifiestan nuevas interpretaciones que sitúan la discusión de manera radicalmente diferente. De la misma manera el libro de André Gunder Frank, que fue muy criticado por sus propios colegas, planteó correctamente, aunque algunos hechos puedan ser corregidos, que había que incluir a la China en todo el debate de la modernidad (y de la economía capitalista industrial)”<sup>52</sup>.

Estima Dussel que es posible formular un proyecto para superar la modernidad eurocéntrica, mediante el *diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. Esta “nueva edad en la historia de la filosofía<sup>53</sup>”, la fundamenta en las siguientes tesis:

51 Si bien los fundamentos referidos en este artículo son tomados de este filósofo latinoamericano, la propuesta de un modelo mundial se ha construido a partir de los planteamientos de las Teorías y Análisis de Sistemas-mundo y otras perspectivas epistemológicas. Véanse: AMIN, Samir, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Editions de Minuit, 1973; GUNDER FRANK, André, GILLS, B., *The World System: Five Hundred or Five Thousand Years?*, Routledge, Kegan&Paul, London and New York, 1993; WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI Editores, Tres Tomos, Madrid-México, 1979-1998; ARRIGHI, Giovanni, *The Long 20th Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London, 1995; ABU-LUGHOD, Janet, *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, US, 1989.

52 DUSSEL, Enrique, 2004, Op., cit., pp. 2-3.

53 DUSSEL, Enrique, “El siglo XXI: Nueva edad en la Historia de la Filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, *Signos Filosóficos*, Vol. XII, N° 23, 2010, pp. 119-120.

1. Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos «núcleos problemáticos universales» que se presentan en todas las culturas.
2. Las respuestas racionales a esos «núcleos» adquieren primeramente la forma de narraciones míticas.
3. La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial).
4. La filosofía moderna europea confundió el dominio económico político de su cultura y la crisis derivada de las otras filosofías regionales con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse.
5. De todos modos hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los «núcleos problemáticos» en un nivel abstracto.
6. Todo ello impulsa a entrar en una nueva Edad de diálogo inter-filosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones.
7. Habría que formular un proyecto que, superando la Modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso trans-moderno, mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios, de las filosofías periféricas, subalternas, postcoloniales, «desechados» por la Modernidad.

Más adelante, cuando planteamos la interrogante *¿Desde dónde pensar-nos en dialogicidad descolonizadora con los otros y en los otros?*, en su explicitación sobre las estrategias a seguir para un *diálogo intercultural liberador trans-moderno*, hallamos la articulación que establece con este diálogo mundial en su aspiración de superar la filosofía eurocéntrica.

En tanto que <<universal>> es una categoría abstracta opuesta a <<particular>>, hablar de historia <<mundial>> o <<planetaria>> refiere a “un horizonte concreto con respecto al <<sistema-mundo>> e incluye a todas las culturas históricas (plano de la <<eticidad>>, que no sería exactamente el universal concreto de Hegel)”. Define Dussel al <<sistema-mundo>> como el “Sistema Interregional (si por <<región>> se entiende una alta cultura o sistema civilizatorio) en su fase actual, mundial o planetaria, fruto de un proceso con cuatro estadios”<sup>54</sup>.

Esta historia mundial se adecua más a la realidad en tanto que “nos prepara para una comprensión de la modernidad, desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización *ideológica* de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente heleno y euro-céntrica”<sup>55</sup>.

### **¿Desde dónde pensar-nos en dialogicidad descolonizadora con los otros y en los otros?**

Las argumentaciones expuestas durante el desarrollo de este trabajo, permiten sostener que la Historia de la Filosofía ha marchado en estrecha relación con Europa, Occidente y el Eurocentrismo; por lo cual sus esquemas y modelos dominantes han sido creados y recreados con categorías y conceptos “universales válidos para toda circunstancia y realidad”<sup>56</sup>.

En cuanto refieren al sujeto viviente, las reflexiones aportadas por Hinkelammert<sup>57</sup>, dejan evidenciado que Occidente ha creado “la necesidad del aniquilamiento como producto de su propia racionalidad”. Entonces, ¿Qué hacer ante esta realidad?; ¿Desde dónde pensar-nos para enunciar con voces propias criterios que trasciendan los legados modernos del pensar filosófico? Ante estas obligadas preguntas, se comparte el criterio que: “Ese sujeto viviente y rebelde es hoy un sujeto plural que se expresa en el seno del movimiento social popular, cuyas prácticas de resistencia y lucha, tributan a la dimensión utópico-liberadora del pensamiento social crítico latinoamericano”<sup>58</sup>.

En esta línea de pensamiento, aduce Dussel<sup>59</sup> la propuesta del diálogo intercultural liberador *trans*-moderno, para asumir los desafíos desde otro lugar, desde el lugar de las propias experiencias culturales, desde las culturas milenarias, con criterios de una pluriversalidad como fruto de un auténtico diálogo que debe tomar en cuenta las asimetrías existentes. Este diálogo *trans*-moderno-descolonizador, entre los creadores críticos del ser fronterizo de sus propias culturas universales, lo sintetiza en las siguientes estrategias liberadoras:

55 *Ibid.*, p.24.

56 MÉNDEZ, Johan y MORÁN, Lino, “Pensar más allá de la modernidad eurocéntrica en perspectiva decolonial”, *Revista de Filosofía*, N° 78, 2014-3, p. 47.

57 HINKELAMMERT, Franz, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial Departamento de Investigaciones Ecuménicas, Costa Rica, 1998, p. 255.

58 VALDÉS Gutiérrez, Gilberto y LEÓN DEL RÍO, Yohanka, “Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad”, *Revista de Filosofía*, N° 73, 2013-1, p. 13.

59 DUSSEL, Enrique, *Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*, UAM-Iz., México, 2005, p. 24.

En primer lugar, la afirmación como autovaloración de los momentos culturales propios, negados o despreciados por la modernidad, que han quedado en su exterioridad, *fuera* de la pretendida cultura moderna universal, no como negatividad, sino como positividad distinta a la modernidad. En segundo lugar, los valores tradicionales negados o ignorados por la modernidad, desde la hermenéutica propia de cada cultura, deben ser el punto de partida de la crítica interna. En tercer lugar, los críticos deben ser quienes, viviendo la biculturalidad de las “fronteras”, creen un pensamiento crítico. En cuarto lugar, lo anterior supone un tiempo largo de resistencias, de maduración y de acumulación de fuerzas; es el tiempo del cultivo creador de la propia tradición cultural, encaminado hacia la utopía *trans*-moderna de las culturas universales.

“...todas esas civilizaciones universales (universales en referencia a muchas culturas que fueron subsumidas en su horizonte durante milenios de creación cultural), como la de China, Indostán, el Islam, etc., en diálogo con la Modernidad, están realizando una labor de reconstrucción creadora de su propia identidad (identidad como proceso y no como substancia) a partir de su tradición ancestral, pero volcándose desde su originalidad no destruida (por encontrarse en la exterioridad de la acción opresora colonial) en la creación de un pluriverso futuro, lo que les permitirá entrar en una civilización transmoderna donde se haga presente la pluralidad de una humanidad dialogante. Es evidente que esa labor supone igualmente una articulación política de nuevo tipo en el horizonte de coordinación regional de los Estados particulares (como América Latina) y un nuevo tipo de confederación mundial de los Estados particulares y regionales”<sup>60</sup>.

Aunque no remite a este diálogo intercultural trans-moderno, Estermann<sup>61</sup>, filósofo suizo, destaca que para la filosofía intercultural crítica y liberacionista, llegar al fondo del problema sobre el diálogo intercultural en el contexto latinoamericano, requiere de una reflexión crítica sobre el proceso de descolonización, en la cual se incluyen definiciones críticas de cultura y colonialidad en contextos históricos, de poderes, de hegemonías, de asimetrías. Determina su tesis central con las siguientes advertencias:

“en primer lugar que la descolonización y la interculturalidad no son entidades abstractas ni fenómenos facticos que se dan en una cierta sociedad y en un cierto momento de la historia. Se trata más bien de procesos siempre abiertos e inconclusos que requieren de un esfuerzo

60 DUSSEL, Enrique, 2007, Op., cit., p. 555.

61 ESTERMANN, Josef, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes para una filosofía de la liberación”, *Polis, Revista Latinoamericana*, Vol. 13, N° 38, 2014, p. 348.

histórico de largo aliento y de un potencial “utópico”. En segundo lugar, hay que advertir que tanto la ‘descolonización’ como la ‘interculturalidad’ encuentran su fuego de prueba en el campo político, económico y social, aunque las experiencias de encuentros personales y de diálogos entre personas de procedencia étnica y culturalmente distinta sean muy valiosas. En tercer lugar, el discurso de la “inclusión” y del “diálogo” pueden invisibilizar estructuras de asimetría y hegemonía que son características de sociedades coloniales y no de pueblos en vía de emancipación y auto-determinación”<sup>62</sup>.

Para aportar a este debate, puntualiza que la clave de ‘descolonización’ y del ‘diálogo intercultural’ parte de la necesidad de desenredar la compleja trama que articula la colonialidad en formas de dominación y subalternidad (étnica, económica y de género), más allá del encuentro concreto de las personas (“diálogo”). Señala como principios vectores para el diálogo intercultural <<antes de “encontrarse” en un supuesto inter más o menos equilibrado>>: Las asimetrías económicas y de la subalternización y dominación; la desigualdad entre los sexos, los estereotipos sobre roles de género, la discriminación y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia, androcentrismo); las asimetrías culturales y civilizatorias que requieren de una deconstrucción intercultural crítica y profunda<sup>63</sup>.

Hoy, la continuidad de esta discusión descolonizadora está ligada a la decodificación de la “*dialogicidad, como práctica de libertad*”, desde la situación vivida por “la palabra viva” como auténtico “diálogo existencial...en comunicación y en colaboración – reconocimiento del otro y reconocimiento de sí en el otro-, esto es, “*con los otros y en los otros*”<sup>64</sup>.

De acuerdo con esta perspectiva dialógica liberadora, hasta ahora no posicionada históricamente por la tradición occidentalizada del «otro lado de la línea», “existir humanamente, es ‘pronunciar’ el mundo, es transformarlo... no en silencio, sino en la acción, en la palabra, en la reflexión...de los sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado”<sup>65</sup>.

Desde la ancestralidad de los oprimidos históricos de *Nuestra América*, se enuncia con voces propias que es posible el desafío de <<leer el mundo>>

62 *Ibíd.*, pp. 353-354.

63 *Ibíd.*, pp. 358-359.

64 FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Traducción Jorge Mellado, Siglo XXI Editores, México, 2008, pp. 14 y 25.

65 *Ibíd.*, pp.98-99.

para revertir las dominaciones con praxis dialógica-liberadora, en los términos que propone Freire: “Hay que conocer cómo el pueblo conoce, hay que saber cómo el pueblo sabe. Hay que saber cómo el pueblo siente, cómo el pueblo piensa, cómo el pueblo habla”<sup>66</sup>.

Este diálogo liberador “pronuncia el mundo” desde el lugar de enunciación del pueblo con rostro humano, <<que conoce, sabe, siente, piensa y habla>> y tiene sus voces propias en la ancestralidad andina nuestro americana. Cuando la boliviana Silvia Rivera<sup>67</sup>, desde su lugar de enunciación como mujer aimara, se interroga: “¿Qué es la descolonización y qué tiene que ver con la modernidad?; ¿Cómo se injerta el “nosotros” exclusivo, etnocéntrico, con el “nosotros inclusivo” que proyecta la descolonización?; ¿Cómo hemos pensado y problematizado, desde aquí y ahora, el presente colonizado y su superación?”, es para afirmarse en su crítica hacia quienes, desde la academia, han erigido sus planteamientos sin tener en cuenta que : “No puede haber una teoría y un discurso de la descolonización, sin prácticas descolonizadoras”<sup>68</sup>.

Las respuestas a sus preguntas constituyen este desafío del pensamiento y la praxis descolonizadora, que puntualiza con las siguientes palabras:

“reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia... Construir nuestra propia ciencia –en un diálogo entre nosotros mismos– dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos... con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales”<sup>69</sup>.

En reclamo de estos encuentros dialógicos para transformar el mundo con una praxis liberadora<sup>70</sup>, este desafío descolonizador entre epistemes diferentes no solamente logra rupturas con el ‘conocimiento hegemónico’ occidentalizado, sino también formas-otras de dialogicidad intercultural *con y entre* el conocimiento ancestral y el subalternizado, mediante un accionar que despliega el horizonte universal de las culturas y saberes hacia un emergente poder alternativo con rostro humano y anclado en la pluriversalidad.

66 FREIRE, Paulo, “Diálogo con Paulo Freire”, *Revista Tarea*, Lima, N° 19-20, p.7.

67 RIVERA CUSICANQUI, *Silvia, Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p. 55.

68 *Ibid.*, p.62.

69 *Ibid.*, p.73.

70 VÁZQUEZ, Op., cit., p. 36.

En el mismo sentido liberador de estas reflexiones, incorpora Guerrero<sup>71</sup> lo que identifica como *acto de insurgencia de-colonial* para enfrentar la *colonialidad de la alteridad de las epistemologías dominantes*. Su tesis sobre “las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia”, está fundamentada en la *de-colonización de la alteridad* que “implica, por tanto, la radical insurgencia del otro, de la alteridad, volver al otro, hacer visible su presencia y la de sus sabidurías, de sus horizontes de existencia, y empezar a dialogar y a aprender de ellas”.

