



REVISTA DE FILOSOFÍA

...BORJA GARCÍA FERRER: La vigencia del “activismo” (B. Croce) en la “sociedad líquida” (Z. Bauman). ...PAULA CRISTINA PEREIRA Y MARIA ASSUMPTA COIMBRA: Da era digital: transfigurações da existência humana e dinâmicas da educação. ...JUAN DIEGO HERNÁNDEZ ALBARRACÍN: De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad. ...ZULAY DÍAZ MONTIEL: Mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad en América Latina. ...JORGE VERGARA ESTÉVEZ Y ALAN MARTIN: La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman. ...JOSÉ ALVARADO: Pensar la universidad en perspectiva decolonial. ...ANTONIO TINOCO GUERRA: J.M. Briceño Guerrero. Una reflexión filosófica sobre América Latina, desde Venezuela. ...JESÚS CORREA PÁEZ: Los planos discursivo-enunciantes en la producción-recepción teatral. ...GERARDO VALERO: La negación de la vida como propuesta ética en Las Troyanas de Eurípides. ...ENRIQUE LEONES: Aproximaciones a la concepción antropológica y educativa de José Domingo Rodríguez Castañeda. ...PASQUALE SOFÍA: Descolonización filosófica de América Latina. Una querrela nunca extinguida.

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

Nº 84
2016 - 3
Septiembre - Diciembre

REVISTA DE FILOSOFÍA

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



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 84, 2016-3 (Septiembre - Diciembre)

REVISTA DE FILOSOFÍA

...BORJA GARCÍA FERRER: La vigencia del "activismo" (B. Croce) en la "sociedad líquida" (Z. Bauman). ...PAULA CRISTINA PEREIRA Y MARIA ASSUMPTA COIMBRA: Da era digital: transfigurações da existência humana e dinâmicas da educação. ...JUAN DIEGO HERNÁNDEZ ALBARRACÍN: De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad. ...ZULAY DÍAZ MONTIEL: Mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad en América Latina. ...JORGE VERGARA ESTÉVEZ Y ALAN MARTIN: La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman. ...JOSÉ ALVARADO: Pensar la universidad en perspectiva decolonial. ...ANTONIO TINOCO GUERRA: J.M. Briceño Guerrero. Una reflexión filosófica sobre América Latina, desde Venezuela. ...JESÚS CORREA PÁEZ: Los planos discursivo-enunciantes en la producción-recepción teatral. ...GERARDO VALERO: La negación de la vida como propuesta ética en Las Troyanas de Eurípides. ...ENRIQUE LEONES: Aproximaciones a la concepción antropológica y educativa de José Domingo Rodríguez Castañeda. ...PASQUALE SOFÍA: Descolonización filosófica de América Latina. Una querrela nunca extinguida.

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

Nº 84
2016-3
Septiembre - Diciembre





REVISTA DE FILOSOFÍA

...BORJA GARCÍA FERRER: La vigencia del “activismo” (B. Croce) en la “sociedad líquida” (Z. Bauman). ...PAULA CRISTINA PEREIRA Y MARIA ASSUMPTA COIMBRA: Da era digital: transfigurações da existência humana e dinâmicas da educação. ...JUAN DIEGO HERNÁNDEZ ALBARRACÍN: De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad. ...ZULAY DÍAZ MONTIEL: Mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad en América Latina. ...JORGE VERGARA ESTÉVEZ Y ALAN MARTIN: La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman. ...JOSÉ ALVARADO: Pensar la universidad en perspectiva decolonial. ...ANTONIO TINOCO GUERRA: J.M. Briceño Guerrero. Una reflexión filosófica sobre América Latina, desde Venezuela. ...JESÚS CORREA PÁEZ: Los planos discursivo-enunciantes en la producción-recepción teatral. ...GERARDO VALERO: La negación de la vida como propuesta ética en Las Troyanas de Eurípides. ...ENRIQUE LEONES: Aproximaciones a la concepción antropológica y educativa de José Domingo Rodríguez Castañeda. ...PASQUALE SOFÍA: Descolonización filosófica de América Latina. Una querrela nunca extinguida.

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



Este número ha sido auspiciado
por el Consejo de Desarrollo Científico
y Humanístico de LUZ y por el Fondo
Nacional de Ciencia, 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. 1974022U34

Esta revista fue impresa en papel aluminio.

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

Edición e impresión: Ediciones Astor Data, S.A.
Correo electrónico: edici@astordata.com.ve
Teléfono: (5161) 7511905 - 7831345
Maracaibo - Venezuela

Contenido

I. Estudios

BORJA GARCÍA FERRER

La vigencia del “activismo” (B. Croce) en la “sociedad líquida” (Z. Bauman)

The relevance of “activism” (B. Croce) in the “liquid society” (Z. Bauman)

7

II. Artículos

PAULA CRISTINA PEREIRA Y MARIA ASSUMPTA COIMBRA

Da era digital: transfigurações da existência humana e dinâmicas da educação

The digital age: transfiguration of the human existence and dynamics of education

43

JUAN DIEGO HERNÁNDEZ ALBARRACÍN

De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad.

From Heidegger to Morin: an interpretation since the overcoming metaphysics to the fundaments of the complexity

59

ZULAY DÍAZ MONTIEL

Mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad en América Latina

Mediation of Language and Autonomy of the Political Role of the University in Latin America

89

JORGE VERGARA ESTÉVEZ Y ALAN MARTIN

La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman

The Hayek's and Friedman's Conception of Individualism

99

JOSÉ ALVARADO

Pensar la universidad en perspectiva decolonial

Think about University in Perspective Decolonial

115

III. Sección Especial

ANTONIO TINOCO GUERRA

J.M. Briceño Guerrero. Una reflexión filosófica sobre América Latina, desde Venezuela

J.M. Briceño Guerrero. A Philosophical Reflection on Latin America, from Venezuela

131

JESÚS CORREA PÁEZ

Los planos discursivo-enunciantes en la producción-recepción teatral

Discursive-enunciating levels in the theatrical production-reception

145

IV. Ensayos

GERARDO VALERO

La negación de la vida como propuesta ética en Las Troyanas de Eurípides

The negation of life as ethics proposes in The Trojan women of Euripides

161

ENRIQUE LEONES

Aproximaciones a la concepción antropológica y educativa de José Domingo Rodríguez Castañeda

Approaches to the anthropological and educational conception of José Domingo Rodríguez Castañeda

174

PASQUALE SOFÍA

Descolonización filosófica de América Latina. Una querrela nunca extinguida

Latin American philosophical decolonization. Never a complaint extinguida

193

V. Índice acumulativo de autores

209

I. Estudios

La vigencia del “activismo” (B. Croce) en la “sociedad líquida” (Z. Bauman)

The relevance of “activism” (B. Croce) in the “liquid society” (Z. Bauman)

Borja García Ferrer

Universidad de Granada

Granada, España

Resumen

Este trabajo examina la actualidad del diagnóstico crociano sobre la crisis de Occidente en la sociedad contemporánea tal y como ha sido caracterizada por Bauman. Desde la emergencia del Capitalismo post-industrial, emocional y tecnológico, el “activismo” del que hablaba Croce no sólo expresa una patología del espíritu, sino que constituye por sí mismo un caldo de cultivo de patologías de civilización. A medida que el intercambio de mercancías se impone como la principal estrategia de dominio, la experiencia moderna de “ser-en-el-mundo” se transforma en términos de incertidumbre y movimiento, la temporalidad se fragmenta en episodios y el miedo se apodera de nuestras vidas.

Palabras clave: Benedetto Croce; activismo; Zygmunt Bauman; sociedad líquida.

Abstract

This work examines the validity of Croce's diagnosis on the Western crisis in contemporary society as described by Bauman. Since the emergence of post-industrial, emotional, technological Capitalism, the "activism" that Croce mentioned not only expresses a spiritual pathology, but constitutes by itself a breeding ground for civilization pathologies. As the exchange of goods prevails as theme in strategy of domination, the modern experience of "being-in-the-world" changes in terms of uncertainty and movement, temporality breaks up into episodes and fear takes over our lives.

Keywords: Benedetto Croce; activism; Zygmunt Bauman; liquid society.

1. Crisis de civilización y patología del espíritu

Como rezan los cánones de la tradición psicopatológica, la salud y la enfermedad se inscriben en una lógica binaria y oposicional, en virtud de la cual todo comportamiento inasimilable a la visión del mundo y al modo de vida preponderantes en nuestras sociedades es tachado inequívocamente de anomalía y trastorno psíquico. Desde esta óptica, Hegel considera que los agentes de semejante modo de comportarse solamente son seres humanos en términos zoológicos, toda vez que, perteneciendo a la naturaleza (*Naturvölker*), se resisten a entrar en la historia del espíritu y, por tanto, deben ser entendidos en términos de "alteridad" y "extrañeza" con respecto al horizonte categorial insertado orgánicamente en su estructura. De tal suerte que, en la medida que representan un grave peligro para la humanidad, sus protagonistas deben ser, por el bien de todos, profusamente domesticados y adiestrados mediante los diversos procedimientos que determina cada periodo histórico (conversión religiosa, dura disciplina, estímulos y castigos políticos, paciente educación, medicaciones y fármacos, etc.), en lo que constituye una especie de "humanización" (vale decir, "normalización") de los "bárbaros" que escapan al *status quo*.

Ahora bien, si todas las estadísticas registran un crecimiento exponencial de las llamadas "enfermedades del vacío" durante los últimos tiempos y si todos experimentamos cotidianamente la difusión, subrepticia e imparable, de un nuevo malestar en la cultura, cabe pensar que, a la altura del presente, la patología no posee ya un carácter extraordinario o excepcional sino que, por el contrario, forma parte inherente del propio sistema. Como se sabe, la legitimidad de la perspectiva individual que adopta la tradición encabezada por Schneider, Jaspers y compañía ha sido cuestionada ferozmente por la filosofía de la sospecha y sus continuadores a lo largo del siglo XX. Desde la crítica del Nihilismo a cargo de Nietzsche, la filosofía continental ha puesto el acento con recurrencia, es cierto, sobre la decadencia del *ethos* occidental, la crisis de los valores y la ausencia de proyectos de sentido que

confieran sentido a la existencia. Pues bien, aunque suele pasar desapercibido en este punto, nos parece que Benedetto Croce lleva a cabo, en su reputada condición de defensor de la tradición cultural europea y gran paladín de la nobleza del espíritu frente a las insidias provenientes de la Modernidad, una reflexión fundamental para comprobar la actualidad de ese huésped inquietante que entra y sale, parafraseando a Heidegger, por todas partes¹.