Para continuar indagando sobre posibles respuestas a la pregunta: *¿Desde dónde pensar-nos en dialogicidad descolonizadora con los otros y en los otros?*, son concluyentes sus palabras:

“Es en este momento histórico —cuando la crisis de la civilización, provocada por la voracidad de Occidente, no posibilita perspectivas para la continuidad de la vida— que las sabidurías insurgentes, las sabidurías del corazón de pueblos a los que se les negó la vida, son más necesarias que nunca, puesto que ellas nos ofrecen horizontes de esperanza para continuar tejiendo una forma distinta de civilización y de existencia”<sup>72</sup>.

## Conclusiones

Pensada desde modelos eurocéntricos, no es cosa del pasado la centralidad y homogeneidad de la Historia de la Filosofía, por cuanto aun cumple una función medular en la construcción del sujeto atribuida a las herencias de la modernidad en la universalidad científica.

A la luz del debate sobre las verdades universales y absolutas de la tradición occidental, la reciente teoría crítica sobre el pensar histórico-filosófico se pregunta sobre la posibilidad de su descolonización, entendida desde la coexistencia dialógica y en igualdad de condiciones entre las formas plurales de saberes. En este sentido, la pregunta *¿Cómo pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora?* se ha encaminado a responder si es posible un ethos de ruptura con el universalismo eurocéntrico en la Historia de la Filosofía inscrita en las relaciones entre el poder y el saber.

Un intento por ubicar el escenario desde donde se desplaza la formulación de esta pregunta, conduce a señalar que en el pensamiento histórico-filosófico el

71 GUERRERO, Op.cit, p. 88.

72 Ibíd., p. 90.

registro epistémico de los modelos <<ario>> y <<antiguo>>, han sido creados y re-creados desde la exterioridad de los lugares de enunciación marcados por historicidades diferenciadas, situadas y específicas.

En tanto que en el modelo <<mundial>> la propuesta del “diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, apuesta por fundamentos epistémico-filosóficos alternativos a la universalidad y su planteo se ubica en el “diálogo intercultural trans-moderno”, enfocado a implicarse en la coexistencia universal de racionalidades plurales amalgamadas a las universales diferencias culturales de las planetarias comunidades humanas.

El problema pendiente por resolver remite a un desplazamiento epistemológico que propone la articulación con estrategias liberadoras, sustanciadas por las tramas constitutivas de la interioridad profundamente humanas y afirmadas en la alteridad que hace visible los “horizontes de existencia del otro”, para comenzar a pensar-nos *en y para* la dialogicidad descolonizadora.

## **II. Ensayos**

## **La educación como “fragmento” de la política. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de Badiou y Rancière.**

Education as a “fragment” of politics. Equality and emancipation through the philosophies of Badiou and Rancière.

*Leonardo Colella*

*Consejo Federal de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(CONICET)*

*Buenos Aires, Argentina*

### **Resumen**

El artículo propone indagar en los aspectos políticos de la educación de acuerdo con las consideraciones filosóficas de Alain Badiou y Jacques Rancière. Para ello, plantea, por un lado, abordar las características ontológicas de la política, y por el otro, examinar el problema de los múltiples sentidos otorgados por diversas perspectivas teóricas a los conceptos de “igualdad” y “justicia” en el ámbito educativo.

**Palabras clave:** Política educativa; emancipación intelectual; justicia educativa; igualdad de las inteligencias.

## Abstract

This paper analyzes the political aspects of education according to the philosophical considerations of Alain Badiou and Jacques Rancière. To do this, raises, one hand, address the ontological characteristics of politics, and secondly, examine the problem of multiple senses given by various theoretical prospects to concepts of “equality” and “justice” in education.

**Key words:** Educational policy; intellectual emancipation; educational justice; equality of intelligences.

## Ontología política de la educación

El concepto de “verdad”, en Badiou, no se erige como un absoluto proveedor de sentido o como una verdad *trascendente*, sino que constituye una ruptura inmanente en tanto rastro acontecimental propio de una situación. Una verdad atraviesa los saberes de una situación y fuerza los conocimientos establecidos del estado dominante de las cosas. Según Badiou, existirían al menos cuatro ámbitos en los que se producen acontecimientos y procedimientos de verdad: la política, el arte, la ciencia y el amor. La educación no está contemplada por el autor como un ámbito independiente de producción de verdades.

En este sentido, Badiou considera lo educativo, preponderantemente, con un interés político. ¿Qué haría, entonces, de la educación un “fragmento” de la política? En su *Abrégé de métapolitique*<sup>1</sup>, Badiou busca distinguir un acontecimiento político (y demás conceptos ligados a él, tales como “verdad” y “sujeto”) de un acontecimiento amoroso, científico y artístico. Para ello realiza una descripción puntualizada de aquellas condiciones y características propias de un procedimiento político.

Del mismo modo, indagaremos sobre los aspectos puntuales que hacen que, dado un sujeto en la educación, éste pueda ser denominado por nosotros como “político”. En este sentido, transformaremos la idea bastante propagada que afirma que la educación es una “herramienta política”, en la siguiente

1 BADIOU, Alain, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, París, 1998.

interrogante: ¿qué significa que la educación pueda admitir en sí misma un acontecimiento y un sujeto de carácter político? Las condiciones que hacen que un procedimiento dependa de verdades políticas obedecen a tres criterios: la “materia” del acontecimiento, la relación con el “estado de la situación” y la “numericidad” del procedimiento. A continuación desarrollaremos estos tres aspectos.

En primer lugar, un acontecimiento es político porque supone y soporta un requerimiento de “todos” los individuos. En este sentido, el *pensamiento* político involucra a todos. Si bien en los otros campos (amor, arte y ciencia) las verdades se dirigen a todos, para el caso específico de la política lo universal es constitutivo de ésta y no indica solamente una dirección o una orientación.

De esta manera, un acontecimiento político es colectivo en tanto “todos” son potencialmente sujetos del pensamiento que procede de la “disrupción” que lo fundamenta. Sólo en política existe la condición de que el pensamiento que la constituye sea de orden universal e implique a todos por igual. No se trata de la necesidad de la verdad amorosa con respecto al Dios del amor, o de la exigencia de la verdad científica con respecto a la comunidad de especialistas. La política sólo es posible a partir de la exigencia de que el pensamiento que implica su composición subjetiva es virtualmente de todos.

La política guarda con la educación la necesidad de lo colectivo. Esto no significa restarle cierto relieve a la autoeducación, tan vinculada a las caracterizaciones rancierianas de la pedagogía Jacotot. El hecho de que Rancière admita que un individuo pueda emanciparse solo (por caso, frente a un libro), no resta, para todo acto emancipatorio, la necesidad del postulado de la igualdad de las inteligencias, lo que supone, como todo operador de igualdad, más de un término: un colectivo. En este caso, como señalaremos posteriormente, la autoeducación supone un “nosotros”. Retomaremos este tema más adelante cuando nos ocupemos de la numericidad de la fórmula de la política.

En segundo lugar, la política asume una relación particular con el estado de la situación y, para el caso de la educación institucionalizada, con el Estado. Afirmaremos que el sujeto político desplegado en la educación asigna una medida a la potencia estatal. Pero, ¿qué significa esto?

Siguiendo las descripciones ontológicas badiouianas, el “estado de una situación” establece una segunda operación de cuenta sobre los subconjuntos o partes de la situación. Ahora bien, la potencia del estado o de la metaestructura es siempre superior a la de la situación. Una de las tesis ontológicas de Badiou afirma que esta excedencia con respecto a la potencia estatal no asume una

medida fija, sino que es indeterminada. Para una situación educativa, en estado de normalidad, el exceso de la potencia del Estado no es mensurable. No es posible, para este caso, asegurar en qué medida la re-presentación del Estado excede a la presentación del encuentro educativo entre individuos.

Pero dado un acontecimiento político y la construcción de un sujeto, éste asume la característica distintiva (con respecto a los demás campos y formalismos subjetivos) de fijar la indeterminación de aquel exceso asignándole una medida. Badiou denomina “prescripción política” a esta fijación de la escala de la superpotencia estatal. En tal sentido, el cuerpo fiel al acontecimiento, una vez establecida la medida sustraída del error de la superpotencia, la utiliza para fijar una distancia mensurable respecto del Estado.

Empíricamente, en un estado de normalidad educativa (o en un estado no-político, en términos de Badiou) existe un sometimiento de las partes al Estado producto de la inconmensurabilidad de su poder de cuenta. No obstante, el sujeto fiel, a través de la medida fijada por un acontecimiento, toma distancia del estado y revela el grado de fuerza que éste posee, hace visible la figura de su poder. Así es como, lo que antes no era considerado un problema, toda vez invisibilizado el sometimiento de las partes al estado por el error de su potencia, cuando es fijada la medida de su distancia (que es el valor de su exceso) la política lo torna visible y cuantificable. El sujeto político educativo interrumpe los poderes alienantes de aquella indeterminación.

En tercer lugar, y en referencia a la *numericidad* del procedimiento político, postularemos que el “infinito” es el número sustancial de la política. Un cuerpo político, según Badiou, es quien relega la finitud de una vida biológica individual y convoca a la infinitud del colectivo. Al apelar a la universalidad del pensamiento, la política incluye la infinitud subjetiva de las situaciones.

Un sujeto político en la educación atraviesa, mediante el principio igualitario, el infinito ontológico “integrantes de un encuentro educativo”<sup>2</sup>. La infinitud subjetiva es el punto de partida de la política. Entonces, la numericidad de tal procedimiento dispone como su primer término al infinito.

La política apela al colectivo en tanto infinito, como multiplicidad de multiplicidades, y no en tanto “grupo” o “pluralidad”. Aquí radica una diferencia sustancial con algunas teorías pedagógicas que centran su atención en los grupos

2 Lo hace en la medida en que logra sortear el criterio de cuenta estatal que lo define como “parte” (estudiante, docente, directivo, etc.).

de individuos. Desde nuestra perspectiva, el hecho de que postulemos al sujeto como un cuerpo colectivo no refiere simplemente a considerar un conjunto de individuos con determinados intereses y características comunes, sino que apela a este infinito múltiple descripto.

La fórmula del procedimiento político en la educación nos indica que inicia su proceso en el infinito múltiple que constituye el encuentro y que, como señalamos inicialmente, a éste se le opone el infinito indeterminado de la potencia estatal. Pero también mencionamos que dado un procedimiento político disruptivo existe una prescripción de aquel exceso regido por el Estado, que permitirá desplegar su máxima igualdad: “La máxima igualdad es en efecto incompatible con el error del exceso estatal. La matriz de la desigualdad es justamente que la superpotencia del Estado no pueda ser medida”<sup>3</sup>.

En este sentido, para que la práctica de una máxima igualdad sea posible, es necesaria la prescripción política y la puesta a distancia del Estado, mediante la asignación de la medida de su potencia. El poder de la desigualdad radica en su indeterminación, en su turbación, en la falta de claridad que impone la ceguera respecto de aquello que no medible. De allí el carácter *imposible* de su interrupción. No es tanto el exceso de potencia estatal con respecto al colectivo, sino su indeterminación, lo que hace de toda máxima igualdad una práctica en apariencia imposible.

Si, con Badiou, asignamos a la igualdad el número “uno” (debido a que ella enfatiza en la diversidad de un colectivo la identidad dinámica común entre sus componentes, esto es, la “igualdad de las inteligencias”), tenemos que la fórmula del procedimiento político parte del infinito para convocar al uno, mediado por el acto de prescripción. La numericidad de la política está constituida por el infinito y por el Uno: hace advenir en el múltiple del colectivo el uno de la igualdad.

Veamos a continuación un ejemplo propio de Badiou para un acontecimiento político, en el que la figura de San Pablo es reconstruida por el autor como fundadora del universalismo. Nos interesará extraer de este ejemplo aquellas características que puedan emplearse para el caso de la educación y, para ello, intentaremos ponerlo en diálogo con las experiencias pedagógicas de Joseph Jacotot enunciada por Rancière en *Le maître ignorant*<sup>4</sup>.

3 BADIOU, Alain. *Abrégé de métapolitique*. Op. cit. p. 114.

4 RANCIÈRE, Jacques, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris, 1987.

En un texto intermedio a sus dos grandes obras sobre ontología y lógica, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*<sup>5</sup>, Badiou aborda el problema del universalismo y la igualdad, y lo hace de forma tal que podríamos ligarlo a nuestro análisis sobre la educación. Este texto es tenido en cuenta por muchos especialistas de la obra de Badiou (incluidos aquellos que se han dedicado a pensar particularmente la educación). A partir de él se ha producido una extensa bibliografía sobre el tema en los últimos años.

Como refiere Balibar, el universalismo de Pablo, le sirve a Badiou para confrontarlo con la pretensión globalizadora del capitalismo contemporáneo:

Encontramos, por ejemplo, la oposición entre verdadera y falsa universalidad. Un buen ejemplo reciente nos lo brinda el propio Alain Badiou, quien, al comienzo de su ensayo sobre San Pablo opone un verdadero universalismo de la igualdad (eliminando o deponiendo diferencias genealógicas, antropológicas o sociales tales como Judío y Griego, Hombre y Mujer, Amo y Esclavo, cuyo principio fue transmitido por el Cristianismo y después secularizado por el republicanismo moderno) y un falso universalismo o “simulacro” de universalismo (aunque podrían surgir problemas derivados del hecho de que el simulacro es en un sentido mucho más real, o efectivo, que la versión “verdadera”), esto es, el universalismo del mercado mundial liberal (o quizá de la representación liberal del mercado mundial), el cual se basa no en la igualdad sino en la equivalencia, permitiendo por tanto una reproducción permanente de identidades rivales al interior de su homogeneidad formal<sup>6</sup>.

En *Saint Paul*, Badiou destaca la existencia de dos discursos elementales en el interés de Pablo: el discurso judío y el griego. La forma subjetiva propia del primero es la del profeta, y su habilidad principal es la de descifrar los signos. La figura subjetiva del griego, en cambio, es la del sabio cuya herramienta sustancial es el *logos*.

Ambos discursos, concluye Pablo, tienen en común que son discursos propios de un maestro:

La idea profunda de Pablo es que el discurso judío y el discurso griego son las dos caras de una misma figura subjetiva, [...] que la totalidad cósmica

5 BADIOU, Alain. *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Presses universitaires de France, París, 1997.

6 BALIBAR, Etienne. “Sobre el universalismo Un debate con Alain Badiou”. *European institute for progressive cultural policies*, 2007, p. 53. Disponible en <http://eicpc.net/transversal/0607/balibar/es>

sea considerada como tal, o que sea descifrada a partir de la excepción del signo, instituye en todos los casos una teoría de la salvación ligada a una maestría<sup>7</sup>.

Ambos discursos, entonces, serán discursos del *padre*, a los que Pablo opondrá el discurso del *hijo*. La inversión del hijo por el padre no es más que el intento por fijar distancia de toda forma de maestría. El discurso del hijo significa sustraerse de la diferenciación entre judíos y griegos, pero asimismo, sustraerse de la figura del maestro. La propuesta de Pablo no se entiende, señala Badiou, sin la decadencia de la figura del maestro, sea la del profeta (judío) o la del sabio (griego). Por eso Pablo no será ni un maestro-profeta ni un maestro-sabio, sino un apóstol. Ahora bien, para legitimar su testimonio, un apóstol no necesita ser testigo del acontecimiento (no precisa haber acompañado a Cristo) ni apelar a su propia trayectoria. Pablo extrae la autoridad de sí mismo y se aparta de aquellos que, por lo que han visto o lo que han sido, se creen garantes de una verdad. Un apóstol no apela a la autoridad de los saberes transmitidos o de la experiencia adquirida, propios de un maestro.

El acontecimiento “Cristo” no tiene para Pablo connotaciones fácticas, sino, consecuencias subjetivas<sup>8</sup>. No se trata de ningún conocimiento, ni de las verdades del sabio ni de las predicciones del profeta, sino de la fidelidad a la potencia universal que el acontecimiento ha abierto. La universalidad postacontecimental iguala a los hijos en la disolución de la división de los padres: judíos o griegos paganos. La declaración del hijo (Cristo también es un hijo) no es una declaración milagrosa o predictiva, tampoco es argumentativa o probatoria. El declarante del acontecimiento rompe, a la vez, con la figura del maestro sabio y con la del maestro profético.

Es en este sentido que puede pensarse el acontecimiento “San Pablo” ligado a la educación. Guarda con Jacotot la relativa similitud sobre la impugnación del maestro-sabio y sobre la postulación de una *igualdad*. Cierto es que se trata de dos mundos diferentes, pero que los estructuran lógicamente en condiciones similares. La ruptura, en ambos casos, opera impugnando la ley de cuenta o del aparecer para hacer surgir a los iguales:

Constituye la inutilidad de la figura del saber y de su transmisión. Para Pablo, la figura del saber es, en sí misma, una figura de esclavitud, del mismo modo que la de la ley. La figura de maestría que se vincula a ella

7 BADIOU, Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Op. cit. p. 45.

8 Para una perspectiva crítica a la interpretación de Badiou sobre San Pablo, puede confrontarse con la de Kostas Mavrakis.

es en realidad una impostura. Hay que destituir al maestro y fundar la igualdad de los hijos<sup>9</sup>.

La figura del saber representa la esclavitud para San Pablo, de igual forma que para Jacotot no es otra cosa más que el criterio de diferenciación que delimita la posesión del maestro frente a la carencia del discípulo: determina el principio desigualitario de la relación educativa y política. La declaración presente en el acontecimiento Jacotot es similar a la de Pablo: hay que destituir al maestro-sabio y proclamar la igualdad de las inteligencias.

Badiou se encarga de señalar que el caso de Pablo no refiere a un aspecto fáctico de la historia sino que, en tanto se ocupa de la particularidad del mito de resurrección, constituye una cesura teórica. Más allá de eso rescata al apóstol como un exponente del universalismo:

El pensamiento sólo es universal cuando se dirige a todos los demás, y en esta dirección se efectúa como fuerza. Mas desde el momento en que todos son contados según lo universal, incluido el militante solitario, se sigue que lo que se edifica es la subsunción de lo Otro en lo Mismo. Pablo muestra en detalle cómo un pensamiento universal, partiendo de la proliferación mundana de las alteridades (el judío, el griego, las mujeres, los hombres, los esclavos, los libres, etc.), produce lo Mismo y lo Igual (ya no hay ni judío, ni griego, etc.). La producción de igualdad, la deposición, en el pensamiento, de las diferencias, son los signos materiales de lo universal<sup>10</sup>.

Para nuestra matriz conceptual, el caso de Pablo podría ejemplificar operaciones lógicas y ontológicas similares a las de Jacotot. Se trata de asumir un ámbito cuya lógica se ve trastocada a partir de un acontecimiento y de su enunciado primordial: “hay que destituir al maestro y fundar la igualdad de sus hijos”. El mundo que contaba a judíos y paganos, profetas y sabios, y que admitía únicamente el logos de la sabiduría y el discurso mitológico de las predicciones, se ve forzado a la aparición, tras la presión de una declaración igualitaria, de un inexistente. Para que ello ocurra, Pablo convoca, a través de la horizontalidad apostólica y en oposición a la verticalidad del Maestro, a la figura del militante fiel al acontecimiento.

9 BADIOU, Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Op.cit. p. 63.

10 Ibid., p. 119.

## La subjetividad política emancipatoria

En una conferencia del año 2012 en Buenos Aires<sup>11</sup>, Badiou distingue cuatro esquemas políticos según sea el vínculo que cada uno de ellos establezca entre sus cuatro componentes principales: el Estado, la organización, las ideas y los movimientos sociales. Estos cuatro esquemas son: el modelo de fusión, el revolucionario (o emancipatorio), el parlamentario de derecha (o conservador) y el parlamentario de izquierda (progresista). En tal sentido, la subjetivación política será el ingreso de los individuos en alguno de estos esquemas.

Badiou centra su atención en la subjetivación emancipatoria, que surge, según el autor, a partir del vínculo entre “acciones colectivas” e “ideas”. En analogía, la emancipación en educación supone el encuentro de la “igualdad” (verificada en acciones colectivas) con el pensamiento (ideas). Ahora bien, de acuerdo a la teoría del sujeto de Badiou, la subjetivación requiere de un acontecimiento.

¿Qué significaría, en este contexto, un acontecimiento político capaz de desencadenar procesos de subjetivación? Efectivamente, los acontecimientos para Badiou se vinculan con grandes sucesos que han quedado inscriptos en la historia, como por ejemplo, el inicio de la Revolución Cultural china o de la Revolución rusa, la Comuna de París, Mayo del 68, etc. Esto generaría una aparente contradicción con la perspectiva de Rancière, quien se ocupa mayormente de microhistorias de obreros marginados. Resulta algo inusual hallar “grandes acontecimientos” ligados a la educación, sin embargo, Badiou no descarta los pequeños acontecimientos:

Incluso cuando el acontecimiento es un pequeño acontecimiento local, una huelga en una fábrica, una pequeña revuelta en una ciudad, un movimiento contestatario de estudiantes, internacionalista, o de apoyo a obreros indocumentados... lo que crea la subjetividad es siempre algo que ocurre, algo que acontece<sup>12</sup>.

De este modo, se desprendería de las propias afirmaciones de Badiou que un proceso de subjetivación en la educación podría desencadenarse, en consonancia, a partir de pequeños acontecimientos locales. Un acontecimiento es, puntualmente, aquello que crea un nuevo “posible”: aquello que vuelve posible

11 BADIOU, Alain. “Acontecimiento y subjetivación política”. *La hipótesis comunista*, 2012. Disponible en <http://lahipotesiscomunista.blogspot.com.ar/2013/07/acometimiento-y-subjetivacion-politica.html> Esta disertación fue llevada a cabo el 9 de mayo de 2012 en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

12 Ibid., p.4

lo que hasta ese momento se pensaba imposible. No se trataría entonces del descubrimiento o la vivencia de un nuevo “real”, sino de un nuevo “posible” en lo real. Podría ilustrarse esto a través del lema de Mayo del 68: “deseen lo imposible”. También Jacotot, forzado por el exilio, transformó en *possible* lo que hasta ese entonces (se) creía imposible: que aquellos estudiantes holandeses podían, a través del ejercicio de su propia inteligencia (que era la misma que la suya, la de Fénelon y la de cualquiera), aprender sin un maestro explicador.

Ahora bien, la subjetivación sería algo fugaz de no ser por la fidelidad, por el deseo de que aquella disrupción continúe. La fidelidad de Jacotot lo hizo ser permeable a la primera experiencia, y arriesgarse a intentar repetirla a través de sus nuevos cursos de piano y de pintura, disciplinas que ignoraba por completo. Rancière escribe el lema de la fidelidad badiouiana: “todo lo que ocurre al menos una vez puede repetirse siempre”<sup>13</sup>. Puede notarse que, desde la perspectiva de Badiou, para un procedimiento político es menos importante la disrupción como tal (como marca histórica ligada a los grandes acontecimientos) que las consecuencias subjetivas que ésta desencadena.

Analicemos, a continuación, cómo el concepto de “igualdad” y de “justicia”, asume diversos sentidos de acuerdo a diferentes enfoques políticos.

La igualdad no es algo que le pertenece únicamente al esquema político emancipatorio. En general, desde diversas perspectivas de análisis se han abordado las nociones de “igualdad” y de “justicia” aplicadas al ámbito educativo suscitando así una pluralidad de sentidos. No es nuestro propósito dar cuenta de todos los enfoques desplegados a la largo de la historia, otros trabajos han desarrollado estas temáticas en forma detallada y compleja<sup>14</sup>. Nos propondremos, en cambio, delimitar los conceptos presentes en nuestro trabajo, diferenciándolos brevemente de algunos sentidos extendidos actualmente en el discurso educativo.

Dubet<sup>15</sup> ha realizado un breve estado de la cuestión sobre el campo de la justicia social agrupando las diversas interpretaciones respecto de la noción de “igualdad” en dos tendencias diferenciadas: las que sostienen la “igualdad de

13 RANCIÈRE, Jacques. *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l’émancipation intellectuelle*. Op. cit. p. 26.

14 Entre ellos, tal es el caso de CONNELL, Robert, *Escuelas y justicia social*, Morata, Madrid, 1997. BOLÍVAR, Antonio. “Equidad Educativa y Teorías de la Justicia”. *REICE. Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, Vol. 3, N° 2, 2005, pp. 42-69.

15 DUBET, Francois. *Les places et les chances. Repenser la justice sociale*. La République des idées, Seuil, 2010.

oportunidades” y las que proclaman la “igualdad de posiciones”. La primera de ellas estaría orientada a compensar las desigualdades de origen para asegurar una competencia social justa, y la segunda, apuntaría más bien a reducir la distancia entre las diversas posiciones sociales que expresarían las diferentes condiciones materiales de vida. Para ambas posturas, el autor analiza diversas variables: el rol del Estado, el desempeño de los movimientos sociales, los servicios públicos, el papel de la escuela, las identidades de los grupos minoritarios y las cuestiones de género.

En referencia a la educación, la “igualdad de posiciones” se identifica, según el autor, con la escuela laica, gratuita y obligatoria de finales del siglo XIX: la escuela republicana que brindaba a todos la posibilidad de obtener la misma cultura, los mismos valores y la misma lengua. La educación era considerada un valor por sí misma, no buscaba la igualdad de oportunidades futuras ni transformar la estructura social, sino que a través de su centralismo y su uniformidad, la igualdad se jugaba más bien en la unidad de la oferta escolar. La “igualdad de oportunidades”, en cambio, apunta a la movilidad social individual convirtiendo a la escuela en el espacio de distribución de los estudiantes según criterios meritocráticos de resultado. Desde la década de 1960, principalmente en Francia, la sociología de la educación<sup>16</sup> apunta su crítica a la incidencia del medio social de los alumnos en sus rendimientos escolares (de lo que se desprende una demanda de compensación de aquellas desigualdades iniciales).

Estas dos variantes postulan la educación como un programa igualitario. En referencia a la igualdad de posiciones, la educación por sí misma constituiría un valor que, al ser distribuido homogéneamente, traería como consecuencia lugares sociales más equitativos. Generalmente se asocia esta perspectiva a una educación que provea conocimientos, habilidades y valores ciudadanos que le permitan a los individuos conocerse dentro del espacio social como sujetos de derechos (y aprender los canales para ejercerlos o reclamarlos) y, asimismo, asegurar una amplia homogeneidad en cuanto a ciertos valores comunes o convenciones sociales que asegurarían el orden y la organización jurídico-social.

La igualdad de oportunidades, si bien interpreta a la educación como un programa igualitario, lo hace esperando que ésta compense los saberes, las competencias y las aptitudes de los más desfavorecidos (que han “heredado” tales carencias), para situarlos en igualdad de chances de éxito, generalmente,

16 BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude, *La Reproducción*, Fontamara, México, 1995. BAUELOT, Charles; ESTABLET, Roger, *La escuela capitalista en Francia*, SXXI Editores, Madrid, 1974.

con respecto al ingreso al mercado laboral (habitualmente, en la actualidad se asocia esta posición con los conocimientos científico-técnicos requeridos por el universo productivo).

En ocasiones, el discurso educativo suele admitir ambas significaciones operando de forma superpuesta. De hecho, ya hemos señalado que, para Rancière, ambas son objeto de crítica por parte de una educación emancipatoria que postula la igualdad como *axioma*, como punto de partida.