Ya en 1915, ante las difíciles condiciones espirituales del mundo moderno, Croce se pregunta con angustia si el espíritu puede enfermarse, es decir, si cabe hablar de una patología del espíritu². El filósofo italiano participa en primera instancia, bajo el influjo de su maestro Hegel, de la visión moderna de la historia³. Desde el prisma del progreso cósmico, el joven Croce advierte que el espíritu considerado en sí mismo es sano por definición, no puede enfermarse porque, como sabemos por Erasmo, el concepto de enfermedad se incluye y subordina al de salud, del mismo modo que ocurre en el caso del bien y del mal⁴. No obstante, cabe decir con propiedad que el espíritu está enfermo como tendencia o especificación⁵ en los seres humanos de carne y hueso. Se trata, en el fondo, de un problema de voluntad: Los individuos enfermos se definen porque poseen una voluntad meramente utilitaria.

Así pues, el filósofo participa en su primera etapa de la tradición psicopatológica, mostrándose optimista en relación a la posibilidad de “humanizar”, por razón de la omnipotencia del espíritu, a las “bestias peligrosas” y los “delincuentes natos”, esos “hijos de las tinieblas” que amenazan la armonía social⁶, si bien reconoce que,

- 1 La cuestión de la salud y la enfermedad constituye un tema recurrente en la filosofía de Croce, si bien solo cobra centralidad desde mediados de los años 30, en correspondencia al florecimiento del tema de la crisis y la decadencia. Cfr. CILIBERTO, Michele. “Malattia/Sanità. Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre”, *Il Centauro*, 9, 1983, p. 78.
- 2 Cfr. CROCE, Benedetto. “Lo spirito sano e lo spirito malato”, en *Etica e politica*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 62-71.
- 3 Según la representación de Kant, la historia se constituye, desde la perspectiva de la Modernidad, como un camino de progreso hacia un final culminante. Cfr. KANT, Immanuel. *La religión en los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969. En este sentido, existe una notable afinidad entre Modernidad y juventud, en tanto que ambas se distinguen por su confianza en que el futuro será necesariamente mejor que el presente, toda vez que el curso de la historia se cifra en un avance *acumulativo* hacia el balance final supremo. Cfr. PARDO, Jose Luis. *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007, pp. 33-34.
- 4 Cfr. CROCE, Benedetto. *Filosofía della pratica. Economia ed etica, voll. 1*, Bibliopolis, Napoli, 1996, p. 179.
- 5 Cfr. CROCE, Benedetto. “Lo spirito sano...”, op. cit., pp. 67-68.
- 6 No obstante, dichos sujetos han desarrollado desde siempre, como pone de manifiesto cristalinamente la historia, una función fundamental para el poder, llenando las filas de los ejércitos, ejecutando obras de justicia, etc. Cfr. CONTE, Domenico. *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*,

bien pensados, dichos elementos extraños a nuestro mundo son nuestros semejantes, *por mor* de lo cual existe la posibilidad de que la patología termine por golpearlos también a nosotros⁷. En cualquier caso, la crítica crociana se inscribe, hasta ahora, en un nivel individual, reacia como era a renunciar a sus antiguas certezas ideológicas sobre la unidad superior de un espíritu acechado por múltiples amenazas, pero todavía en grado de metabolizarlas por razón de “la inagotable virtud de la humanidad, que siempre rejuvenece”⁸. Aunque se asimilaba al peligro y la enfermedad, la decadencia moral no constituía, a ojos del primer Croce, un escenario histórico-universal sino, más bien, un mal en crecimiento que se insinúa siniestramente en los tejidos de la civilización europea, del cual lograban mantenerse al margen los espíritus más nobles e inteligentes.

A partir de los años 20, tras comprobar de primera mano los efectos devastadores de la Primera Guerra Mundial, el posicionamiento del filósofo se aleja progresivamente de sus reflexiones teóricas preliminares sobre la fortaleza del espíritu, la positividad de la historia y el carácter apodíctico del “progreso cósmico”, por concurso del cual todas las épocas serían, por así decirlo, “inmunes” al mal, señalando el comienzo de una nueva etapa histórica oscura y desolada, una nueva barbarie atravesada por la violencia, la inquietud y el peligro, en detrimento de la Europa humanitaria y humana que había conocido en sus años de juventud⁹, depositaria de la vida más rica y elevada¹⁰. A grandes rasgos, el problema reside en que, según nuestro autor, la sociedad de su tiempo posee un grado de entusiasmo moral sumamente bajo, en el sentido de que los valores y los ideales humanos se presentan como hechos de asociación psicológica, reflejos fisiológicos y patológicos; de tal manera que el hombre no aparece más como el hombre entero y verdadero donde se resuelve de una vez por todas la discrepancia entre cuerpo y espíritu, sino como el hombre “animalizado” que es siempre y solo cuerpo y carne, incapaz de toda creación espiritual¹¹.

.....
Il Mulino, Bologna, 2005, p. 145.

7 Cfr. CROCE, Benedetto. “Lo spirito sano...”, op. cit., pp. 70-71.

8 CROCE, Benedetto. *La storia como pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli, 2002, p. 100.

9 Cfr. CROCE, Benedetto. “Giustizia Internazionale”, en *Etica e politica*, op. cit., p. 405. Sirva como ejemplo la erosión de la amistad, entendida como parte constitutiva de la existencia humana. Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., pp. 148-149.

10 Cfr. CROCE, Benedetto. “Antistoricismo”, en *La mia filosofia*, Adelphi, Milano, 1993, p. 91. Es de recibo aclarar que el europocentrismo del maestro no se refiere al aislamiento de Europa con respecto al resto de civilizaciones, sino a su posición crucial en el proceso histórico contemplado unitariamente. Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 181.

11 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Adelphi, Milano, 1991, p. 173.

Si leemos su *Storia d'Europa nel secolo decimonono* y su *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*¹² con una mirada sensible a la problemática que intentamos delinear y reconstruir, no es difícil apreciar que los factores de riesgo implicados en el análisis de Croce se siguen de la unilateralización, la extremización y, sistemáticamente, la naturalización de ciertos momentos de la cultura, la filosofía, la política y la economía, lo que significa que dichos factores pertenecen a la esfera de la utilidad y de la vida¹³. Dado que la cultura se constituye, entendida en sentido amplio, como un ámbito privilegiado para captar la altura moral de una época, Croce hace especial hincapié en las manifestaciones culturales desencadenadas en Italia entre finales del Ochocientos y principios del Novecientos para contrastar su punto de vista¹⁴. Se trata, ante todo, de un mundo histórico dominado por la corriente positivista, un positivismo que alcanza su eco en las esferas más variadas de la vida. En literatura, por ejemplo, la moda intelectual se cifra en la observación de los instintos y los afectos inferiores y violentos, los impulsos sexuales, la ferocidad, la codicia, la bajeza y la corrupción. Lejos de ensalzar el sentido de la vida, la literatura positivista proporciona, como ilustra paradigmáticamente la obra de Zola, “dosis” de realidad como el alcoholismo, la prostitución, el comercio, la guerra y la bestialidad humana, así como la miseria, el sufrimiento, la privación o la penuria en el caso de Verga, Capuana o Serao¹⁵.

En lo que concierne al ámbito de la política, el pensamiento idealista e histórico cede sus competencias a la ciencia natural y sus pretensiones totalitarias, ilustradas modélicamente por la famosa utopía de la *Historia universal* de Wells; según el autor inglés, no son los políticos profesionales sino los científicos quienes, por el bien de la humanidad, deben ejercer el arte de la política. En filosofía, los ejemplos del darwinismo, Gobineau o Taine ponen de manifiesto que la ciencia natural se trueca en “naturalismo”, despojando a lo real de su carácter espiritual y con menoscabo del historicismo, considerado como el éxito más importante de la racionalidad occidental. La economía, por su parte, pone de manifiesto la transformación del naturalismo en “materialismo”, en virtud del cual toda la existencia gira en torno a la esfera de

12 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano, 1991. Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Italia...*, op.cit., Adelphi, Milano, 2004.

13 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 151 ss.

14 Sabemos que el país transalpino se encontraba marcado, como resultado de su tardía formación estatal, por la riqueza y la persistencia de las estratificaciones culturales. Sin embargo, todos los retrasos y debilidades que revestía la trabazón de la cultura italiana por aquel entonces (contrastables, por lo demás, en términos estadísticos y sociológicos) deben ser entendidos, desde la perspectiva de la historia verdadera (de la dimensión ético-política, por hablar con Croce) como elementos del conjunto en su totalidad. Cfr. MAGGI, Michele. *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento*, Edizioni di studi e letteratura, Roma, 2003.

15 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Italia...*, op. cit., p. 184.

los intercambios económicos, a costa de deprimir en las almas la vida moral¹⁶. En tal disposición de los términos, tenemos que los diversos rostros del positivismo convergen en un único proceso de largo alcance donde la decadencia moral encuentra las condiciones ideales con vistas a su expansión unilateral.

Con la excepción efímera del llamado “decenio marxista” (1890-1900)¹⁷, el florecimiento de la filosofía idealista desde principios del siglo XX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial determinaba, a pesar de sus promesas de renovación espiritual frente al naturalismo y el materialismo reinantes, la consagración definitiva del Nihilismo que venía azotando con fuerza inusitada a la conciencia europea¹⁸. De aquí la literatura sensualista, irracionalista y decadente de D’Annunzio, quien supo plasmar como nadie el estado de ánimo turbio que comporta el desarrollo de la civilización industrial, caracterizado por la avidez de placer y el espíritu de aventuras, pero también por la desafección y la indiferencia¹⁹. En la representación crociana, el romanticismo moral, irracionalista y morboso se refiere fundamentalmente, es cierto, a las personas más fascinantes y llamativas, encuentra una expresión paradigmática en su fisonomía, su actitud y su vestimenta, y se manifiesta en un amplio abanico de fenómenos diversos pero conectados, como son el afán de trascendencia, el fervor amoroso, la admiración por las cosas lejanas, la perversidad de la poesía o la nostalgia por el pasado. Ahora bien, el fuego de la sensualidad, del deseo obscuro, de la pasión desenfrenada, del fantaseo inerte y del desasosiego caprichoso no solo concierne al liberalismo triunfante; al mismo tiempo, incendia la totalidad de fuerzas que lo combaten, en una suerte de absolutización de la esfera de lo útil-vital, vale decir, una perversión naturalística de la ética²⁰.

Se entiende, desde esta perspectiva, el proyecto político conocido como “futurismo”, según el cual la libertad, a pesar de verse sometida por los distintos despotismos, terminará conquistando no sólo el futuro sino también lo eterno²¹. Erigidas como la moda intelectual de su época, las tendencias futuristas alimentan,

16 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Europa...*, op. cit., pp. 312-317.

17 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., pp. 153-154. A pesar de constituir, en líneas generales, un fenómeno fecundo en el plano ético, el marxismo también insinúa motivos de decadencia, en la medida que implora con demasiada frecuencia términos como libertad, fuerza, lucha o dictadura, los cuales favorecen un espíritu destructivo contra la tradición de la civilización europea, un milenarismo semítico y una brutalidad prusiano-feudal. Cfr. *Ibid.*, pp. 154-155.

18 Si bien es cierto que la reacción irracionalista al positivismo podía ser neutralizada en un principio, a ojos de Croce, por la educación y la crítica, terminó encontrando condiciones objetivas por razón de las cuales se tornó incontenible. Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Europa...*, op. cit., p. 284.