En las últimas décadas, en Latinoamérica, se ha abierto una línea de discusión en relación a las políticas educativas que incluye un debate sobre los conceptos de “igualdad”, “equidad” y “justicia”.

Tedesco<sup>17</sup> define a una “educación para la equidad” como aquella que tiene en cuenta la “igualdad” pero sin desestimar el respeto por la diversidad. Una educación “justa” sería, entonces, aquella que forma ciudadanos respetuosos del diferente y con responsabilidad social, pero que además sean capaces y competentes para desempeñarse en el mercado de trabajo. Según esta perspectiva, el problema político-educativo estaría constituido por una especie de despotismo ilustrado en el que unos pocos concentren la posesión de conocimientos y que, por tanto, las decisiones sólo puedan ser ejercidas por esta parte-ilustrada y no por todos. La igualdad demandaría una libre distribución del conocimiento que traería, en efecto, la posibilidad de democratizar las decisiones. Tedesco concluye en que la tarea sustancial de la educación sería transformar las “representaciones” de los favorecidos, para poder incluir en la escuela a los marginados y así lograr una sociedad “justa” sin conflictividad social.

La postura de Tedesco es una clara combinación del esquema de diversidad (“respeto por la diferencia”), el ético-ciudadano (“formar ciudadanos y con ello la posibilidad de democratizar las decisiones”) y el científico-técnico (“educarlos para que sean capaces y competentes para el mercado de trabajo”).

Ahora bien, ¿qué significaría el término “justicia” en estos diversos esquemas políticos educativos? La justicia adquiere también, como la igualdad, una multiplicidad de sentidos. Una educación *justa* podría ser aquella que transmita una pluralidad de culturas o ideologías (a través de una lengua de origen o de diversos lenguajes), o aquella que distribuya por igual las tradiciones culturales y la información técnica actualizada, o aquella que suministre los conocimientos y

17 TEDESCO, Juan. “¿Para qué educamos hoy?” en DUSSEL, Inés; POGRÉ, Paula. *Formar docentes para la equidad*, Propone, Buenos Aires, 2007.

habilidades requeridos para subsistir a las exigencias del mundo actual, en especial a los que no pueden obtenerlos por otros medios.

De esto podría derivarse una propuesta educativa que apunte a garantizar los contenidos curriculares comunes a todos los individuos, esto sería, asegurar los conocimientos, competencias y valores fundamentales que posibiliten la vida ciudadana y el acceso al mercado laboral<sup>18</sup>. En este sentido, se busca garantizar a los individuos su condición ciudadana, que trascendería el plano económico e incluiría el ámbito educativo brindando, paralelamente a la reivindicación de una “renta básica”, un “salario cultural mínimo” que aportaría al desarrollo de las capacidades para la integración de la ciudadanía.

Ninguno de estos estos sentidos del término “justicia” aplicados al ámbito educativo no evitarían las críticas rancierianas. Tampoco coincidirían con los conceptos de “igualdad” y de “justicia” en Badiou. La igualdad, para ambos autores, sobre todo en el contexto de una educación política, requiere que los miembros de una situación educativa sean representados a partir de aquella capacidad propia de la actividad humana: el pensamiento. La igualdad, tal como ellos la consideran, se opone a la noción de “equidad” y no se sustenta, en absoluto, en un programa social. La igualdad para Badiou, del mismo modo que para Rancière, es subjetiva, es una declaración, una prescripción:

Justicia no es más que una de las palabras con las que la filosofía intenta aprehender el axioma igualitario inherente a una secuencia política verdadera. Este axioma se formula en enunciados singulares, característicos de la secuencia, como la definición de la conciencia pública por Saint-Just, o la tesis de la autoeducación inmanente del movimiento de masas revolucionario propugnado por Mao<sup>19</sup>.

De este modo, Badiou rechaza toda noción de “justicia” en su acepción programática y referida al plano social. La categoría de justicia tiene sentido en tanto da cuenta de una máxima igualitaria sustentada por un sujeto político.

Sólo el esquema político-educativo emancipatorio supondría, en términos de Badiou, una educación auténticamente “justa”. Ya que otros esquemas (por ejemplo: el de la diversidad, el científico-técnico, el ético-ciudadano), cada uno por sus propias exigencias, se ven forzados a definir al estudiante como un

18 BOLÍVAR, Antonio. Op. cit. pp. 42-69.

19 BADIOU, Alain. “¿Qué es pensar filosóficamente la política?” *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y las experiencias de lo inhumano*, Del Cifrado, Buenos Aires, 2000, p. 82.

desigual: ya sea para integrar o incluir su “diferencia”, para suplir sus carencias técnico-científicas, o para configurar sus hábitos jurídico-ciudadanos. Por el contrario, una educación “justa” sería, para Badiou, aquella que proponga la construcción colectiva de un sujeto fundado igualitariamente en la capacidad intelectual común del “pensamiento”.

Como hemos afirmado previamente, tanto para Badiou como para Rancière, la igualdad es un postulado de la acción, y no un elemento o programa a conquistar. Ambos autores sostienen que una auténtica educación política, lejos de comprobar una desigualdad (la diferencia de saberes y capacidades entre individuos) e intentar progresivamente a futuro disuadirla mediante la transferencia de contenidos, postula la igualdad como punto de partida para extraer de ella toda la potencia de sus consecuencias.

## **De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias**

From crisis to the refounding of the State in Latin America:  
Debates and experiences

***Rafael Lárez Puche***

*Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt  
Maracaibo, Venezuela*

***Germán Pirela Pineda.***

*Universidad del Zulia  
Maracaibo, Venezuela*

### **Resumen**

En las últimas décadas en Latinoamérica se han dado múltiples debates, el más trascendental, desde nuestra perspectiva, es el de repensar sus sistemas políticos, y sus conceptualizaciones en relación a los Estados-Nación. Esta investigación pretende, desde los debates teórico-políticos y experiencias concretas, sumarse a la discusión en torno a las exigencias que diferentes territorialidades plantean en cuanto a la cristalización de sus derechos para el reconocimiento de las particularidades culturales que definen a los diferentes grupos étnicos de nuestro continente y, por ende, poder incidir en el fortalecimiento de las políticas con miradas interculturales en nuestro país. Para el desarrollo de la investigación se recurre a la revisión bibliográfica-documental que permite a su vez un análisis hermenéutico de los procesos liberadores y de carácter transformador.

**Palabras Clave:** Estado; democracia; refundación del Estado; América Latina.

## **Abstract**

Over the past decades, there have been multiple debates in Latin America. The most transcendental, from our perspective, represents rethinking their political systems and their conceptualizations concerning the States-Nation. This research aims, from the theoretical and political debates and practical experience, to join the discussion on the demands that different territorialities propose as to the crystallization of their rights for the recognition of the cultural characteristics that define the diverse ethnic groups of our continent, and therefore, to influence the strengthening and development of policies with intercultural looks in our country. For the development of the research, it was vital to appeal the bibliographic and documentary review that allows a hermeneutic analysis of the liberating and transformative processes.

**Key words:** State; Democracy; Refounding of the State; Latin America.

## **Introducción:**

En América Latina, los debates político-ideológicos se han definido por las transiciones que en la última década han propiciado sus gobiernos democráticos. Precisamente, estos escenarios de discusión se han orientado a las nociones y miradas contemporáneas que se tienen sobre el Estado. Sabemos, que en el siglo XX el auge del neoliberalismo situó las políticas de los Estados modernos en los territorios americanos, trayendo consigo su permanencia y determinando éstas políticas sólo en la reproducción de su sistema económico.

A partir de ello, se hace necesaria la revisión de las críticas y aportes que los gobiernos y los movimientos sociales han propiciados sobre la crisis de la concepción moderna del Estado en América Latina, y proponer miradas alternativas que determinen su pertinencia en nuestro continente, para así, hacer aportes a la transición de los mismos hacia los Estados con una política emancipadora, de reconocimiento a las distintas identidades construidas a partir de las territorialidades establecidas en Nuestra América.

Por esta razón, el trabajo se organiza desde la intención de develar teóricamente la crisis del Estado en el continente, luego exponer brevemente las experiencias de los movimientos sociales en la búsqueda de la transformación emancipadora de la concepción moderna del Estado en América Latina. Por último, presenta los aportes para repensar la cuestión social en el marco de una refundación del Estado, entendiendo que parte de la crisis de éste surge de sus determinaciones económicas y mercantiles.

## El develamiento de la crisis del Estado

El modelo social que el Estado de la modernidad y del neoliberalismo impuso, es esencialmente homogéneo, el establecer como base de un país lo que en la consolidación de los Estados-Nación llamaron sociedad civil, determina desde el punto de vista de la construcción de ciudadanía, una sociedad que no posee equidad en cuanto al reconocimiento del otro. El sentido democrático que en un principio se le dio al Estado ya no es tal, y sólo se reduce a la dirección política que el mercado de la ciencia determina a éste y a la sociedad.<sup>1</sup>

“El neoliberalismo ha convertido al Estado en una institución un tanto superflua y prescindente, que elude su función de redistribuir el ingreso sobre una base de equidad, con lo que se hace cómplice de la injusticia social reinante”.<sup>2</sup>

De esta manera, el neoliberalismo ha contribuido a que los Estados en América Latina sostengan en la actualidad una crisis de formalidad interna, producto de las exigencias que nacen a partir de la ruptura con el bloque dominante que permitía a los Estados mantener esa homogeneidad, eludiendo a toda equidad dentro de la sociedad. Las transformaciones políticas del Estado, ciertamente para el neoliberalismo se siguen determinando sólo como un problema económico y de desarrollo del capitalismo.<sup>3</sup> Así mismo lo plantea Gogol<sup>4</sup> cuando expone que las transformaciones que han impulsado las políticas neoliberales son esencialmente internas al funcionamiento del capitalismo

Podemos ir enunciando varios elementos planteados que derivaron de la crisis de los Estados actuales en América Latina, entre ellos, que a partir de esa ruptura con el factor dominante del Estado, se crea una crisis de identidad nacional. Así lo plantearía Bonfil Batalla exponiendo el caso mexicano:

- 1 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Alvaro; DÍAZ MONTIEL, Zulay. “Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular”, *Revista de Filosofía*, N° 64. Enero-Abril 2010, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp.7-23
- 2 COLOMBRES, Adolfo, *América como civilización emergente*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004, p. 196.
- 3 MÁRQUEZ-FENÁNDEZ, Álvaro. “A Práxis intercultural: uma experiência dialógica para a educação cidadã”. En: CECCHETTI E. & POZZER A. (Orgs.) *Educação e Interculturalidade. Conhecimentos, saberes e práticas descoloniais*, Editora da FURB, Brasil, 2014, pp. 41-67
- 4 GOGOL, Eugene, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. Juan Pablos Editores, México, 2004.

“El problema de la identidad nacional en una sociedad como la mexicana es que, por definición, está referida al Estado nacional. Hablamos de la identidad mexicana como la identidad colectiva de los ciudadanos del Estado mexicano y, en la medida en que el Estado pierde ámbitos de decisión propia y autónoma, esto debe tener algún tipo de efecto en la solidez de la identidad nacional.”<sup>5</sup>

De esta forma, al caer los Estados en la misma crisis que cae el neoliberalismo, traen como consecuencia que la identidad o las identidades tengan un debate interno. Entendemos, desde esos escenarios que la misma forma de Estado que produjo la problemática no es la que debe permanecer en el continente.

“Más allá de sus implicaciones económicas, está sucediendo no sólo en México sino en los países de América Latina el llamado adelgazamiento del Estado, la renuncia a las funciones que el Estado cumplía y ahora se plantea que las cumpla la sociedad civil, la iniciativa privada u otras fuerzas que no tienen las capacidades de organización del Estado nacional.”<sup>6</sup>

Ciertamente, como lo plantea Bonfil Batalla, en América Latina ocurre un adelgazamiento del Estado moderno, pero aún en los territorios donde los Estados se declaran pluralistas, existe ese cese de funciones, pues la visión pluralista del Estado no es tal.

“El Estado actual de Nuestra América se proclama pluralista, lo que en la mayoría de los casos se apoya en reformas recientes de las cartas constitucionales. No obstante, no se institucionaliza una verdadera participación democrática de los distintos grupos étnicos que pueblan el territorio, y el tan proclamado “respeto” a la diferencia no desemboca en un diálogo auténtico, realizado en igualdad de condiciones y con deseo de conocer al otro cultural...”<sup>7</sup>

5 BONFIL BATALLA, Guillermo. “Estado e identidad cultural y nacional”. En: VALENZUELA ARCE, José. *Decadencia y auge de las identidades*, Colección México Norte, México, 2000, p. 306

6 *Ibid.*, p. 306

7 COLÓMBRES, Adolfo. *Op cit.* p. 197

De tal manera, se expone que el concepto de pluralismo<sup>8</sup>, en la mayoría de los Estados, se reduce a una necesidad constitucional, y no a un hecho profundamente democrático, donde las diferentes voces que pueblan el territorio puedan asumir desde sus particularidades, las alteridades que hacen presencia.<sup>9</sup> Por lo tanto, Colombres plantea que “lo anterior implica que una teoría del Estado al servicio de la emergencia civilizatoria de América debe asumir plenamente sin subterfugios, el desafío del pluralismo, que es el de la democratización profunda.”<sup>10</sup>

Estamos entonces en presencia de una notoria crisis del Estado en América Latina, en un cara a cara de varias características que determinan la crisis estatal, en una conjugación de factores que han hecho que la visión del poder del Estado en los espacios territoriales tenga una caída considerable. Álvaro García Linera, plantea varias etapas que develan una crisis estatal, ahora bien, nosotros nos enfocaremos en una a modo de justificación de las líneas anteriores. García Linera propone como primera etapa de una crisis estatal:

“El momento del *develamiento de la crisis de Estado*, que es cuando el sistema político y simbólico dominante que permitía hablar de una tolerancia o hasta acompañamiento moral de los dominados hacia las clases dominantes, se quiebra parcialmente, dando lugar, así, a un bloque social políticamente disidente con capacidad de movilización y expansión territorial de esa disidencia convertida en irreductible.”<sup>11</sup>

- 8 Sobre este tema, De Sousa Santos expone un pluralismo jurídico, y explica que: “Acá está clara la idea de que estos países no pueden tener un sistema jurídico unitario. Este debe ser unificado pero no uniforme. De nuevo, se trata de la idea de que debe haber, por lo menos, dos sistemas jurídicos: uno eurocéntrico y uno indocéntrico, que no están totalmente separados porque eso sería peligroso para la unidad del Estado. Hay que crear formas de convivencia, que pueden ser, por ejemplo, un nuevo tribunal constitucional idóneo, una corte constitucional idónea, y ella misma plurinacional, intercultural y postcolonial, con capacidad para resolver conflictos”. DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Alianza Interinstitucional CENDA-CEJIS-CEDIB, Santa Cruz, 2007, p. 24
- 9 Para Krotz, “Alteridad no es pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a *algo diferente* sino siempre a *otros...*” KROTZ, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”. En BOIVÍN, Mauricio, ROSATO, Ana y ARRIBAS, Victoria. *Constructores de otredad Una introducción a la Antropología social y cultural*. (S/F).
- 10 COLOMBRES, Op cit. p.197
- 11 GARCÍA LINERA, Álvaro, *Democracia, Estado, Nación*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2013, p.86

Boaventura de Sousa Santos, plantea una *refundación del Estado* en América Latina, y categoriza a estos Estados como capitalistas y coloniales. Así, justifica que a partir de las determinaciones del capitalismo, que son esencialmente mercantiles, no se establece una verdadera democratización en las sociedades. “La refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza hoy las posibilidades —y también los límites— de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo.”<sup>12</sup>

En ese sentido, más allá de proyectar en una reforma constitucional la refundación de un Estado moderno en el contexto latinoamericano, el asunto va hasta la visión del poder que se tiene dentro del imaginario social de un territorio, la conciencia política de los grupos sociales, y la descolonización estructural de las instituciones. Ahora bien, lo importante es que, aún con estos elementos, la refundación del Estado, según Boaventura de Sousa, debe tomar en cuenta un nuevo constitucionalismo, donde la visión homogénea de los espacios geopolíticos en América Latina desaparezca.

“La refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo. Es un constitucionalismo muy distinto del constitucionalismo moderno que ha sido concebido por las élites políticas con el objetivo de constituir un Estado y una nación con las siguientes características: espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian con relación al exterior y lo desdiferencian internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes; y, poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa.”<sup>13</sup>

## La transición hacia un nuevo Estado

Se hace necesario apuntalar en medio de estas líneas aquellos hitos históricos que sellaron la historia nuestra americana en un período de rupturas

12 DESOUSASANTOS, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del sur*; Instituto internacional de Derecho y Sociedad, Lima, 2010, p. 69

13 *Ibíd.*, p. 71

y transiciones de gobiernos ferozmente autoritarios y dictatoriales a gobiernos más democráticos y participativos, tomando en consideración el rol protagónico que desempeñaron los movimientos sociales del siglo XX en su pugna con todo el aparato del Estado y sus operadores políticos, para poder conquistar espacios de poder a fin de proponer superar la visión de un Estado que singulariza la diferencia, suprime las particularidades culturales, imponiendo así una visión uniforme de la cuestión étnico-nacional.

De manera referencial debemos recorrer las conquistas realizadas por el movimiento campesino indígena boliviano, quienes en el 2002 con un levantamiento que convocaba a una marcha de pueblos indígenas y originarios, exigían una asamblea constituyente para así poder constitucionalizar al Estado boliviano como un Estado plurinacional<sup>14</sup>, proceso complejo y sobre todo conflictivo, pues las élites políticas que se mantenían en lo interno del Estado liberal, cómo Universidades creadas por las familias que poseían la producción económica, los principales gestores empresariales, y las confrontaciones de los grupos militares<sup>15</sup>, se negaban a ceder y negociar con los movimientos, antes bien se dedicaron a desvirtuar este tipo de propuesta. Sin embargo, la unión de diversos movimientos que dio origen al “Pacto de Unidad”<sup>16</sup>, donde se encontraban incluidos no sólo indígenas sino además mujeres campesinas, afrodescendientes y otros; reforzó esta lucha dirigiéndola incluso a la toma de poder por el primer presidente indígena Evo Morales para el año 2006.

En Ecuador, con la aprobación de la constitución en el año 2008, el Estado pasa a definirse como un Estado intercultural y plurinacional. Valga resaltar que, en este sentido, existe un gran avance al incluir como un concepto jurídico más, la concepción Kichwa del “Buen vivir” conocido como “Sumak Kawsay”<sup>17</sup> cuya definición está estrechamente relacionada con la vida en equilibrio con la naturaleza, la coexistencia cultural y la trascendencia del hombre en la tierra.

Esta experiencia de construcción de Estado sostenida por los pueblos indígenas desde los 90 y liderada por la Confederación de Nacionalidades

14 DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Op cit. p.5

15 GARCÍA LINERA, Álvaro. Op cit. p. 88-89

16 *Ibid.* p. 5

17 MALDONADO RUIZ, Luis; JIJÓN HUGO, Víctor. “Participación política y ejercicio de derechos en los pueblos indígenas del Ecuador”. En: *Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en América Latina*, Fundación Konrad Adenauer, La Paz, 2011, p. 207

Indígenas del Ecuador (CONAIE)<sup>18</sup>, fue un poco más nutrida desde la perspectiva de la participación de movimientos sociales, ya que el asunto de la lucha política no se redujo “a lo indígena” exclusivamente, sino que por su parte protagonizaron este hecho “nuevos actores sociales como el movimiento juvenil, el movimiento de mujeres, el de derechos humanos y el ambientalismo”<sup>19</sup> la diversidad hizo un encuentro para cumplir con un objetivo en común, que en todo caso beneficiaba a todos.

En el mismo orden de ideas, otra experiencia a la que nos podemos remontar, es a la de Guatemala, en Centroamérica; quienes en un contexto político altamente conflictivo, de guerra interna, en medio de diálogos y pactos entre gobierno y guerrilla se aprovecharon los Acuerdos de Paz iniciados en el año 1987, para así poder establecer en una sección llamada “Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas”. El reconocimiento de las particularidades culturales da por primera vez el carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la nación.<sup>20</sup>

Finalmente, y sin pasar por alto tal experiencia, inicia una lucha que tiene sus raíces en la reforma agraria, finalizando los años 60's e iniciando la década de los 70's en Colombia. Los movimientos sociales indígenas y campesinos, cuestionando las políticas para con las comunidades y toda la estructura estatal de carácter limitante, orientan el proceso constitucional de 1991, que es la constitución actual, hacia el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, se evidencia esto en el artículo 7 de dicha constitución.<sup>21</sup> Guillermo Padilla Rubiano, ofrece un interesante recorrido por esta experiencia, dando énfasis en la tediosa y férrea negociación que han tenido que hacer los pueblos indígenas tanto con partidos políticos, como con grupos armados, la relación con estos últimos ha desembocado en un alto índice de asesinatos en asentamientos indígenas que coinciden con el conflicto armado.

Esto ha tenido un alto costo para los pueblos indígenas de Colombia, pues las áreas de combate del conflicto armado coinciden en muchas regiones del país con asentamientos indígenas. Así, el conflicto ha sido devastador en regiones indígenas en Nariño, donde se han dado varias masacres de

18 *Ibíd.*, p. 177

19 *Ibíd.*, p. 178

20 SOBERANIS, Catalina, “Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en Guatemala”. En: *Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en América Latina*. Op cit. p.220

21 Constitución Política de Colombia, 1991. Artículo 7.- “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y Cultural de la Nación colombiana”.

indígenas por los diversos actores armados, o en la región de la Sierra Nevada de Santa Marta, donde alrededor de 200 indígenas kankuamos han sido asesinados principalmente por grupos paramilitares que operan en la zona, y en la Guajira, el Choco, Antioquia y Cauca, donde también hay regiones pobladas por indígenas, gravemente afectadas.<sup>22</sup>

De esta forma, y de acuerdo al recorrido previamente planteado en líneas anteriores, es así como a través de este conjunto de exigencias promovidas en primera instancia por movimientos de base popular, empieza a dibujarse y tejerse en nuestro continente procesos que emergen desde abajo, buscando de alguna manera encontrarse con un Estado que venía en detrimento, abierto a la posibilidad de repensarlo. Es pertinente el señalamiento que hace Piqueras en relación a tal fenómeno.

“Con algunos de los procesos de descolonización y de independencia económica de las antiguas colonias en el siglo XX, se ensaya una vía de construcción nacional pluriétnica y pluricultural lo hace a partir de un proceso inverso al de Estado nación. Será al menos pretendidamente, un proceso desde abajo, mediante la construcción popular por el que una concreta población (definida como pueblo) actúa para la consecución de su propia independencia política expresada también en forma nacional”<sup>23</sup>

Por ejemplo, si hacemos una lectura de la diversidad cultural en el contexto venezolano, tenemos que desde 1830 el reconocimiento a las particularidades socioculturales de los pueblos indígenas que habitan el territorio venezolano han sido pocos y de poca efectividad. Es tan solo a partir de la Constitución de 1999 cuando se establecen parámetros legales a favor de la pluralidad.<sup>24</sup>

En este sentido, la constitución del 1999 marca una pauta en términos jurídicos al integrar al concepto de Nación las distintas identidades culturales que se articulan y hacen vida a lo largo y ancho de la geografía nacional, así como también al agregarse al proceso Latinoamericano de refundar los Estados.<sup>25</sup>

22 PADILLA RUBIANO, Guillermo. “Colombia: Violencia, Interculturalidad y Democracia”. En: *Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en América Latina*. Op. cit. p.156

23 PIQUERAS, Andrés, *Introducción a la antropología para la intervención social*, Editorial Tirant Lo Blanch, Valencia-España, 2002, p.71

24 ALARCÓN, Johnny; PAZ, Carmen, LEAL, Morelva, “El poder político en el pueblo wayuu: re/definiciones y liderazgos”, *Espacio Abierto*, Abril-Junio, año/vol. 16 N° 002, pp .261-276, 2007.

25 Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999. Preámbulo: “El pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la

Ahora bien, el reconocimiento de particularidades sociales, políticas, culturales, religiosas y lingüísticas no puede quedarse reducido o estancado a un simple hecho jurídico-administrativo o como una historia de papel, este debe estar estrechamente vinculado con el ejercicio práctico de relación directa con los pueblos que ocupan nuestra América que vienen sosteniendo una lucha milenaria por su visibilidad. De no ser así, los horizontes para la construcción de un Estado multiétnico y plurinacional terminan desdibujándose, quedando esto en un hecho meramente político-demagógico tendiente a utilizar esto como “una suerte de efecto carnada para embellecer la constitución”<sup>26</sup> o como una lógica discursiva para justificar una supuesta visión de “inclusión social”, “reconocimiento de la diversidad cultural”, “protagonismo popular”, entre otros.

En este contexto aparentemente “incierto”, algunos autores como García Linera, le atribuyen un cierto grado de incertidumbre y duda a estos procesos transicionales,<sup>27</sup> pero es aquí donde es aplicable el aspecto experimental del que habla De Sousa Santos<sup>28</sup>, de manera que con un pensamiento alternativo pueda avivarse el debate real y democrático para la construcción de un Estado plurinacional, pensamiento, que cabe resaltar, hay que deslastrar y depurar minuciosamente de la occidentalidad imperante en la academia, que se ha empeñado cada vez más de distanciar teoría política de praxis política, siendo este uno de los primeros elementos en donde estriba la dificultad para caminar hacia esta forma de Estado.

protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; con el fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado...” Artículo 100.- “Las culturas populares constitutivas de la venezolanidad gozan de atención especial, reconociéndose y respetándose la interculturalidad bajo el principio de igualdad de las culturas...”

26 GONCALVES PORTO, Walter. *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*, Ediciones IVIC, Caracas, 2009, p.23 citando a Esteban Emilio Mosonyi.

27 GARCÍA LINERA, Álvaro. Op cit. p. 89

28 Cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina*. Op cit. p. 6. En este punto Boaventura De Sousa plantea que el proceso de refundación del Estado no siempre tiene orientaciones precisas y va por el camino que los pueblos imaginan, por eso plantea el experimentalismo como una suspensión relativa de los conflictos y un tiempo para poder disminuir la polarización en el proceso de ir sentando las bases para la refundación.

## Repensar la cuestión cultural en el marco de una refundación del Estado

Las ciencias sociales, han cometido el error de querer abordar y describir culturalmente los diferentes grupos étnicos en un sentido muy reduccionista. Se da prioridad a todo lo asociado a lo “tradicional”, “ancestral”, persiguiendo así los exotismos, como si los grupos étnicos vivieran “aislados en un territorio sin ser afectados por las dinámicas que impone las distintas instituciones del Estado y el estamento jurídico legal”<sup>29</sup>, negando así el conocimiento de los cambios y continuidades desde el punto de vista cultural a los cuales han sido sometidos los distintos grupos humanos en el marco de veloces procesos globalizantes.