19 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Italia...*, op. cit., pp. 312-313.

20 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., pp. 159-160.

21 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Europa...*, op. cit., p. 434.

a juicio de Croce, una indiferencia pavorosa hacia el pasado y, por consiguiente, deben ser entendidas en términos de “empobrecimiento mental”, “neurosis” y “enfermedad”²². Y es que, como reconoce Thomas Mann en la carta donde expresa su posicionamiento con respecto al historicismo del filósofo napolitano, la historia posee una utilidad inestimable para la vida, en la medida que nuestra manera de ser y nuestra visión del mundo se siguen de cierto flujo trans-individual de tradición y experiencia, que no es un hecho natural sino una formación histórica²³. De tal suerte que, en el caso de la civilización occidental, el rechazo de sus dos pilares fundamentales (a saber, la potencia moralizadora del cristianismo y la antigüedad mediterránea) instaaura la amenaza de un futuro tan incierto como desconcertante. Asistimos, en definitiva, al “mal del siglo”, un “objeto de reprobación ética” con “semblante morboso” que necesita perentoriamente de “tratamiento médico”, si bien las expectativas de un hipotético saneamiento espiritual de Europa son, en el “Epílogo” de la *Storia d'Europa*, todo lo contrario que alentadoras²⁴.

Fuertemente marcado por la tragedia de la Segunda Guerra Mundial y la cruda posguerra, el sentimiento crociano de la crisis del presente aumenta con una intensidad directamente proporcional al agotamiento existencial que padece, presagiando un futuro cada vez más lúgubre e inhumano, donde la muerte proporcionará, si cabe, el único consuelo posible²⁵. La amargura de Croce en las postrimerías de su vida responde, en gran medida, a la enorme desilusión que provocó en su persona el decadentismo neorromántico protagonizado por la noción alemana, toda vez que el filósofo proclamó reiteradamente su más sincera admiración por el alto grado de civilización y espiritualización del pueblo alemán en los tiempos de la Primera Guerra Mundial²⁶. En el afán por dominar universalmente, la locura nazi lleva a cabo, según el napolitano, una naturalización ciega de la historia y concibe la guerra como ideal superior de salud, de modo que transforma “el noble y humanitario patriotismo

22 Cfr. CROCE, Benedetto. “Antistoricismo”, op. cit., p. 89.

23 Cfr. CROCE, Benedetto-MANN, Thomas, *Lettere 1930-36, Con una scelta di scritti crociano su Mann e la Germania*, Flavio Pagano, Napoli, 1991, pp. 3-4, 69.

24 Cfr. CROCE, Benedetto. *La Storia d'Europa...*, op. cit., pp. 59-61, 431.

25 Cfr. CROCE, Benedetto. *Taccuini di lavoro, V, 1944-1945*, Arte tipografica, Napoli, 1987, p. 41. En la línea de Burckhardt, Croce llegó a expresar su preocupación por la posible analogía entre la debacle del Imperio Romano y la *finis Europae*. Cfr. CROCE, Benedetto. *Epistolario I, Scelta di lettere curata dall'autore 1914-35*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli, 1967, pp. 37-38. A pesar de no ser un autor particularmente simpático para nuestro autor, su diagnóstico comparte numerosos elementos de la *Kulturkritik* elaborada por Spengler, como la demonización de la democracia, el socialismo y el cesarismo. Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 184.

26 Cfr. CROCE, Benedetto. “Confessioni di un italiano ‘germanofilo’”, en *Il dissidio spirituale della Germania con L'Europa*, Laterza, Bari, 1944, p. 5.

tradicional” en una suerte inaudita de ferocidad bestial y devastadora²⁷, ensalzando unilateralmente las razones de la política en detrimento de la esfera superior de la ética²⁸. A excepción de “La Germania che abbiamo amata” (único escrito redactado después de la guerra), los argumentos de Croce en *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa* son profundamente afectados por la violencia de las pasiones desatadas por la guerra, radicales, severos e inapelables. Una vez transcurrida la fase inicial de perplejidad e incerteza, empero, el filósofo atempera su juicio sobre la cuestión alemana, reconociendo que, lejos de formar parte exclusiva de su patrimonio, en la medida que Alemania se constituye como la piedra angular de la vida moral y política europea²⁹, la “guerra como ideal” y el desequilibrio espiritual concomitante tienen consecuencias omnímodas en el resto de Occidente, impregnando como una mancha de aceite la vida cotidiana en absoluto. En términos del propio autor, el problema del “suicidio” de Alemania no es su redención política y moral, sino “la suerte de la civilización humana, que histórica y actualmente coinciden con la de Europa, la cual se encuentra en grave e inminente peligro”³⁰.

A esta altura de la argumentación, no nos interesa tanto profundizar en la epidemiología del diagnóstico crociano como en su sintomatología, por hablar en términos de la tradición psicopatológica. Ya en *Storia d'Europa*³¹, Croce sugiere que el vacío espiritual experimentado en Italia y Europa, así como la cada vez más evidente y exhibida materialización de la corporeidad que constituye su corolario, se manifiesta en una multiplicidad de fenómenos en la vida ético-política, desde el primado del deporte, dirigido a desarrollar la lozanía y la destreza corporal, hasta el populismo de los movimientos políticos, orientados exclusivamente a la muchedumbre con el único objeto de lograr el mayor número posible de votos, pasando por el nacionalismo y el imperialismo entendidos, en la línea de Adriano Tilgher³², como imágenes subvertidas del liberalismo (hacer por hacer, destruir por destruir, innovar por innovar, luchar por luchar, obedecer por obedecer y, sistemáticamente, otorgar un valor intrínseco a la guerra, las masacres y la muerte, sustrayéndoles de este modo la pureza del fin)³³, o el “industrialismo contemporáneo” y la “psicología plutocrática” en su particular

27 Cfr. CROCE, Benedetto. “La guerra come ideale”, en *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, Laterza, Bari, 1945, p. 172.

28 Cfr. CROCE, Benedetto. “I doveri e il dovere”, en *Discorsi di varia...*, op. cit., p. 179.

29 Cfr. CROCE, Benedetto. “La guerra come ideale”..., op. cit., p. 173.

30 CROCE, Benedetto. “Prefazione a un opuscolo sulla Germania e l'Europa”, en *Scritti e discorsi politici*, voll. 2, Bibliopolis, Napoli, 1993, p. 334.

31 Cfr. CROCE, Benedetto, *Storia d'Europa...*, op. cit., pp. 413-416.

32 Cfr. GENTILE, Emilio. *Le origini dell'ideologia fascista*, Laterza, Bari, 1975, p. 229.

33 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Europa...*, op. cit., p. 330.

afán, conocido popularmente como “americanismo”, por abrazar las cosas más “exuberantes” y “groseras”³⁴.

Pues bien, a pesar de constituir, aparentemente, fenómenos inasimilables entre sí, todos ellos expresan, en el fondo, la misma actitud (anti)espiritual que Croce denomina “activismo”, en virtud de la cual la humanidad europea hace pasar por verdades e ideales éticos el irracionalismo exacerbado, la avaricia por satisfacer los impulsos arbitrarios del yo, la inquietud y la movilidad que cifra el destino de la humanidad en el vértigo de una fiebre y que reniega de sus propias raíces, pues no aspira a ser vida determinada, sino mera *vitalidad*³⁵; de hecho, la voluntad de afirmar una forma de realidad absolutizada respecto al resto de formas (el espíritu o la acción elevados al rango de ideal abstracto) destruye la vida concreta de forma inexorable, como atestigua fehacientemente la historia del Novecientos³⁶. A partir de la última guerra, el filósofo ratifica el “irracionalismo-activismo” preponderante cuando denuncia el sometimiento de la humanidad a una vida huérfana de orientación teórica y gobierno moral, negadora de todos los valores y, sin embargo, consciente de su total abandono al frémito que impulsa a actuar ciegamente, sin por qué ni finalidad específicos, con menoscabo del pensamiento y de la relativa autonomía personal (toda vez que el momento práctico-material se vincula, como sabemos por Marx, a la idealidad de los valores), y de la esfera de las relaciones personales, reducidas al encuentro puramente fortuito de imaginaciones, caprichos e intereses transitorios³⁷. Así pues, más que una simple corriente de pensamiento, el irracionalismo constituye, desde la perspectiva del “activismo”, la cifra fundamental de una época que encuentra en el nazismo su trágico hipogeo.

2. Un nuevo horizonte de sentido: El Capitalismo post-industrial, emocional y tecnológico

Con el desarme del totalitarismo nazi y la transformación del modo de producción capitalista a mediados del siglo XX, lo que más arriba denominamos “esfera de la utilidad y de la vida” experimenta una transformación radical, por concurso de la cual

34 Cfr. GALASSO, Giuseppe. “Benedetto Croce e l’unità europea”, *Nuova Storia Contemporanea*, 2, 1998, pp. 30-31.

35 Cfr. CROCE, Benedetto. “Antistoricismo”, en *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1948, pp. 251-252. Mann denomina esta tendencia “utopía nihilista”, a propósito del movimiento literario con pretensiones políticas denominado, precisamente, “activismo”, que proclamaba la necesidad de modelar el mundo con el espíritu hasta lograr una absoluta espiritualización de la realidad. Cfr. MANN, Thomas. *Consideraciones de un impolítico*, Adelphi, Milano, 1997, p. 566.

36 Cfr. MAGGI, Michele. *La filosofía di Benedetto Croce*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, pp. 308, 357.

37 Cfr. CROCE, Benedetto. *Scritti e discorsi politici, vol. II*, Laterza, Bari, 1963, pp. 156-157.

la forma “mercancía” designa, por un lado, la célula básica donde se reproduce el ADN del Capital y, por otro, el nuevo ideal abstracto que mantiene en vilo a la humanidad. Como hemos intentado mostrar en otro lugar³⁸, el modo de producción capitalista extiende su dictadura, para usufructo del proceso de acumulación originario, del lugar de trabajo al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), colonizando nuestros cuerpos y nuestras mentes de tal manera que nos convierte en una masa indiferenciada de consumidores voraces e insaciables:

“El punto focal del capitalismo contemporáneo, al menos en los Estados Unidos, parece haberse desplazado de los procesos de valorización y control, y por tanto de la producción en su totalidad, al consumo. La esencia del capitalismo moderno, al menos tal y como es practicado por las principales naciones, podría no ser tanto la maximización de la explotación de los trabajadores, como la maximización del consumo”³⁹.

Como advierte Bauman, el secreto de todo sistema social duradero reside en hacer que los individuos *deseen* hacer aquello que el sistema *necesita* que hagan para perpetuarse⁴⁰. Pues bien, la estabilidad sistémica, mejor conocida como “orden social”, admite dos vías o estrategias alternativas: Organizando explícitamente un apoyo popular dirigido, mediante un proceso centralizado de movilización espiritual, constricción y adoctrinamiento, a salvaguardar los intereses de un “todo” (véase el caso paradigmático del nazismo), o bien al estilo del nuevo Capitalismo, es decir, de manera oblicua, a través de la imposición implícita de apropiados módulos comportamentales. Es un hecho bien conocido que la llamada “sociedad de consumo” mide su prosperidad y su éxito en base al perpetuo aumento de la *demanda*; pero si bien emplea numerosas tecnologías para incentivar la energía y la actividad de los consumidores, es de recibo destacar, a tenor de la eficiencia que viene demostrando durante los últimos tiempos, su extraordinaria capacidad para explotar nuestro sistema de las pasiones.

Según reflejan la gestión científica de Taylor y la cadena de montaje de Ford, los deseos humanos estaban encerrados, bajo el signo del Capitalismo industrial, en la jaula de las necesidades preestablecidas (definidas por la psicología ortodoxa como “estados de tensión” destinados a desaparecer una vez satisfechos), el goce inmediato o del momento (lo que los franceses denominan “*jouissance*”) era considerado algo seductivo pero falso, engañoso y degradante, la avidez o la intemperancia representaban vicios desaprobados e, incluso, condenados, ya que ponían en entredicho el mantenimiento

38 Cfr. Autor, 2015.

39 RITZER, George. *The MacDonalidization Thesis*, Sage, London, 1998, p. 68.

40 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa. Come salvarsi della tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna, pp. 14-15.

del modelo, y era invocado por doquier el sacrificio de ciertas recompensas actuales en nombre de imprecisos beneficios futuros. En definitiva, el “principio de placer” se encontraba sometido, por decirlo con la jerga freudiana, al “principio de realidad”: La finalidad del consumo era la supervivencia biológica y social y, una vez alcanzado este objetivo, no tenía sentido consumir más; sólo estaba legitimado como distracción o entretenimiento si tenía lugar en los márgenes de la vida laboral⁴¹.

Sin embargo, los acontecimientos desencadenados en Mayo del 68 revelaron que, como Freud había vaticinado prematuramente, el requisito de renunciar a las propias inclinaciones y propensiones no sería aceptado de forma indefinida⁴². Probando una vez más su capacidad de superar cualquier obstáculo e implementando en la *praxis* la paradoja formulada por Tomasi di Lampedusa (“para que todo siga igual, es necesario que todo cambie”), el Capitalismo fagocita desde entonces, al abrigo del *neuromarketing*, la energía libidinal de la masa⁴³, de tal manera que nos distancia y subordina al objeto que deseamos, la *carencia* forma parte constituyente de nuestro ser y, por ende, sentimos una necesidad compulsiva de consumirlo, ya sea un bien de consumo o una experiencia vital⁴⁴. En este contexto, la axiomática que gobierna el dispositivo de consumo individual se encuentra tan asentada en nuestra subjetividad que cuando consumimos lo hacemos de forma inconsciente, o sea, el consumo de mercancías ha adquirido el rango de segunda naturaleza, emancipándose de su viejo carácter instrumental y limitante para convertirse en un hecho “narcisístico”, esto es, un fin en sí mismo y, por consiguiente, en algo que se autoalimenta. Lo que espolea a los miembros de la sociedad del consumo es la necesidad de mantener viva la tensión y reforzarla constantemente, mientras las raras excepciones que todavía se mueven exclusivamente, inmunes a la seducción, en la dirección que marcan sus propias necesidades, son considerados “consumidores imperfectos” y, a la postre, marginados sociales. Digamos que si el imperativo moral de la vida productiva era, en palabras de M. Weber, el *aplazamiento de la satisfacción*, el principio ético de la vida dedicada al consumo es la *falacia de permanecer satisfechos*⁴⁵.

41 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto assedio*, Laterza, Bari, 2007, p. 199.

42 En el modelo extratemporal de civilización elaborado por Freud, esta conclusión se aplica a todas las épocas, como una ley universal de la vida social. Cfr. FREUD, Sigmund. “L’avvenire di un’illusione”, en *Opere*, vol. X: 1924-1929: *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 431-485.

43 La manera de gestionar la tensión producida por las protestas desencadenadas en Francia a cargo de los grupos estudiantiles de izquierda contra la forma hodierna del Capital distingue a la sociedad de consumo de todas las sociedades conocidas hasta la fecha. En efecto, esta sociedad ha desarrollado una capacidad sin precedentes para reciclar cualquier forma de disenso como principal recurso de cara a su expansión. Se trata, en términos de Thomas Mathiesen, de una “silencioso silenciamiento” realizado mediante la estratagema de la “absorción”. Cfr. MATHIESEN, Thomas. *Silently silenced. Essays on the creation of acquiescence in modern society*, Waterside Press, Winchester, 2014, p. 15.

44 Cfr. Autor, 2015.

45 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 12.

Vistas las cosas así, el *deseo* se constituye, a ojos vista, como un terreno especialmente fértil para los dueños del Capital, entendido como la fuerza propulsiva o, por darle voz a Spinoza, el *conatus* del consumidor, ya que se trata de un impulso mucho más etéreo, voluble y dúctil que las viejas necesidades finitas, perpetuamente circunscritas e inflexibles, consideradas por los economistas del siglo XIX como el epítome mismo de la solidez. Es como si el “principio de realidad” debiera defenderse hoy, por decirlo de algún modo, ante un tribunal donde el “principio de placer” es el juez que preside la corte: Lo que un tiempo era considerado un coste de producción, ha sido trasferido a la columna de los beneficios en los libros contables y, en lugar de ser domadas y enjauladas, nuestras pasiones son profusamente alimentadas, más allá de todo límite; como dice Bauman:

“‘Actuar impulsivamente’, aquel epítome de la irracionalidad en el mundo de los productores, de las cuentas de ahorro y de las inversiones a largo plazo, está destinado a devenir el principal factor de cálculo racional en el universo de los consumidores, de las tarjetas de crédito y de la gratificación inmediata”⁴⁶.

En definitiva, el Capitalismo no entra ya en la vida de los individuos a modo de sacrificio obligatorio, sino como una forma de diversión extremadamente placentera, de manera que la fiesta del carnaval tradicional, entendida como una interrupción de la vida cotidiana para degustar sin ningún pudor las libertades negadas en la vida ordinaria, se disuelve hoy en un “todo más amplio” donde nos abandonamos gustosamente⁴⁷.

No obstante, inculcar el deseo y canalizarlo en la dirección apropiada exige tiempo, esfuerzo y un considerable desembolso económico, hasta el punto consume gran parte de los costes totales de producción, distribución y venta. Además, el concepto de “deseo” conecta el consumo, como observa Harvie Ferguson, a la expresión de la propia personalidad, en el sentido de que el individuo se sirve de las cosas que posee en la búsqueda de autenticidad que designa su supuesto “yo interior” por descubrir; pero para la sociedad capitalista avanzada, ostinada como está por exprimir al máximo el principio del “máximo beneficio”, se trata de un cuadro psicológico extremadamente limitante⁴⁸. Por sendos motivos, el consumismo en su forma contemporánea se funda más sobre la liberación de fantasías caprichosas que sobre la estimulación del deseo, mucho más potentes y flexibles a la hora de mantener la aceleración de la demanda de bienes de consumo al paso del volumen creciente de la oferta; en palabras de Ferguson: “A la base del capricho no hay absolutamente nada. La adquisición es casual, imprevista, cumplida de hecho. (...) Es insincero e

46 BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 204.

47 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 26-28.

48 Cfr. FERGUSON, Harvie. *The lure of dreams: Sigmund Freud and the construction of Modernity*, Routledge, London-New York, 1996, p. 205.

infantil”⁴⁹. Y es que, finalmente, la historia del consumismo no es sino la historia de la eliminación de todas las barreras que reducen el “principio del placer” al “principio de realidad”, por usar de nuevo la fraseología de Freud.

Ahora bien, el nuevo Capitalismo no sólo promueve el capricho a gran escala, sino que también se ocupa de producir las condiciones necesarias para desinhibirlo como ninguna otra sociedad había soñado de hacerlo en el pasado. Como es sabido, en una sociedad donde reina soberana la competitividad de mercado, los medios de comunicación se constituyen como el principal escenario donde tiene lugar la batalla sin cuartel entre las distintas empresas por captar la atención de los potenciales consumidores⁵⁰. Dicha atención se trata, sin embargo, de un recurso escaso: Dado que no puede ser incrementada de forma indiscriminada, la lucha por conquistarla es un juego a suma cero y no puede ser una guerra de redistribución, es decir, los estímulos sólo pueden capturar más atención a expensas de otros, de manera que la cantidad de estímulos en circulación desborda largamente la capacidad humana para absorberlos y procesarlos⁵¹. En este contexto, podría decirse que la línea que separaba los mensajes significativos del ruido de fondo en todo proceso comunicativo ha desaparecido: Mientras los ingenieros de la industria encargada de distinguir los “objetos merecedores de atención” del fragor no productivo continúan perfeccionando los filtros necesarios para producir una atención focalizada sobre el objeto específico del capricho, buena parte de los estímulos que recibimos presenta una estructura que dista mucho de ser coherente; de hecho, muchos de ellos están totalmente descontextualizados y, en el mejor de los casos, se conectan entre sí casualmente⁵².

Así pues, la economía del consumo pivota actualmente sobre el exceso y el despilfarro. En correspondencia directa al fenómeno de la “hiperestimulación semiótica”, la oferta de bienes de consumo rebasa ampliamente la demanda, ya sea

49 FERGUSON, Harvie. “Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping”, en Rob Shields (ed.), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, London-New York, 1992, p. 31.

50 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 172-174.

51 Si bien constituye uno de sus principales precursores, la profusión de información experimentada por nuestro presente no puede achacarse exclusivamente a las dinámicas del mercado. Resulta especialmente revelador a propósito que, en el Renacimiento, las personas entraban en contacto a lo largo de sus vidas con un número de informaciones similar al que contiene un periódico actual. Cfr. RAMONET, Ignario. *La tirannia della comunicazione*, Asterios, Trieste, 1999, p. 131. En esta línea, Eriksen ha averiguado que la mayoría de artículos en las revistas de ciencias sociales ni siquiera llegan a ser citados. Cfr. HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Tempo tiranno, Velocità e lentezza nell'era informatica*, Eleuthera, Milano, 2003, p. 13.