Estos procesos de transformación no necesariamente tienen que ser destructivos, como si se despojara en su totalidad a los grupos étnicos de todo el bagaje cultural que históricamente han producido y reproducido. En antropología, los debates sobre la conceptualización del término cultura han sido sumamente calurosos, con visiones que se confrontan o que a la vez se complementan; ya que esta disciplina no puede partir de las mismas conclusiones estáticas e inmóviles de las dinámicas culturales. La cultura, como constructo humano, pasa constantemente por procesos de redefinición, resemantización y reestructuración. Es válido el planteamiento que hace Bonfil Batalla en relación a este hecho:

“La cultura es dinámica. Se transforma constantemente: cambian hábitos, ideas, las maneras de hacer las cosas y las cosas mismas, para ajustarse a las transformaciones que ocurren en la realidad y transformar a la realidad misma.”<sup>30</sup>

De acuerdo con lo planteado, podemos decir que gracias al esfuerzo colectivo de los grupos étnicos por evitar ser desmovilizados y desestructurados por la globalización, hoy por hoy, en Latinoamérica se vivencian procesos de transformación dirigidos desde los gobiernos democráticos y alternativos, como es el caso de Venezuela, Bolivia y Ecuador. Dichos procesos tienen que ver con la apropiación e innovación de nuevas perspectivas, hábitos y la praxis de inserción hacia una estructura política, que si antes era ajena y extraña para los distintos grupos culturales, en el contexto actual, se convierte en la transformación de la realidad.

29 ALARCÓN, Johnny. Op cit, p.268

30 BATALLA BONFIL, Guillermo, “Pensar nuestra cultura. Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, *Diálogos en acción*, primera etapa, 2004. p. 118

En todo caso, tampoco hay que perder de vista que esta nueva forma de gobierno puede ser también un arma de doble filo, así como tampoco que el colonialismo pervive bajo nuevas fórmulas, representadas en una igualdad operante, en una democracia como retórica, y en el poder de la información convertido en opinión política, y aquí entra el extenso debate de las autonomías y la tendencia hacia el asimilacionismo en el marco de una reinención del Estado que podría ser atendido detalladamente a posteriori en otro documento. De momento hay que mencionar unos ejes básicos a los que hay que prestar muchísima atención y que deben además colocarse en agenda en el contexto venezolano.

Una de ellas es la democracia, cuestión que debería emanar del mismo Estado y verse desde la perspectiva intercultural. Existe un material elaborado por el Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático en Bolivia donde se puntualizan varios elementos de gran relevancia que definen este tipo de democracia diciendo que: “La democracia intercultural es la articulación de tres formas de democracia: la democracia representativa, la directa participativa y la comunitaria”<sup>31</sup>.

Adicional a esto, es una “demodiversidad”, es decir, está basada en las diferentes concepciones de democracia desde la mirada de los distintos pueblos, a su vez se define como un reto para “la articulación creativa entre los principios de representación política, participación ciudadana y autogobierno”<sup>32</sup>; es la expresión de pluralismo político, “una visión diversa del mundo, una forma creativa y compleja de vivir la cotidianidad”<sup>33</sup>. Así pues, bajo la aplicación de estas premisas se construye la conocida “democracia intercultural”. América Latina posee ya un referente que mencionábamos anteriormente con la noción Kichwa del buen vivir sumada a la constitución del Ecuador, hecho concreto que debería apuntar Venezuela en aras de mejorar la política como lo refleja su constitución, multiétnica y pluricultural.

La educación tiene un papel relevante en este tema, siendo el sostén fundamental en el repensar las significaciones para una reinención del Estado. Sobre esto, Márquez-Fernández escribe:

31 Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE) Tribunal Supremo Electoral. La Paz-Bolivia. (S/F): p.13

32 *Ibíd.* p.14

33 *Ibíd.*em.

Acá se apunta, desde luego, a una mirada intercultural que en su reflexión y discusión filosófica, abre el espacio de los poderes de la política a una ciudadanía que se debería ir democratizando en la medida que hace práctico para todos una política gubernamental que tenga su fundamento en una educación en derechos de ciudadanía, y no en derechos normativos que identifican y reconocen al otro desde las diferencias de clases, partidos, instituciones, grupos, élites.<sup>34</sup>

De manera que, un proyecto de educación con miras a una reinención del Estado, debe romper con toda propuesta moderna y globalizadora de concebir una cultura homogénea, donde los actores que en los modelos sociales coexisten sirven a un grupo de leyes determinado por el pensar desde la dominación y la supresión de los imaginarios originarios.

## **Conclusión:**

El carácter omnipotente que se le ha otorgado al Estado durante mucho tiempo, con toda y su estructuración tradicional, imposibilita el tránsito hacia una reinención del mismo, ya que parece ser impensable la idea de dar cabida y ceder espacios a nuevas figuras políticas-jurídicas. Existe en torno a la institucionalidad del país severos problemas que no debemos negar, rémoras carcomen progresivamente todo el entramado que compone esta unidad político-jurídica, creando problemas fundamentalmente estructurales que ponen en cuerda floja a las instituciones.

Las verdaderas refundaciones deberían llevarnos u orientarnos hacia el fortalecimiento de todos los elementos que componen a un Estado, hay un primer paso de reconocimiento e incluso un segundo de acceso a instancias políticas de mayor amplitud por parte de diversos grupos étnicos, muchos de ellos hoy burocratizados, tanto que han quedado en el intento de promulgar leyes y olvidando la inclusión activa-participativa tanto de individuos como de la visión étnica de la institucionalidad, debates serios en torno al fortalecimiento del Estado a partir de otras experiencias, la injerencia de empresas transnacionales en territorios indígenas para la extracción de recursos naturales, petróleo, carbón, oro y demarcación de tierras.

Esta sistematización de debates y experiencias, donde el escenario principal ha sido nuestro continente, pretende revelar ciertas propuestas de

34 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro, “A Práxis intercultural”. Op cit. p. 47

tendencia transformadora para que la idea subyacente de refundar los Estados-Nación no se reduzca al simple hecho de reconocer las particularidades culturales de los territorios sólo en el plano constitucional, sino que, aludiendo al elemento democrático pase, en primera instancia, por llevar toda la estructura que compone a esta unidad socio-jurídica a los grupos étnicos que ocupan nuestra América, es decir, institucionalidad, democracia, educación, derechos colectivos, etc. De manera que estos grupos dejen de ver la organización democrática como ajena a sus procesos cotidianos, pudiendo ser una herramienta de relacionamiento recíproco.

Así pues, se hace necesaria una mayor amplitud de los debates, para que a su vez, desde el esbozo de las distintas voces presentes en ellos, se aporten nuevos caminos que conduzcan a la consolidación de nuevas formas de relación socio-políticas. Cabe destacar que estos llamados se hacen tomando como punto de partida el Sur.

Contextualizando nuestras reflexiones para hacer énfasis pertinente en Venezuela, se propone democratizar de manera más plural los debates, esto, a manera de que los espacios que en nuestro país se hayan consolidado no se reduzcan al elemento burocrático. A partir de ahí, de desmembrar esos debates, y consolidar las experiencias que tengan en su haber el reconocimiento de las especificidades culturales, podremos entonces plantear la transición hacia las distintas formas de ver al Estado, bien sea comunal, comunitario o socialista.

Desde la perspectiva de la participación de los movimientos sociales, es urgente la convocatoria permanente para mantener la continuidad de las luchas sociales que tienen sus raíces en los años 70's y 80's en aras de fortalecer diariamente los procesos políticos de nuestro país, siendo estos, instrumentos modernos de hacer política desde otra perspectiva y el punto de partida de la democracia. Este trabajo no pretende postularse a una crítica permanente de los procesos latinoamericanos, sino que se lea como un aporte hacia la discusión por consolidar el Estado plurinacional en América Latina.

### **III. Reseñas Bibliográficas**

VATTIMO, Gianni. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Herder, Barcelona, 2013. pp. 254.

Gianni Vattimo (1936- ) con *De la realidad* ha publicado un libro emblemático para lo que lo que podría llegar a ser su pensamiento definitivo. Aunque el filósofo de Turín es famoso por haber acuñado la expresión “pensamiento débil” y es el creador de la “ontología del declinar” o “hermenéutica nihilista” ha dado con este libro partida de ingreso a una versión novedosa de la hermenéutica, en conflicto en gran medida con todo lo anterior, a la que denomina “ontología del evento”.<sup>1</sup>

El texto del filósofo de Turín es una colección de conferencias de dos periodos diferentes, a la que ha agregado un apéndice que contiene la reimpresión o reformulación de textos anteriores breves con los que completa un volumen de tamaño medio. Los textos que propiamente constituyen el libro, esto es, las conferencias, corresponden a dos ciclos dictados en momentos y circunstancias diferentes. El primero de ellos fue ofrecido en Lovaina en 1998, en el contexto de la Cátedra Cardenal Mercier, a la que Vattimo fue invitado a exponer la hermenéutica nihilista, a saber, la interpretación de la hermenéutica que Vattimo había elaborado entonces sobre la base de una tradición cuyos orígenes retrotrae desde Martin Heidegger hasta Friedrich Nietzsche; el segundo ciclo corresponde a las Gifford Lectures, una colección de conferencias dictadas en Glasgow en 2010 y que son uno de los más grandes honores que un filósofo puede recibir en mérito de su obra. Las Gifford Lectures dan cuenta del pensamiento actual del turinés, centrado en la política, que interpreta en términos de *evento*; aunque el concepto acompaña al autor desde su obra temprana, ha sufrido una mutación notoria, acercándose más a lo que puede considerarse una interpretación sociológica de las discontinuidades históricas. Un texto especialmente compuesto para *De la realidad*, “La tentación del realismo”, se intercala entre ambos ciclos y consolida su orientación y lenguaje.<sup>2</sup> En este contexto, debe observarse que es manifiesto para el lector de Vattimo que las lecciones de 1998 han sido reelaboradas y reescritas para su publicación en 2012 y, por lo tanto,

1 VATTIMO, Gianni. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Op. cit., p. 226.

2 Ibid. pp. 91-104.

se acomodan en aspectos esenciales a las Gifford Lectures, particularmente el concepto de evento y su interpretación histórico-social.

El apéndice incluye textos anteriores o reformulaciones de ellos de tiempo más bien reciente, que orientan, matizan y en algunos casos refuerzan ideas centrales que aparecen en las Gifford Lectures; el volumen se cierra al final del apéndice con la Lección de despedida de la enseñanza de la Universidad de Turín (2008), un texto que resulta altamente polémico por sus sugerencias de radicalismo político y voluntarismo; la *Lezione di congedo* ha sido publicada desde 2009 innumerables veces bajo el título *Del diálogo al conflicto*, que resume un giro en la hermenéutica que las Gifford Lectures han confirmado. Los doce años que separan las lecciones de Lovaina, la época del diálogo, de las de Glasgow, la del conflicto, tienen la pretensión de dar testimonio de una continuidad entre la hermenéutica nihilista y la ontología del evento; es evidente para el lector frecuente del turinés que una ruptura radical media entre ambas; esa ruptura consiste en la introducción de elementos tomados de la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn.

Las Lecciones de Lovaina parecen haberse diseñado en su versión original como una apología de lo que era entonces la “hermenéutica nihilista” y sus ventajas frente al “realismo”. El texto se divide en tres partes: “Efecto Nietzsche”, “Efecto Heidegger” y “La época de la imagen del mundo”; se da cuenta así de las fuentes de la hermenéutica nihilista (Nietzsche y Heidegger) y del vínculo entre ambas; el núcleo de la argumentación es mostrar “(el fin de) la realidad”.<sup>3</sup> Su significado viene marcado por algo que desde el inicio se denomina “tentación del realismo”,<sup>4</sup> “resistencia del realismo” o la “necesidad de realidad”.<sup>5</sup> Por “realismo” se entiende la tendencia analítica (anglosajona y americana) en filosofía, así como su énfasis en temas como la epistemología, la objetividad, la racionalidad científica, la verdad y, en último término, la “realidad”, un concepto que lleva consigo un peso exagerado del rol de la lógica en la comprensión humana, y que es justamente observada por ser indiferente a la historia y la condición finita y contingente del hombre. El “realismo” en este libro no debe ser tomado sólo como una vertiente de la filosofía académica, sino como una realidad que afecta las pretensiones e incluso el significado de la hermenéutica. Es fundamental saber que el “realismo” es un acontecimiento en la filosofía académica que se hacía sentir ya para las lecciones de 1998; el carácter factual del éxito del “realismo” constituye un reto para la hermenéutica,

3 Ibid. p. 23.

4 Ibidem.

5 Ibid. p. 49.

que hasta incluso hoy, Vattimo parece a veces considerar el lenguaje *koiné* de la filosofía.<sup>6</sup> “Hablo de realidad –escribe Vattimo- porque creo responder así a una pregunta generalizada”. El planteamiento central es la presencia de *una realidad* que afecta la pretendida hermenéutica-*koiné*; esta realidad es “una experiencia a la que la filosofía ha de responder, y corresponder”.<sup>7</sup> Ha de verse ahora cómo se trata esto en las lecciones de 1998 en el orden de su aparición.