52 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 38-41; cfr. HYLLAND ERIKSEN, Thomas. Op. cit., pp. 139, 144. Para Bauman, la perspectiva de que la trayectoria del desarrollo del mercado devenga lineal y los cálculos de los “recursos humanos” sean más realistas, es prácticamente inexistente. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 87.

auténtica o inducida. La razón de semejante desfase estriba, a nuestro juicio, en que las tendencias actuales conducen a la economía a reducir drásticamente el tiempo de vida de productos y servicios. Recomendados como útiles e indispensables, primero aparecen y solo después buscan (a menudo sin éxito) alguna aplicación. En realidad, son proyectados para obtener el máximo impacto y, simultáneamente, una obsolescencia prácticamente instantánea, o sea, buscan sorprendernos y seducirnos en un lapso de tiempo cada vez más breve; en efecto, aquellos que logran ser relevantes para satisfacer algún capricho esporádico tienden a sucumbir rápidamente, antes de agotar su capacidad funcional, estabilizarse y convertirse en una necesidad, a mercancías “nuevas y más avanzadas” (es decir, productos que prometen hacer todo aquellos que los otros hacían pero de forma más eficiente y veloz, o bien realizar alguna función que ningún consumidor pretendía hasta entonces)⁵³. Como no podría ser de otra forma, las grandes empresas especializadas en la venta de bienes duraderos han aceptado la situación y cada vez hacen pagar con menos frecuencia a sus clientes los costes de la *entrega*, para solicitar a cambio un pago por la *liquidación* de los viejos bienes duraderos. Por su parte, las empresas de cosmética siguen el ejemplo y obtienen el mayor beneficio económico de los productos de escisión y remoción (contra la grasa corporal, las arrugas faciales, el acné, los olores del cuerpo, las “depresiones-post”, etc.)⁵⁴.

Harvie Ferguson ha elaborado, desde esta perspectiva, un inventario de las impresiones que suelen experimentar los visitantes de cualquier templo del consumo⁵⁵. Lejos de aparecer exhaustiva, la multiplicidad de negocios y *gadgets* que compiten por capturar nuestra atención, ya sean dispuestos para la venta tras un escaparate, o bien circulando virtualmente en el ciberespacio, ofrecen un punto de contacto siempre cambiante, detrás del cual se yergue el idealmente infinito y, por ende, incontenible, mundo de los bienes de consumo; de tal suerte que toda exposición de mercancías no

53 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 36-37. Según P. Bourdieu, uno de los mayores problemas suscitados por la televisión es la relación entre pensamiento y velocidad: En los intercambios rápidos, las ideas recibidas suelen ser privilegiadas de forma inadvertida, ya que su examen y discusión requiere tiempo. Cfr. BOURDIEU, Pierre. *Sur la télévision*, Liber-Raisons d'agir, Paris, 1996, pp. 30-31. Por otro lado, Milan Kundera ha observado en su novela titulada *La lentitud* que el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del *olvido*, ya que para captar la atención de los espectadores destinados a ser reciclados como consumidores, es necesario descartar otros objetos potencialmente interesantes; este es el caso de los acontecimientos escenificados por la historia, que solo reciben el foco mediático durante escasos minutos. Cfr. KUNDERA, Milan. *La lentezza*, Adelphi, Milano, pp. 26, 45 y 96.

54 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 30.

55 Cfr. FERGUSON, Harvie. “Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping”, en Rob Shields (ed.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London-New York, Routledge, 1992, pp. 34-35.

es más que un tipo arbitrario extraído de una gama ideal de posibilidades infinitas, destinada ineluctablemente a escapar a nuestro alcance y permanecer, de esta forma, insondable⁵⁶. La sociedad del consumo proclama, en este sentido, la imposibilidad de la gratificación: El consumismo es una economía del *engaño*; además, las mercancías son saboreables con intensidad variable y, por ende, nuestra experiencia con ellas puede ser siempre más profunda, de modo que la escalera móvil de los placeres se trueca inexorablemente en una escalera de insatisfacción que produce continuamente reacciones de inquietud y malestar. La gesta del Capitalismo es, desde esta óptica, imponer las consignas del mercado sin generar prácticamente disenso alguno, en la medida que hace pasar la *obligación* de elegir por un acto de autofirmación y, consecuentemente, por un ejercicio de *libertad*, cuando el único espacio de autodeterminación del que disponemos se limita a la gestión de nuestro “trabajo consumidor”; lejos de poner de manifiesto los límites de su supuesta autonomía, el descontento del *homo eligens* se disfraza, cuando aflora, de una oportunidad perdida, constriñendo oblicuamente a la elección individual a ejercer su papel de principal (y quizás única) “diferencia que hace la diferencia” entre el éxito y el fracaso en la búsqueda de la felicidad⁵⁷.

En lugar de desalentarnos y estimulados por esa ficción de libertad, la flébil insatisfacción que experimentamos no hace sino avivar nuestra avidez consumista, los viejos caprichos dan lugar a otros nuevos, lo que nace como necesidad finaliza en dependencia y el afán por buscar la solución de nuestros problemas, dolores y ansias en las rebajas del supermercado se convierte, para regocijo del Capital, en la costumbre más arraigada; como dice Bauman: “La carrera alcanza la máxima velocidad cuando se corre desde un punto (que nos ha desilusionado, para ser está desilusionando o está por desilusionarnos) a otro (todavía no probado)”⁵⁸. Y es que, siendo sinceros, existen

56 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 30.

57 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 26. Según Richard Layar, el sentimiento de felicidad concierne exclusivamente a la satisfacción de las necesidades primarias, esto es, aquellas que desprecia la sociedad de consumo. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 48. Es más, existen pruebas de que el crecimiento de la tasa de consumo se traduce en un mayor número de personas que declaran sentirse infelices. Cfr. MONBIOT, George. “How the harmless wanderer in the woods became a mortal enemy”, *The Guardian*, 31 de enero de 2006. Por su parte, el psiquiatra Francisco Alonso-Fernández ha constatado que los trastornos adictivos psicosociales, en general, y la adicción a las compras, en particular, constiuyen una modalidad de enfermedad específica que, además de ser muy mortificante y evolucionar progresivamente, se vincula a menudo con la depresión y el suicidio. Por otro lado, las adicciones como el consumismo trascienden frecuentemente el entorno psicosocial a modo de crisis económica, ruptura matrimonial, pérdida del empleo y muchas otras consecuencias perjudiciales para el enfermo y sus allegados. Cfr. ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco. *Las nuevas adicciones*, Tea Ediciones S. A., Madrid, 2003, pp. 153-173.

58 BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 60.

pocos motivos para interrumpir la búsqueda cuando tenemos la garantía de que dentro de poco llegarán más promesas de realización y la energía de nuevas potencialidades. Por lo demás, las múltiples facilidades que nos ofrece el hodierno Capitalismo, en el afán por lubricar la maquinaria del consumo, intensificarlo y extenderlo, a la hora de acceder al espacio del mercado físico o virtual (procedimientos de compra on-line, dinero electrónico, etc.) y superar, de este modo, la barrera cognitiva y económica que marca, por así decirlo, el “extrañamiento originario” que media entre el consumidor y la mercancía, no hacen sino enmascarar nuestra situación de precariedad y dependencia.

3. Cómo cambia la experiencia moderna de “ser-en-el-mundo”: De la seguridad a la incertidumbre

Vistas las cosas así, lo que podríamos denominar, parafraseando a Trotsky, “revolución permanente” del mercado se constituye, al indispensable abrigo de los *mass media*, como el principal factor desencadenante de la formidable energía que caracteriza a la cultura contemporánea y su inquietud compulsiva, su ritmo trepidante de modas y manías, deseos fugaces y esperanzas a corto plazo, así como su pulsión irrefrenable al *movimiento*, en virtud de lo cual se constituye como una “cultura del ahora” o, si se prefiere, una cultura de la “prisa”⁵⁹, grabada esencialmente por lo efímero y lo volátil⁶⁰. De tal suerte que, a la altura de nuestro momento histórico, el “activismo” del que hablaba Croce no solo *expresa* el ocaso de Occidente; además de ahondar en los motivos de la crisis determinada por el filósofo napolitano, constituye por sí mismo un *caldo de cultivo* de patologías de civilización, entre las cuales brilla con luz propia, como expresa la propedéutica paranoica instalada en el imaginario social, el *miedo*. Ciertamente, el filósofo italiano apuntó ya al final de su trayectoria que la crisis de valores generada por la debacle de la cultura idealista e historicista en Occidente no sólo concierne al advenimiento de las tendencias naturalistas e irracionistas, sino también al industrialismo, al tecnicismo y al maquinismo del mundo moderno⁶¹. En este sentido, constató que mientras los Unos y los Germanos utilizaban carros y caballos, los nuevos bárbaros circulaban en automóviles y manejan los instrumentos de la técnica más industrial⁶². Asimismo, sugirió que las maravillas de la técnica podrían “enmascarar” o “maquillar” el empobrecimiento de la actividad espiritual que reflejaba su análisis⁶³. Sin embargo, nunca llegó a vincular la realidad

59 Cfr. BERTMAN, Stephen. *Hyperculture. The human cost of speed*, Prager, Westport-Londres, 1998.

60 Cfr. PETRELLA, Riccardo. “Une machine infernale”, *Le Monde Diplomatique*, junio de 1997, p. 17.

61 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 166.

62 Cfr. CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Roma-Bari, 1976, pp. 77, 80.

63 Cfr. CROCE, Benedetto. “La storiografia meramente politica e il pessimismo morale”, en *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli, 1998, p. 167.

del “activismo” con los peligros de la técnica moderna, como tampoco lo hizo con el modo de producción capitalista.

Obligándonos a permanecer constantemente conectados a la actualidad, ese culto a lo inmediato que designa el nuevo fetichismo de la mercancía transforma radicalmente nuestra experiencia de “ser-en-el-mundo” y trae consigo un profundo malestar en la civilización, toda vez que el individuo se encuentra completamente solo frente al mundo globalizado. Según el consenso ortodoxo en sociología hasta finales del Novecientos, el “mundo de la vida” se ha caracterizado desde siempre por ser un “espacio esencialmente coordinado” (T. Parsons), un espacio formado por muros impenetrables, destinados a permanecer inmutables *sine die*⁶⁴. La pregunta es: ¿Cómo es posible que la trama de acciones basadas en motivaciones personales se someta al dictamen de modelos regulares y duraderos? Parsons proporciona, a nuestro juicio, una de las respuestas más clarividentes al respecto. Según el sociólogo norteamericano, hablar de la realidad social es hacerlo de un “sistema” dotado de dos fuertes ramas, a saber: La “estructura”, que atenaza a los agentes sociales desde el exterior e impone límites a su libertad, y la “cultura”, que penetra en la intimidad de los agentes, allí donde nacen y se desarrollan los propósitos y los deseos, forjando el libre arbitrio de manera tal que hace pasar la más férrea de las mordazas estructurales por un abrazo atento y acogedor. El objetivo del “sistema” consiste, según Parsons, en proteger tenazmente, pase lo que pase, su “autoequilibrio homeostático”, es decir, su propia estabilidad en el tiempo. Para ello, la “estructura” y la “cultura” cooperan, a modo de fuerzas conservadoras, reduciendo y neutralizando las tensiones que amenazan a los distintos modelos a través de métodos diversos pero complementarios, entre los cuales destacan el “control social” y la “socialización”⁶⁵.

Desde esta perspectiva, la Modernidad surge, análogamente a la autoconstitución de la Europa feudal cuando el Imperio Romano tocaba a su fin, como respuesta al colapso del Antiguo Régimen y la incerteza concomitante⁶⁶. Las costumbres comunitarias, las certezas espontáneas y las instituciones consuetudinarias habían cedido a la frenética inquietud de individuos desvinculados de la tradición, y el ataque a la autoridad y al orden vigentes hasta la fecha requería un nuevo arraigo por parte del poder, es decir, una nueva condición uniforme y homogénea⁶⁷. Pues

64 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 6 ss.

65 Cfr. WRIGHT MILLS, Charles. *The sociological Imaginations*, Oxford University Press, New York, pp. 100, 132.

66 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 101-104.

67 Si bien la comunidad es tan antigua como la propia humanidad, el concepto de comunidad como su *conditio sine qua non* nace con la experiencia de su crisis. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 21.

bien, la principal novedad introducida por el estado de cosas moderno es que, mientras la riqueza de las naciones era considerada por los gobernantes del Medievo como un designio divino y, por ende, un dato natural o de hecho, ahora se inscribe en lo que posteriormente ha sido denominado “proceso de civilización”, esto es, un orden proyectado artificialmente, controlado y gestionado minuciosamente por el poder, toda vez demostrado que los seres humanos no poseen ninguna suerte de predisposición natural a observar y respetar las rutinas del orden. En suma, la época moderna reconfigura la *lógica* de la creación *divina* en términos de un *resultado* del poder *humano*⁶⁸. “Estado corporativo”, “sociedad administrada”, “fábrica fordista”, “Panopticon”,... Representados a menudo como locubraciones diametralmente opuestas, toda la red conceptual de la sociología crítica entiende dicho orden, en el fondo, como una cuestión de planificación racional, un producto de la reglamentación que va en detrimento de lo accidental y lo contingente, en aras de restaurar la certeza de la necesidad, proporcionar fundamentos sólidos y disciplina.

En tal disposición de los términos, el mismo concepto de “orden” deviene global y se extiende a todas las dimensiones de la acción humana. Aunque aparentemente dicho proceso concedía a los individuos la posibilidad de desempeñar la función que antes desarrollaban los controles sociales, en verdad los emplazaba a la reconstitución de la comunidad en un plano mucho más elevado que en el pasado. Del mismo modo que las ciencias modernas persiguen conocer la naturaleza en aras de dominarla, las ciencias sociales se convierten, entonces, en el órgano legislativo para tejer los diversos hilos que constituyen el “ser-en-el-mundo” del hombre hasta en los aspectos más íntimos de su vida, creando mejores modelos y asegurando su adecuación a los mismos, en el empeño por tornar su conducta regular, previsible y dócil⁶⁹. Como enseña Foucault, el arte moderno de gobernar y su programada manipulación/rutinización del comportamiento humano comprende, asimismo, un amplio abanico de instituciones dedicadas a la vigilancia y al adiestramiento, desde los cuarteles militares hasta las prisiones, pasando por las fábricas, las escuelas, las familias, los hospitales, los asilos o las clínicas psiquiátricas; todas ellas controlan los movimientos de los individuos y los moldean como miembros efectivos o potenciales. Además, el advenimiento del Estado moderno supone la reencarnación de la antigua institución del *homo sacer*, esto es, la personificación última del derecho soberano a esonerar a las personas que inflingen los límites establecidos por las leyes humanas y divinas, de tal suerte que, en el caso de que el programa de adoctrinamiento precedente no consiga su objetivo,

68 Cfr. *Ibid.*, p. 20.

69 Robert Lynd constituye una excepción a la tendencia general en sociología de asimilar la ciencia, entendida como instrumento de control de masas, a una suerte de ingeniería humana. Cfr. LYND, Robert. “The science of inhuman relations”, *New Republic*, 27 de agosto de 1949.

pueden ser severamente castigadas con total impunidad⁷⁰.

Desde esta óptica, Durkheim advierte que la realidad de la sociedad moderna solo resulta reconocible por un hecho empírico, a saber, la coacción que ejercita cotidianamente sobre los individuos, y que resulta imposible percibir su poder imperativo si no es a través de ciertas sanciones, o bien por la resistencia que ofrece ante todo acto individual que ose contradecirla⁷¹. Reducidos a la condición de simples objetos de reglamentación y administración normativa, las valoraciones de los hombres podían oscilar, en este contexto, del optimismo a la desesperación, pero sus *expectativas* eran netamente iguales: Todos los ciudadanos sin excepción debían adecuarse con incesante monotonía a los esquemas de preservación del orden asociados a cada rol y cada estatus, por mucho que tal empeño pasase normalmente desapercibido⁷². Efectivamente, el remedio moderno para exorcizar, al estilo Panopticon (disciplinamiento, castigo y dominio), el demonio de la incertidumbre, se cifra en una limitación sin precedentes de la libertad de elegir, no ya en el ámbito abstracto y teórico de la elección, que la Modernidad deja muy amplio, sino en el nivel pragmático de la vida cotidiana; de tal manera que los únicos elementos de voluntad y responsabilidad que subsisten en los actores individuales responden a una búsqueda activa de reglas e instrucciones, a tenor de su imperioso deseo de uniformarse. Como han mostrado Orwell, Huxley y Arendt entre otros, la “Modernidad sólida” (Bauman) se define, en resumen, por un totalitarismo explícito, cínico y despiadado, disfrazado de obligación universal y firmemente consolidado por rutinas sin ninguna indiferencia funcional que no superase la prueba de la razón.

Ahora bien, si el orden constituye, como apunta Freud, el principal orgullo de la Modernidad y el punto de partida para todas sus demás realizaciones, no es sólo

70 Cfr. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vida*, Einaudi, Torino, 1995. No obstante, en el periodo inicial de la Modernidad, el celo clasificatorio de inclusión/exclusión fue, debido a otra empresa moderna, menos exasperante. Nos referimos a la apertura de una extensión de “tierra virgen” de enormes dimensiones, empleada como lugar de descarga para todos los elementos indeseados, y como “tierra prometida” para aquellos que eran arrojados fuera del carro del progreso. Más tarde, la técnica de la exclusión sumaria de la raza humana, desarrollada durante la conquista de tierras lejanas, sería aplicada en la misma Europa. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 108-109.

71 Cfr. DURKHEIM, Emile. *Selected writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

72 A pesar de mantener estrategias cognitivas incompatibles en muchos aspectos, tanto Durkheim como Weber admiten que los juicios de los individuales no son adecuados para elaborar informes sociológicos de la “realidad social”, en la medida que no son conscientes de los factores del mundo externo que explican su comportamiento. Cfr. WEBER, Max. “Theory of social and economic organization”, en John Eldridge (ed.), *Marx Weber: The interpretation of social reality*, Michael Joseph, London, 1971, pp. 93, 102; cfr. DURKHEIM, Emile. “The rules of sociological method”, en Anthony Giddens (ed.), *Selected writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 59.

en clave de coacción, supresión y renuncia forzada de los intereses individuales *por mor* de los colectivos. Contrariamente a la opinión generalizada, el núcleo central del “Estado social” no es tanto la *redistribución de la riqueza* como la *protección*: En la época moderna, la realidad social también obtiene credibilidad del sentido de aseguración colectiva, necesaria para encontrar un punto de equilibrio social y para el ejercicio de la libertad individual, generado por medidas de prevención sostenidas colectivamente y, en especial, gracias al sentido de solidez y continuidad correspondiente a las instituciones sociales, alimentado por unas expectativas mucho más amplias que las de los proyectos de vida individuales.

De aquí se sigue un concepto de sociedad como un conglomerado mayor que la suma de sus partes, dotado de sabiduría y racionalidad, seguro de sobrevivir a cada uno de sus miembros⁷³. Una sociedad donde reinaba, en líneas generales, la proximidad, la agregación, un cierto grado de intimidad y recíproco ligamen entre las personas destinadas a compartir sus vidas en el interior de los confines del Estado nación. Y aunque muchos privilegiaban la posesión de bienes materiales en lugar de cultivar las relaciones personales, tanto la filosofía del “tener” como la del “ser”, por citar la dicotomía acuñada por Fromm, se basaban en la misma comprensión de la condición humana, en virtud de la cual todos los vínculos, ya sean con las cosas o con las personas, se constituyen como una cuestión a largo término, quizás perenne, que necesita de cierto compromiso, dependencia y obligación, cuidados cotidianos e indefinidos en el tiempo.

Pues bien, la vorágine y el ajetreo desencadenados por el Tardocapitalismo han volatilizado el “espacio esencialmente coordinado” y los “modelos regulares y duraderos” que regían la existencia en el pasado, de tal manera que si antes representaba la duración infinita de casi todo, ahora consiste en la repetición cotidiana de la transitoriedad universal. Mientras la economía invoca la desregulación universal, un nuevo *desorden* irrumpe de los escombros del antiguo orden político bipolar, configurando una sociedad “líquida” (Bauman), es decir, inestable, caleidoscópica y mutable, poliédrica, compleja y dinámica, ambigua, degradada y plástica, incierta, paradójica y caótica⁷⁴. En efecto, las reglas del juego vigentes en la vida del mercado distan mucho de ser claras y, con frecuencia, los contendientes tienen buenas razones para dudar de que existan reglas. Lejos de sujetarse al asfalto, las señales de tráfico parecen, en esta fase de la Edad Moderna, dotadas de ruedas, y la velocidad que alcanzan no concede el tiempo necesario para que los viajeros memoricen el recorrido indicado. En los cruces proliferan carteles que señalan numerosas destinaciones inexploradas y, por tanto, sumamente seductoras; las escasas señales que parecen

73 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 29.

74 Cfr. *Ibid.*, p. 23; cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

extrañamente claras y fiables sugieren caminos que los viajeros no pueden recorrer, porque no tienen los medios necesarios o simplemente porque el acceso se encuentra cerrado⁷⁵.

Desde este prisma, el sociólogo polaco reinterpreta el nuevo malestar en la cultura, por oposición a lo que Giddens denominó “seguridad ontológica”⁷⁶, en términos de inestabilidad y ausencia de referentes seguros⁷⁷, en lo que constituye uno de los aspectos más penosos de la vida en nuestro cada vez más fluido escenario social. Como una enfermedad psicosomática, la revolución permanente del mercado termina borrando hasta el último indicio, los fundamentos heredados y las condiciones colectivas que determinaban nuestros proyectos y nuestras decisiones sufren un estado avanzado de descomposición y las estructuras de las usanzas de antaño se derrumban progresivamente, de modo que si el discurso moderno sobre la felicidad giraba en torno a la contraposición, profunda y absoluta, entre “tener” y “ser”, ambas fórmulas han perdido hasta el más mínimo atisbo de sentido en el modo de vida del *homo consumens*, ninguna aparece ya como una opción razonable. La sociedad contemporánea se rebela contra la rutina, rechaza la estabilidad y detesta la duración porque, cuando la confianza carece de un terreno sólido donde arraigarse y el escenario, la trama y los personajes mutan, sin seguir una lógica estable o un modelo legible, mucho tiempo antes de que los actores terminen de recitar sus guiones, el coraje requerido para asumir responsabilidades y empeños a largo plazo viene a menos; de aquí la escasa popularidad que tienen en nuestra época las actividades caracterizadas por requerir un entrenamiento intenso, una elección cuidadosa de los materiales y una planificación atenta, como ocurre en el caso del alpinismo⁷⁸.