La primera conferencia de Lovaina se titula “Efecto Nietzsche”. Aparece allí la primera andanada de argumentos contra la “tentación del realismo”, posiblemente la menos exitosa y cuyo núcleo es la célebre frase de Nietzsche “no hay hechos, sólo interpretaciones”<sup>8</sup>, que Vattimo cita reiteradamente a lo largo de su obra como, justamente, “una experiencia a la que la filosofía ha de corresponder”, esto es, como una realidad cumplida de la cual la hermenéutica es lenguaje. Bajo este contexto la nueva “experiencia” de la vigencia del “realismo” es también una realidad que pone de cabeza la frase de Nietzsche y frente a la cual “Efecto Nietzsche” responde de forma a veces poco satisfactoria. “Efecto Nietzsche” identifica “la realidad” con aquello de lo que la “ontología nihilista” trataría “explícita y coherentemente”<sup>9</sup>, lo que, sin más, resulta ser una petición de principio. Esto se ratifica porque buena parte del resto de “Efecto Nietzsche” es virtualmente una historia de la hermenéutica; se da por sentado que, entendiendo esa historia, la “tentación del realismo” queda refutada, esto es, la realidad a la que la hermenéutica corresponde sería más real que la realidad del realismo. Esta respuesta, como advierte el lector, no responde lo más importante: oblitera el carácter efectivo de la “experiencia” que el realismo es como una realidad en los términos de la hermenéutica misma. No explica por qué, si la historia de la hermenéutica es tan exitosa y ya “no hay hechos”, hayan aparecido ante la experiencia exitosos filósofos realistas que opinan lo contrario. Se trata de “contradicciones performativas aparentes”<sup>10</sup>, sugiere el turinés. Y concluye: “La necesidad de realismo es, en el fondo, un efecto de *ressentiment*, del vicio del perro envejecido encadenado”<sup>11</sup>. Una cita de Nietzsche complementa la petición de principio con un argumento contra el hombre (el perro realista) en nombre de una autoridad cuya pertinencia no está aquí nada garantizada (Nietzsche), al menos así como está.

“Efecto Heidegger” es sin duda una de las secciones más claras, notables y sugestivas de *De la realidad*. El texto se inicia reclamando cualquier “exigencia

6 Cf. Ibid. pp. 93 y ss.

7 Ibid. p. 23.

8 Ibid. p. 28.

9 Ibidem.

10 Cf. Ibid. pp. 35 y ss.

11 Ibid. p. 46.

lógica” al punto de partida, a la que se califica de “resistencia neurótica”<sup>12</sup>. Este comienzo insatisfactorio, sin embargo, tiene un derrotero muy interesante pues, aunque repite en parte la fallida estrategia de la sección anterior, acto seguido propone razones más sugestivas para preferir la hermenéutica nihilista sobre el realismo. En un contexto en que la lógica ha sido ya rechazada, sostiene Vattimo (con un tema caro a la hermenéutica en general) que el lenguaje filosófico sobre la realidad no es “nunca neutral” y “depende de una decisión – del individuo y / o de una cultura”<sup>13</sup>. No hay saber desinteresado. Se inicia entonces una argumentación de defensa del “antirrealismo” de la hermenéutica a partir de una interpretación de *Sein und Zeit* de Heidegger (1927). “En cuanto existentes estamos siempre *bestimmt*, entonados, orientados según preferencias y repulsiones, activamente situados y comprometidos”; es lo que llama “la existencia como proyecto”<sup>14</sup>. Esta vez, en lugar de la historia de la hermenéutica, Vattimo se sostiene en el contexto, social y polémico, que presidió la elaboración de las definiciones atribuidas a *Sein und Zeit*<sup>15</sup> y cómo éste conduce a la definición de la realidad. Se trata de la historicidad de la comprensión en *Sein und Zeit*, que presupone una idea de la realidad como “carácter histórico según su cumplimiento activo”<sup>16</sup>. No se trata de “una fundamentación teórica”. Lo que se intenta sostener es (una vez más) que la hermenéutica es preferible al realismo porque el reconocimiento del carácter histórico del comprender viene comprometido en sentido existencial con la repugnancia de los efectos sociales e históricos del realismo y que quien acepta el realismo debería afrontar o desconocer.<sup>17</sup>

Frente a la “exigencia lógica” Vattimo opone una “exigencia ético-política”<sup>18</sup> que, en términos de Heidegger, se trataría de llevar una existencia auténtica, esto es, admitiendo las consecuencias sociales y humanas de las preferencias. Para decirlo de otro modo, el realista neurótico debía explicar si son deseables los efectos sociales de la racionalidad instrumental, si el cientificismo, por ejemplo, ha generado una buena metafísica para los pueblos republicanos de Oriente Medio, donde lo único que reina en medio del caos es la envidia por sus vecinas monarquías medievales, pacíficas, estables y prósperas. Debe anotarse que la argumentación anterior obligó a Vattimo a enfrentar el tema manido del “error de Heidegger”, que en la década de 1980 fuera muy ventilado

12 Ibid. p. 49.

13 Ibid. p. 51.

14 Ibidem.

15 Cf. Ibid. pp. 53 y ss.

16 Ibid. p. 55.

17 Cf. Ibid. pp. 56 y ss.

18 Ibid. p. 61.

a raíz de un libro cuasi periodístico de Víctor Farías que causaría gran alboroto entre las almas sensibles ante la falacia *argumentum ad hitlerum*. Nos referimos a su preferencia histórica, a su compromiso de “cumplimiento activo” por el nacional socialismo de Alemania. Al autor no le escapa que ese “error” se dio precisamente por las razones que acaba de esgrimir para preferir la hermenéutica sobre el realismo<sup>19</sup>. Es manifiesto que el supuesto “error” no puede superarse argumentalmente, como Vattimo mismo parece reconocer.<sup>20</sup> Lo más razonable habría sido atribuir el evento de Alemania al Ser y no a Heidegger (pues, ¿qué es un *error* histórico?). Es lamentable no encontrar en Vattimo esta argumentación, que sí empleó en el apéndice, en el texto “El mal que no existe”. Refuta allí la idea de que haya un mal metafísico específico del nihilismo en el mundo contemporáneo<sup>21</sup>; se trata de una argumentación inaceptable, pues afrenta el más básico sentido común de la experiencia a la “que se debe corresponder”: ésta puede resumirse en la amenaza a la existencia de la Tierra por efecto de la tecnología. Para Vattimo al parecer esto no sería tan importante; sería “evento”, lo que aquí se convierte en “gracia” e incluso en “don” del Ser<sup>22</sup>. ¿Habría que *agradecerle* al Ser por el exterminio judío o el SIDA?

El apéndice viene con una trampa retórica que extraña para excusar a Heidegger de su preferencia por Hitler: ¡otros grandes intelectuales se volcaran por Stalin!<sup>23</sup>. El punto no es aquí Stalin mismo quien, aunque de izquierda, fue aún más notable como genocida que Hitler, sino porque ese argumento presupone de antemano que hay *respuestas humanas correctas* para un llamado del Ser, una presunción que no corresponde ni con la hermenéutica ni con la defensa que de ella se hace frente al realismo. Queda pendiente discutir si un filósofo puede estar equivocado cuando emplea argumentos como los que Vattimo usó para preferir él mismo la hermenéutica frente a lo que sería el error del perro realista.

La tercera conferencia de 1998 es “La época de la imagen del mundo”, el título de uno de los ensayos más famosos de Heidegger (1938) a partir del cual se traza la tesis que se va a defender ahora, el “carácter interpretativo de toda experiencia del mundo”<sup>24</sup> que se vincula a una interpretación de *Sein und Zeit* que hace de “toda experiencia del mundo” deba ser “ligada a la autenticidad del proyecto”, esto es, “la explícita asunción de la historicidad del existir”, un elemento del que el realismo carecería. Vattimo sería antirrealista

19 Cf. Ibid. pp. 144 y ss.; 234 y ss.; 249 y ss.

20 Cf. Ibid. p. 246.

21 Cf. Ibid. p. 219.

22 Cf. Ibid. pp. 226, 227.

23 Cf. Ibid. p. 145.

24 Ibid. p. 69.

porque la hermenéutica sería más realista (en este sentido) que el realismo. El lector se siente inmediatamente sorprendido por la clase de defensa que se da a continuación. La idea es que el realismo mantiene un compromiso con una concepción científicista de la realidad<sup>25</sup>, cuyo rechazo social y cuyas consecuencias repulsivas estarían detrás de “la experiencia” de la que la hermenéutica desea ser lenguaje. Se esperaría una refutación del científicismo y, en efecto, ésta ocurre, pero no en términos de la hermenéutica, sino de la filosofía de la ciencia de raíz anglosajona, particularmente desde Thomas Kuhn<sup>26</sup>. Es importante subrayar que ésta desempeña un rol articulador decisivo en el libro, que en gran medida reemplaza y sustituye el interés en Nietzsche, y aun en Heidegger.

Hay testimonio de lo que podemos llamar “giro kuhniano” desde 2006; éste se desarrolla en la conferencia de 2008 y, sin duda, alcanza su punto máximo en las conferencias de Glasgow, así como en la reescritura de las Lecciones de Lovaina. Los cambios bruscos en la historia (el que dio paso del realismo científicista a la hermenéutica) se interpretan ahora en términos de un “evento”, que se define a partir de Kuhn (y no de Heidegger o Nietzsche) como algo “imprevisible”, “no guiado por ninguna regla” en la historia<sup>27</sup>. Siguiendo una línea kuhniana, Vattimo deduce de esta definición que no hay “una mirada neutral y chata, como un libro no habla más que a quien busca algo en él”<sup>28</sup>; ya de la mano con Heidegger (que no resulta tan necesaria en realidad) destaca que no habría pues “razones puramente teóricas” (por ejemplo, a favor del realismo) sino desde la pertenencia a un “mundo social”<sup>29</sup>. Sigue una fascinante argumentación por la cual se infiere que lo que es la realidad según el caso depende de “un proyecto auténtico, hecho propio por alguien”<sup>30</sup>, una frase que alegarían los perros realistas a su favor si no fuera porque antes se ha condenado a la ciencia por su incapacidad de pensar de esa manera<sup>31</sup>.

¿Por qué los realistas no podrían ellos también tener una concepción auténtica de la realidad? La respuesta de Vattimo liga autenticidad con sentido de la vida, y sentido de la vida con la asunción del carácter histórico del pensar, algo que irrochablemente un científicista no tiene<sup>32</sup>.

25 Ibid. pp. 69-70.

26 Cf. Ibid. pp. 70 y ss.

27 Ibid. p. 71.

28 Ibid. p. 72.

29 Ibid. p. 73.

30 Ibid. p. 76.

31 Cf. Ibid. p. 75.

32 Cf. Ibid. pp. 83 *ad finem*.

Entre el primer y segundo ciclo de conferencias se halla un “Intermedio”: “La tentación del realismo”. “Si queremos ser verdaderamente “realistas”, por así decir, debemos tener presente la realidad de esta permanente tentación” (p. 91). Se inicia la argumentación interpretando la noción de evento según el esquema de los “paradigmas kuhnianos”. La explicación de esto es sencilla: adoptar otra postura sobre el “evento como cesura y discontinuidad, también como desplazamiento y angustia” se reduciría a un “esteticismo”<sup>33</sup>; esto constituye una ruptura grave con la concepción de la hermenéutica anterior a 2006, que sí era esteticista. Vattimo una vez más conduce a sostener que la hermenéutica tiene “preferibilidad racional”<sup>34</sup> porque ésta toma en cuenta la “experiencia” “de la realidad” que define como un “nihilismo difundido”. Aunque esto es correcto, no explica (otra vez) la experiencia que el realismo mismo constituye como realidad instalada en la experiencia del propio mundo nihilista. Insiste Vattimo con la retórica de que la hermenéutica es la *koiné* de la realidad actual, algo que no resulta demasiado convincente pues, como antes, deja sin explicar la razón de ser de la cuestión<sup>35</sup>. Desarrolla el tema, sin embargo, reescribiendo el problema como paradigmas que luchan en torno a la naturaleza de “la racionalidad”<sup>36</sup>; un conflicto entre “el hermenéutica contra el realista”<sup>37</sup>. Como sabe el lector, en un esquema kuhniano el conflicto, de esta manera descrito, ya no es en absoluto un debate académico de teorías rivales; Vattimo lo describe como una “lucha violenta”<sup>38</sup> que estaría más vinculada a los intereses sociales representados por el pensamiento (y que serían incompatibles entre sí) que con cualquier argumento, que es lo que se lee entre líneas en un debate contra Hilary Putnam que se prolonga hacia el final<sup>39</sup>. Se da por sentado que se ha esclarecido lo que aquí se denomina “ontología nihilista del evento”<sup>40</sup>, pero ya sabemos que la argumentación central es debida a Thomas Kuhn; Heidegger o Nietzsche, en este esquema, se hacen prescindibles.

Siguen las Gifford Lectures que, junto a la sección final del apéndice, *Del diálogo al conflicto*, son a nuestro juicio la fuente que articula la reflexión entera del libro y que ratifican la defensa de la hermenéutica como un conflicto de paradigmas, esto es, como una pugna de interpretaciones que debe tomarse más como un conflicto histórico social de intereses incompatibles que como

33 Ibid. p. 92.

34 Ibid. p. 98

35 Cf Ibid. pp. 93-97.

36 Ibid. pp. 96, 98.

37 Ibid. p. 97.

38 Ibid. p. 96.

39 Ibid. pp. 100 y ss.

40 Ibid. p. 103.

una conversación “esteticista” y académica. El punto central es que, al parecer, la “realidad” de lo que los realistas significan es inabordable en los términos de la hermenéutica nihilista tal y como se diseñaba antes de la introducción de herramientas kuhnianas para dar cuenta de la noción central de “evento”. Esto explica, a pesar de su evidente reformulación y adaptación, la circularidad y las peticiones de principio de las lecciones de 1998, así como la obsesiva recurrencia a la filosofía del conocimiento social en Kuhn con la que se han enriquecido. Esto es ratificado desde la primera de las tres conferencias de Glasgow, “Tarski y las comillas”.