3.1. Consecuencias antropológicas y sociales de la movilidad en cuanto lema de nuestra época

En lugar de “tener” o “ser”, el *leitmotiv* de la sociedad del consumo se cifra

75 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 64.

76 Cfr. GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*, Standford University Press, Standford, 1990, p. 82.

77 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.

78 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 167. En este sentido, Steiner ha definido nuestro modo de “ser-en-el-mundo” como “cultura casino”, donde cada casino ofrece un amplio abanico de juegos, cada uno de los cuales busca capturar potenciales jugadores con luces resplandecientes y promesas de premios millonarios. Dado que los juegos se suceden velozmente, mientras las apuestas cambian y se devalúan incluso antes de que el juego termine, no tiene sentido planificar nada. Además, en ellos la victoria o el fracaso no tienen incidencia alguna en el éxito de los otros, por lo que se trata de afrontar cada juego como viene, es decir, como un episodio aislado del resto. Cfr. BAUMAN, Zygmunt, *La società sotto...*, op. cit., pp. 174-175.

en la *movilidad* o, mejor dicho, en la capacidad de permanecer en movimiento⁷⁹. Mientras la *velocidad* y la *aceleración* se erigen como las principales estrategias implementadas en este sentido, dos dotes vinculadas secretamente adquieren un valor de supervivencia y éxito sin parangón. Nos referimos, por un lado, a la *flexibilidad*, entendida como la capacidad de cambiar de rumbo de la noche a la mañana, adaptarnos sin mayor dilación a los cambios de las circunstancias, no cargar nunca con costumbres inveteradas o con cosas demasiado pesadas para desplazarlas cómodamente, y no apegarnos emotivamente jamás tanto a algo que nos impida desembarzarnos de ello. Por otro lado, la *versatilidad* toma nota de la teoría de la evolución, según la cual las especies “generalistas” o menos sofisticadas tienen más posibilidades de sobrevivir en una atmósfera que cambia rápidamente, según lo cual no merece la pena dedicar mucho tiempo a remar en la misma dirección; en cuanto que los puntos de referencia fiables de hoy serán desacreditados como superados mañana con toda probabilidad, se trata, más bien, de seguir la misma inclinación de Don Giovanni, el personaje de Feyuerbach, terminar rápido y recomenzar desde el inicio.

Como consecuencia de la constante presión a adoptar soluciones biográficas a una condición social en perpetuo movimiento, imprevisible e incoherente, las tareas y los objetivos de la vida tienden a asumir una tonalidad diametralmente opuesta a la que tenían antes de la eclosión de la fase ultraconsumista del Capitalismo, en un mundo histórico que prefiere la apariencia a la sustancia, donde cualquier tipo de profundidad resulta engañosa. Si tuviésemos que elegir un término para expresar la mentalidad preponderante en la era de la incerteza, nuestra elección sería, sin duda, la de “navegar”⁸⁰. Aunque la “natación” representa, a tenor de la sustancia líquida donde transcurren nuestras vidas, un firme candidato al respecto, la “navegación” supone una mayor velocidad y, lo más importante, cuando navegamos el contacto con la superficie se limita a un ligero rozamiento; y es que las superficies que componen nuestro mundo suelen ser demasiado laxas para apoyarnos sin hundirnos y, al mismo tiempo, demasiado friables para caminar sobre ellas sin que se desmoronen.

Desde esta perspectiva, la experiencia más común, intensa y cautivadora es la del consumidor, definida por una serie de elecciones de consumo en respuesta a las tentadoras mercancías cuidadosamente expuestas en el hipermercado social. Frente a la conformidad a standards elementales y la ferrea fidelidad a modelos prestablecidos de antaño, las nuevas relaciones de poder se resuelven en una inconclusión endémica de nuestras elecciones y, a menudo, en su absoluta irrelevancia. Haciendo gala de su privilegiado olfato sociológico, Simmel observó ya a principios del Novecientos la estrategia existencial de los consumidores postmodernos en los habitantes de las

79 Cfr. *Ibid.*, pp. 176-177.

80 Cfr. *Ibid.*, pp. 160-162.

ciudades modernas más pobladas⁸¹. Según el pensador alemán, la “actitud *blasé*” consistía fundamentalmente en cierta atenuación de la sensibilidad para reconocer las diferencias entre las cosas, pero no porque estas no sean percibidas, como ocurre en el caso del idiota, sino en el sentido de que el significado y el valor de las diferencias (vale decir, de las cosas mismas) son insustanciales, carecen de toda importancia. Para el *blasé*, todo aparece de un color uniforme, gris, opaco, incapaz de suscitar preferencias; elevadas por la ola de los estímulos (diríamos hoy), las cosas flotan con el mismo peso específico en la imparable corriente del dinero.

No obstante, el código comportamental del que hablaba Simmel es hoy más reconocible bajo la categoría de “melancolía” tal y como la entiende Rolland Muro, es decir, no tanto como un estado de indecisión, como una renuncia a las divisiones en sí mismas y, por tanto, como una fuga del apego a cualquier cosa específica⁸². En el universo de los consumidores, llevar a cabo una determinada elección no excluye otras elecciones futuras, mientras ninguna de ellas se inscribe en un proyecto válido de por vida. Lejos de tener un valor duradero, la inclinación habitual viene siendo la de utilizar los objetos y deshacernos de ellos tan pronto como finaliza su poder para satisfacernos, de forma que todos poseen, desde su nacimiento, una “fecha de caducidad” (por lo demás, cada vez más prematura). En este contexto, el proceso cognitivo que preludia la adquisición de un producto determinado ha dejado de limitarse a la cuantificación del valor que tiene por medio de su precio en el mercado y, de hecho, los datos cuantitativos (objetivamente mensurables) apenas tienen relevancia para la activación o la inhibición del apetito de consumir. La noción de “funcionalidad” ya no se refiere fundamentalmente a la constante capacidad de los objetos de ofrecer las prestaciones que poseían en el momento de su adquisición sino a otros factores inconscientes, internos y subjetivos, entre los cuales destaca el deseo o, mejor aún, al eventual capricho de su propietario; aunque se encuentre en perfectas condiciones, si ha perdido el valor añadido de la novedad o si otros objetos prometen mejores servicios, el objeto en cuestión ya no sirve y, por consiguiente, se convierte ineluctablemente en *desecho*⁸³. Erigida como lema de nuestra época, la consigna “descartar y sustituir” imposibilita, como resultado, cualquier establecimiento de

81 Cfr. SIMMEL, George. *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 1995, p. 43.

82 Cfr. MUNRO, Rolland. “Outside Paradise. Melancholy and the follies of modernization”, *Culture and organization*, 11, 4, 2005, pp. 275-289.

83 La propensión de medir el “crecimiento económico” en base al volumen de nuevos productos se encuentra totalmente desfasada. En realidad, los países punteros en la jerarquía del “desarrollo económico” son los que producen una masa mayor de desechos, por mucho que otros índices de prosperidad resulten inaceptables. Si bien es cierto que los desechos son una invención moderna, la economía de consumo ha llevado dicho sector, en efecto, a niveles inauditos, hasta tal punto que Juan Pablo II llegó a definir nuestra sociedad como “sociedad de los desechos” en su célebre *Sollicitudo rei socialis*.

un vínculo permanente entre los bienes de consumo y sus propietarios; y es que, finalmente, no importa qué productos elijamos concretamente, pues éstos no son más que meros tipos de una gama que, como argumentamos más arriba, no puede ser nunca abrazada por completo⁸⁴.

Este estado de cosas contrasta, paradójicamente, con la propensión de los consumidores a acumular cosas en los albores de la sociedad del consumo, originariamente fundada sobre el lucro, la avidez por las cosas materiales y el deseo de riqueza tangible, sólida y amontonable⁸⁵. Digamos que la sociedad de mercado capitalista ha sustituido el valor del “tener” por el de vivir *experiencias* (*Erlebnisse*) placenteras, volátiles y efímeras, evitando en la medida de lo posible intervalos vacíos de aburrimiento que las separen: El consumidor postmoderno aspira a una felicidad continua y no diferida. Mientras que en los albores del consumismo la mercancía era unida con el sacramento de la propiedad para consagrar su incipiente vínculo con el consumidor, actualmente consumir no es tanto una cuestión de poseer *cosas* como de experimentar *sensaciones* de todo tipo (visuales, olfativas, táctiles,...), de tal suerte que los modelos de “felicidad” actuales, si se nos permite continuar hablando en estos términos, giran invariablemente en torno al uso instantáneo (*hic et nunc*) de los bienes de consumo, un uso que jamás sobrevive al placer que conlleva. En este sentido, Thomas Hylland Eriksen define la principal característica de la sociedad contemporánea y, al mismo tiempo, su novedad más profunda, como una “tiranía del momento”. Se trata, según el antropólogo noruego, de un fenómeno paradójico, pues la grandeza (volumen) del momento es directamente proporcional a su pequeñez (brevedad): Mientras sus contenidos potenciales aumentan, sus dimensiones disminuyen⁸⁶. Y es que el gran billete de la felicidad “eterna” ha sido cambiado, digamos, por un puñado de monedas de placeres en la vida terrena, unos placeres tan rápidos para llegar como para esfumarse, en el sentido de que los objetos ejercen el punto máximo de satisfacción en el breve periodo sucesivo a su puesta en escena, por lo que la vida del consumidor se constituye, ante la exigencia siempre creciente de experimentar sensaciones desconocidas, como una secuela infinita de nuevos *inicios* y, en cierto sentido, como una cementerio de posibilidades irrealizadas, pues en la mayor parte de los casos, tras cada inicio llega, inmediatamente, el final, sin que *nada* suceda en el intervalo que media entre ambos. El mero hecho de ir de compras implica, empero, un placer mucho más intenso que comprar y llevar a casa un producto, hasta el prurito que visitar cualquier templo del consumo supone el placer supremo, esto es,

84 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 30-31.

85 Cfr. *Ibid.*, pp. 163-167.

86 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 32-33; cfr. T. HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Tempo tiranno...*, op. cit., p. 12.

el metaplayer de encontrarse en un horizonte de sentido cortado a la medida de quien ansía por encima de todo experimentar nuevas sensaciones. Y es que la repetición mecánica y monótona del protocolo que implica el acto de comprar constituye una fuerza secularizadora que erosiona la liturgia de la adquisición, cubriéndola de banalidad.