“Tarski y las comillas” se define como un conjunto de reflexiones sobre “el final de la realidad” que se inician con una enjundiosa polémica con el concepto de verdad (y, por lo mismo, de realidad) en Alfred Tarski; se constata la “inutilidad de cierto tipo de filosofía”<sup>41</sup> donde “nos enredamos en una serie de cuestiones que no resuelven nada”<sup>42</sup>. Esta vez, kuhnianamente, el preludeo anterior es rápidamente conducido a preguntarse por el interés al que sirve esta “charlatanería”<sup>43</sup>; sólo un interés, incluso un interés social y político puede explicar que la estulticia se considere filosofía. Este enfoque se enriquece después observando que el conocimiento científico a cuyo servicio una teoría de la verdad como la de Tarski querría contribuir está basado en “relaciones sociales cristalizadas” que, obviamente, Tarski estaría defendiendo<sup>44</sup>. Esto sirve de enlace para un exordio extenso sobre Kuhn<sup>45</sup>, y el problema filosófico que supone la crítica de un paradigma desde otro y la radical historicidad que se halla detrás de todo esto (*cf.* p. 117): el tema de fondo no es tanto la realidad sino “proponer un orden histórico-social” (p. 118). Hay uno que propone Tarski y otro que propone la ontología del evento. Por supuesto, un perro y neurótico realista podría preferir realidades sociales cristalizadas que son incompatibles con las que la hermenéutica sustentaría. Esta solución kuhniana, *pace* el turinés, no afecta al realismo y, otra vez, lo deja intacto.

La segunda lección de Glasgow “Más allá de la fenomenología” describe la posición frente al evento desde Heidegger, que se define en el contexto polémico con el Husserl real, el que todos conocemos y la historia recuerda: el cientificista que podría intercambiarse con Tarski<sup>46</sup>. En cierto sentido reitera lo tratado por Tarski, aunque destaca la concepción de la historia de la metafísica (esto es,

41 Ibid. p. 109.

42 Ibid. p. 110.

43 Ibid. p. 111.

44 Ibid. p. 113.

45 *Cf.* Ibid. pp. 114 y ss.

46 *Cf.* Ibid. pp. 126-131.

de la filosofía) tomada de Heidegger y que ofrece lo que podemos llamar un motivo extra de asco contra el realismo. Éste defendería la “dimensión opresiva del realismo metafísico”<sup>47</sup> en oposición a la apertura amable a los cambios de la ontología del evento. Frente a esta “dimensión opresiva” se opone una versión de la verdad (y la realidad) en la cual ésta es “experiencia del cambio”, “cambio que acontece”<sup>48</sup>. Sucede a esta sección la tercera conferencia, largamente la más significativa del grupo de cuatro dictadas en Glasgow, “El Ser y el evento”. Allí se confirma lo que ya se puede conjeturar de lo anterior: la viabilidad de la ontología del evento radicaría en su compromiso con las transformaciones históricas, aunque sería mejor decir, porque hace posible pensar en esas transformaciones de modo filosófico y no solamente moral o político; se trata de una “voluntad ético-política”<sup>49</sup>. “Thomas Kuhn nos ayuda aquí” -expresa casi con ingenuidad el de Turín<sup>50</sup>, para pasar a fusionar el concepto de evento con el esquema conceptual de la filosofía de la ciencia kuhniana<sup>51</sup>, que es lo que ha venido haciendo todo el tiempo. Pasa luego a un tópico comprensivo del concepto de evento, la verdad en *El origen de la obra de arte de Heidegger* (1935), un tema que resume luego en otros términos el discurso *Del diálogo al conflicto*<sup>52</sup> y que remite, otra vez, a Kuhn y los conflictos de paradigmas inconmensurables. Una fascinante mención del atentado del 11 de setiembre de 2011 sugiere el alcance de la conflictividad a la que esta versión kuhniana de la hermenéutica conduce<sup>53</sup>. La última conferencia, “La disolución ética de la realidad” advierte contra la banalización de la hermenéutica como filosofía del diálogo (pp. 145-146); algo muy comprensible luego de haber citado como ejemplo de evento el atentado del 11 de setiembre.

El apéndice se halla formado por ocho textos pequeños, algunos ya publicados, que recogen temas que no necesariamente contribuyen a dar coherencia al volumen, salvo por el primero y el último, “Metafísica y violencia” (2007) y *Del diálogo al conflicto*. El contenido del último atraviesa transversalmente el sentido de las conferencias, al parecer por expreso diseño del autor, por lo que nos abstendremos de comentarlo. “Metafísica y violencia” reproduce tópicos de la hermenéutica nihilista en los que no deseamos insistir, pero es interesante porque reescribe, de manera más clara, las razones históricas

47 Ibid. p. 131.

48 Ibid. p. 121.

49 Ibid. p. 134.

50 Ibid. p. 135.

51 Ibid. pp. 135-136.

52 Ibid. pp. 137-139.

53 Cf. Ibid. p. 142.

que subyacen al establecimiento de la hermenéutica y en las que el autor ha insistido obsesivamente durante toda la lectura. Retrotrae estas razones hasta Nietzsche<sup>54</sup>; se trata del “malestar por la racionalización de la existencia”<sup>55</sup>. Un largo acápite remite este contexto a Theodor Adorno y Emmanuel Lévinas<sup>56</sup>. Y aunque el hilo argumental inicial parece hacer de Heidegger la pauta (pues es de él de quien se ha tomado originalmente el concepto de evento), el lector no debe sorprenderse de que se lo conduzca una vez más a los paradigmas en conflicto de Kuhn<sup>57</sup>. Estamos ante una “hermenéutica radical”<sup>58</sup>; en realidad, ante una hermenéutica kuhniana: la ontología del evento. Se trata de una hermenéutica *otra* que, retada por la realidad del realismo metafísico, que no puede explicar, instala su defensa en una guerra política y social. En “De Heidegger a Marx”<sup>59</sup> queda claro que la ontología del evento no es “nada parecido a un escuchar pasivo. Un humanismo hermenéutico no puede ser más que un humanismo revolucionario”<sup>60</sup>, vale decir, un humanismo que alcanza su sentido en el darse del evento; un acontecer del Ser instalado kuhnianamente en el “conflicto absoluto”<sup>61</sup> y no el pastueño diálogo de interpretaciones inofensivas de la antigua hermenéutica nihilista nietzscheana.

***Víctor Samuel Rivera***

*Universidad Nacional Federico Villarreal*

*Lima, Perú*

54 Cf. Ibid. pp. 157-160.

55 Ibid. p. 161.

56 Ibid. pp. 165 y ss.

57 Cf. Ibid. pp. 163-164.

58 Ibid. p. 188.

59 Ibid. pp. 183-192.

60 Ibid. p. 191.

61 Ibid. p. 157.

MÉNDEZ-REYES, Johan; MORÁN BELTRÁN, Lino. *Pensamiento positivista venezolano ante la condición humana: Laureano Vallenilla Lanz y César Zumeta*. Ediciones del Instituto Universitario de Tecnología de Maracaibo y La Universidad del Zulia, Maracaibo, 2013, pp. 144

Los trabajos que integran este libro surgieron en el marco de una investigación más amplia que se denominó *El pensamiento venezolano ante la condición humana*, proyecto coordinado por la profesora Carmen Bohórquez de La Universidad del Zulia. A su vez este proyecto formaba parte de uno más ambicioso que abarcaría toda América Latina y en cuya dirección estaba el filósofo argentino Enrique Dussel, así como otros importantes representantes del pensamiento latinoamericano.

La obra en cuestión está conformada por una introducción, cuatro capítulos y unas conclusiones generales. Los tres primeros capítulos pertenecen al profesor Méndez Reyes, el último al profesor Lino Morán Beltrán; el primer capítulo habla del positivismo en general en América Latina y Venezuela durante los siglos XIX y XX, el segundo capítulo está relacionado con el positivismo en la obra de Vallenilla Lanz, en el tercer capítulo encontramos el alcance y la valoración de la obra de dicho autor, especialmente su tesis sobre el gendarme necesario y sus implicaciones en la política, y el cuarto y último capítulo nos habla sobre César Zumeta y sus aportes al pensamiento venezolano. Consideramos que la obra se encuentra un tanto desequilibrada ya que al pensamiento de Vallenilla Lanz se le dedicaron casi cien páginas y a la obra de Zumeta sólo treinta.

En ambos autores predomina una lectura marxista sobre las obras de los pensadores citados, esto fue acotado oportunamente en la introducción al texto. Sin embargo, Méndez y Morán tratan de justificar la presencia de Vallenilla Lanz y de César Zumeta en el gobierno dictatorial de Juan Vicente Gómez. En referencia a Zumeta encontramos lo siguiente: “Si bien es cierto que participó de uno de los regímenes que mayor terror impuso sobre el pueblo venezolano, hay en su obra una preocupación constante por la creación de una conciencia ciudadana que le lleva a prever los riesgos que significan la expansión del imperialismo

norteamericano a través de la penetración del aparato económico venezolano.”<sup>1</sup> A nuestro modo de ver, esta visión conciliatoria entre un pseudosocialista-positivista descontextualiza al personaje y a su obra. Zumeta dista mucho de una posición de avanzada como la que abanderaron José Ingenieros y Manuel Ugarte en Argentina, su vinculación al régimen gomecista lo hizo partícipe y corresponsable de las transacciones que mantuvo el gobierno del dictador con las empresas trasnacionales del petróleo. Es evidente que el período gomecista fue un tiempo donde el petróleo venezolano estuvo a merced de las grandes compañías extranjeras y las transacciones realizadas favorecían siempre al mejor postor. No podemos olvidar que Zumeta fue Embajador del régimen por mucho tiempo y un fiel acolito de Gómez, esto no fue novedad en la Venezuela positivista, es decir, en la Venezuela guzmancista de finales del siglo XIX y gomecista de principios del siglo XX.

Por otra parte, refiriéndose a Vallenilla Lanz y a su visión del gendarme necesario, Méndez Reyes asegura que: “El gendarme –a la luz de los acontecimientos posteriores, no explica solamente el pasado, no es simplemente José Antonio Páez o Juan Vicente Gómez. Es también Marcos Pérez Jiménez (1914-2001) y Pedro Carmona Estanga (1941).”<sup>2</sup> Más adelante conseguimos la siguiente afirmación: “La tesis del *gendarme necesario* en Vallenilla Lanz no se reduce sólo en el contexto venezolano, a la figura de Juan Vicente Gómez. Ella representa una propuesta política que procura resolver el establecimiento de la burguesía como clase hegemónica y determinar las relaciones sociales y económicas en vista a esos intereses de clases. Por ello, se observa que posterior a Gómez los patriarcas de la democracia representativa en Venezuela Rómulo Betancourt y Rafael Caldera, fundamentalmente, difundieron sus imágenes como gendarme del orden y del progreso.”<sup>3</sup> Esta afirmación es descontextualizada, la figura del gendarme necesario late en el inconsciente colectivo del venezolano y posiblemente de todos los latinoamericanos, es una forma ideologizada del caudillo, pero en Venezuela desde 1958 esa figura ha quedado sepultada, parcial o totalmente. Ni la figura de Rómulo Betancourt ni de Rafael Caldera y menos aún la de Pedro Carmona Estanga, llamado Pedro “el breve” por su corta permanencia en el poder, (ésta sólo duró 72 horas) pueden asociarse con la del gendarme necesario, éste último fue tan efímero que no podrían atribuírsele características de ningún tipo. Conviene señalar que

1 MÉNDEZ-REYES, Johan; MORÁN BELTRÁN, Lino. *Pensamiento positivista venezolano ante la condición humana*. Op. cit. p.138.

2 Ibid., p.100.

3 Ibid., p.107.

la teoría política contemporánea en América Latina sostiene que desde 1958, en Venezuela irrumpe con pleno vigor el llamado populismo, y a partir del año 2000 en gran parte de América Latina cobra fuerza el llamado neopopulismo, desplazando al gendarme necesario de Vallenilla Lanz y dejándolo en el imaginario colectivo como el anhelo de muchos y como el desprecio de otros.

Creemos que el gendarme necesario de Vallenilla Lanz fue la encarnación de la ideología política del positivismo, no hay que olvidar la célebre frase de Comte de *Orden y Progreso*, y tratar de vincularla con personajes de la Venezuela de hoy o de la Latinoamérica del presente no tendría sentido. El positivismo nació en Francia hacia 1819 y está próximo a cumplir doscientos años, desde que los primeros ensayos de Comte vieron luz. Interpretar la historia de hoy con categorías o teorías que nacieron hace dos centurias es lo más antidialéctico que existe. No podemos olvidar que la historia es cambio y transformación constante.

Nos parece la obra de Méndez Reyes y de Morán Beltrán una aproximación interesante al pensamiento positivista latinoamericano y venezolano del siglo XX, sin embargo, consideramos que la misma es muy breve en relación a lo denso de la temática.

***Antonio Tinoco G.***  
*Universidad del Zulia.*  
*Maracaibo, Venezuela.*



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 80-2

---

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)



# **Revista de Filosofía Universidad del Zulia**

*Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"*



## **Directorio de autores**

### **Mario Di Giacomo**

Universidad Católica Andrés Bello

Caracas, Venezuela

madigiaco@ucab.edu.ve

### **María Teresa Muñoz Sánchez**

Universidad Intercontinental

Ciudad de México, México.

Círculo Wittgensteniano

Maracaibo, Venezuela

maytems@yahoo.com

### **Fabiola Negrón**

#### **Karina Navarro**

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

fabynegron@gmail.com

navarrojimenez@gmail.com

### **Gustavo Urdaneta Rivas**

#### **Belín Vázquez**

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

belinvazquez@gmail.com

maestroluz2007@gmail.com

### **Rafael Lárez Puche**

#### **Germán Pirela Pineda**

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

rlarezp11@hotmail.com

revifilo@gmail.com

**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. 40,00/	US\$: 40,00
Suscripción Anual:	Bs. 120,00/	US\$: 120,00
Números anteriores:	N° simple: Bs. 20,00/	US\$: 20,00
Costo de flete por número:	Bs. 60,00/	



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”

**Johan Méndez Reyes**