Llegados a este punto, es de recibo reparar en las novedades que trae consigo la transformación en curso. Desde un punto de vista fisiológico, el cuerpo del consumidor se define, en tal disposición de los términos, como un receptor de sensaciones cuya disposición incondicional a absorber y asimilar experiencias lo convierte en una suerte de “máquina de placer”⁸⁷. Dado que la intensidad de las sensaciones no es mensurable a la luz de criterios tangibles y objetivos, la contraposición “normalidad/anormalidad”, un tiempo basilar en los manuales de psicopatología, se ha visto, en este contexto, totalmente devaluada. Actualmente, tener una buena forma física es sinónimo de mostrar una buena actitud para experimentar placeres de todo tipo (sexuales, gastrómicos, psicotrópicos, derivados del ejercicio físico, etc.), mientras que la ausencia de bienestar (*fitness*) se traduce en cierta apatía hacia los estímulos. Como la mayor parte de sensaciones que los “coleccionistas de placeres” pueden experimentar provienen del mundo externo, la concepción consumista prescribe, si queremos mantenernos saludables, la máxima apertura de nuestros cuerpos, con el objeto de recibir el mayor número posible de estímulos. Sin embargo, el intenso intercambio con el mundo externo y la imprescindible recepción de sensaciones terminará revelandose, como veremos, en una potencial amenaza para nuestro bienestar.

El otro cambio más significativo estriba, a nuestro juicio, en la noción de *alteridad*⁸⁸. Considerada como un proceso experimentado en primera persona y de forma inmediata por el individuo corriente, la mercantilización tiende a reducir toda experiencia posible a la experiencia del consumo. Por una parte, el consumidor interioriza los elementos estructurales del fenómeno de la mercancía hasta asumirlas como propios y, por otra, reproduce dichos elementos de manera tal que los refleja en su interacción con el entorno, no sólo con el conjunto de mercancías, sino también con los otros seres humanos. En el caso del “aprovisionador de bienes”, el “otro” posee la materialidad física y concreta de las cosas naturales, es decir, se trata de un objeto sólido y manipulable, mientras que su principal atractivo radica en que representa una posibilidad de *actuar* y, por tanto, puede revelarse un *problema*; en efecto, su estilo de vida se orienta exclusivamente a la posibilidad de manipular y transformar el “otro”. Es un mundo organizado *cognitivamente*, toda vez que es el producto del seguimiento de ciertos fines y del cálculo correspondiente. En cambio, el “otro” del “receptor de

87 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., pp. 113-115, 118-119.

88 Cfr. *Ibid.*, p. 121 ss.

sensaciones” se compone de la sustancia rarefacta y etérea de las percepciones y, por tanto, solo es susceptible de ser *sentido* y *saboreado*; asimismo, su existencia depende del interés que suscita, o sea, de las *sensaciones* que promete: Penetra en el mundo del sujeto como una probable fuente de satisfacción y lo deja como un placer consumado o una expectativa frustrada, por lo que puede suponer una *desilusión*. Así pues, el interés del consumidor se cifra exclusivamente en todo aquello que es capaz de experimentar mediante su inmersión en el mundo, de tal suerte que éste tiende a ser organizado *estéticamente*, constituyéndose como el producto de la búsqueda de experiencias más intensas; designa, además, el resultado de un empeño constante por probar y maximizar las capacidades de experimentación del propio cuerpo.

A pesar de presentar grandes diferencias entre sí, sendos prototipos sociales comparten, desde esta óptica, cierta reticencia a empeñarse en el terreno moral, ya que se trata de una disposición contraproducente por principio: Como ninguno de ellos obtiene beneficios del empeño por el “otro”, ambos se desentienden del ideal ético e, incluso, luchan por emanciparse de los vínculos morales. En el caso del “provisionador de bienes”, la relevancia del “otro” viene definida *a priori* por los fines y los medios necesarios para cumplirlos, aunque ello exija violentar su identidad hasta dejarla irreconocible o disolverla sin más. Para el “receptor de sensaciones”, la figura del “otro” carece de importancia más allá de la calidad de la experiencia que proporcione durante la interacción. Una vez vaciado de las sensaciones potenciales que encierra, no tiene sentido continuar prestándole consideración; atribuirle significados diversos disminuiría la intensidad de la estimulación y debilitaría la misma experiencia⁸⁹.

Tras reparar en la larga cadena de catástrofes provocadas por errores humanos a lo largo de la historia, Kant advertía en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* que si la ética, como el propio filósofo esperaba, es un fruto de la razón, entonces la hospitalidad debería erigirse, más tarde o más temprano, como la primera regla del comportamiento moral del ser humano. En este sentido, el destino que la naturaleza habría elegido para nosotros o, si se prefiere, el horizonte último de nuestra historia universal, sería una “perfecta unificación civil del género humano” (*die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung*), o sea, estaríamos

89 No obstante, cabe reconocer cierta ambigüedad en el estilo existencial del “receptor de sensaciones”, en el sentido de que solo puede beber del “otro”, en cuanto fuente de sensaciones, si conserva su diferencia, por lo cual tendría cierto interés en solicitarla y cultivarla. Y es que, al fin y al cabo, todo aquel que saborea algo aspira a captar su sabor original, y el verdadero sabor del “otro” es su alteridad única e irrepetible. Sin embargo, este fundamento del empeño moral del consumidor es sumamente precario y vacilante; además, promover la autonomía del “otro” trae consigo grandes problemas de difícil solución, como muestra Bauman en el cuarto capítulo de *Le sfide dell’etica*. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell’incertezza*, op. cit., pp. 124-125.

destinados a vivir eternamente en recíproca compañía⁹⁰. Ciertamente, el mundo donde se inscriben nuestras trayectorias individuales se ha revelado, a pesar de la engañosa abundancia de “tierras-de-nadie”, densamente habitado⁹¹. Es más, podemos asegurar sin riesgo a equivocarnos que nunca antes como ahora podemos percatarnos cotidianamente de un número tan elevado de personas, no sólo en las calles que conforman el trazado urbano sino, especialmente, en el ciberespacio; y es que la distancia física ha perdido toda la importancia que tenía en la época de la navegación, hasta el extremo que cualquier punto del orbe se torna accesible a nuestra experiencia⁹².

Sin embargo, el devenir histórico refuta categóricamente la hipótesis kantiana, y la fragilidad de nuestras circunstancias ha terminado revelándose como la premisa empírica de lo que el sociólogo francés François Duben ha denominado con elocuencia la “desaparición de la sociedad”⁹³. Es un hecho: Tras el flujo de experiencias aparentemente inconexas, los individuos demuestran cada vez menos interés por el estado de la sociedad en los cálculos de la vida derivados de la avidez consumista, indiscriminada y omnívora, menguando el significado de las causas comunes y las acciones solidarias; las relaciones de vecindad y las afinidades interhumanas, antaño afianzadas por las rutinas cotidianas los nexos comunitarios (desde las asociaciones hasta los partidos políticos, pasando por las comunidades religiosas o la familia), agonizan y, en definitiva, la imagen de la sociedad como “propiedad común” de sus miembros sobrevive básicamente por la inercia del marco cognitivo ampliamente compartido. En la neorevelada saturación del mundo, los vínculos del tipo “hasta que la muerte nos separe” brillan, paradójicamente, por su ausencia, y si bien es cierto que podemos conectarnos fácilmente, en virtud de la superación virtual del espacio, con todo el mundo, la verdad es que, en la práctica, la mayor parte de nuestros contactos son reversibles y momentáneos. Si todavía cabe hablar de “sociedad” en la época de la comunicación fácil e instantánea, ésta se ha visto reducida, en definitiva, a un mosaico de destinos individuales que se encuentran fugazmente para luego tomar con energías renovadas el propio camino⁹⁴.

Como es sabido, entre las múltiples claves conceptuales aplicadas por la sociología para definir el nuevo tipo de relación entre los hombres, digamos, de

90 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 107-109; cfr. KANT, Immanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, Ciudad de Méjico, 2006.

91 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 33.

92 Cfr. Autor, 2014.

93 Cfr. DUBET, François. *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, 1994, p. 52.

94 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 22, 59. En un trabajo anterior, hemos analizado esta tendencia en términos de un “narcisismo colectivo”. Cfr. Autor, 2016.

mero rozamiento (sin estrecho contacto), marcada por la volatilidad y la ligereza, la noción de “red” es la que goza de una mayor popularidad entre los académicos. Sin embargo, la llamada “socialidad en red” (*network sociality*) oculta, como hace notar Bauman, el carácter del nuevo modo de “ser-con-la-gente”⁹⁵. Mientras que el término “red” evoca cierto embrollo de *conexiones*, lo que realmente caracteriza a las nuevas relaciones es la posibilidad de *desconectar*. Sirva como botón de muestra el progresivo ostracismo al que se ha visto relegada, tras un exordio tan espectacular como efímero, la comunicación vía correo electrónico, mientras que paralelamente la pasión por los teléfonos móviles crece sin cesar. Y es que, si bien ambas formas de comunicación desempeñan la función de establecer un contacto, los celulares ofrecen asimismo la posibilidad de desligarnos del espacio donde nos encontramos físicamente e interrumpir el contacto en cualquier momento, algo especialmente práctico para evitar compromisos que podrían devenir “viscosos”⁹⁶; en cambio, el *e-mail* solo sirve para transmitir mensajes, los cuales no ayudan para nada cuando se trata de demostrar la extraterritorialidad.

Como delata su extraordinario éxito de audiencia, la “desconexión” que define a la sociabilidad contemporánea ha sido representada modélicamente por el célebre programa de televisión “Gran Hermano”, así como por sus equivalentes angloamericano (*The Weakest Link*) y francés (*Loft Story*)⁹⁷. En efecto, si todo este tipo de *shows* reciben el sobrenombre de “televisión verdadera”, es porque muestran una similitud cristalina con la experiencia de los espectadores, traduciendo en los píxeles de la televisión, en tiempo real y sin efecto diferido, la alegrías, los sufrimientos y los miedos que les obsesionan. En “Gran Hermano”, por ejemplo, doce personas desconocidas trascurren varias semanas en compañía, con la tarea de gestionar la modalidad de su agregación, partiendo de cero y sin ninguna promesa duradera (básicamente, el cometido de los participantes es trabar vínculos de amistad para abandonarlos en cuanto cumplan su objetivo).

A la luz de las reflexiones de Hannah Arendt sobre los campos de concentración en los regímenes totalitarios, Bauman ve en “Gran Hermano” mucho más que una mera réplica de nuestra realidad social; se trata, para el polaco, de su modelo condensado, un laboratorio donde son experimentadas algunas de sus tendencias

95 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 162-163.

96 Las grandes empresas dedicadas a la promoción de las relaciones personales tienden a subrayar invariablemente la enorme facilidad con la que los clientes se desembarazan de los interlocutores indeseados. Según los resultados de una entrevista realizada por Helen Haste, psicóloga de la Universidad de Bath, aproximadamente un tercio de los adolescentes entrevistados y un cuarto de las adolescentes no ven ninguna objeción en cortar una relación a través de un mensaje de texto *sms*. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 31.

97 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 49-50, 55-57.

escondidas, diluidas o reprimidas, en aras de desentrañar su verdadero potencial. Además de para exterminar y degradar a una plétora inaudita de seres humanos, los campos de exterminación contribuyeron decisivamente, según la pensadora alemana, a eliminar la espontaneidad del comportamiento humano, así como para anular la personalidad del hombre en condiciones científicamente controladas⁹⁸. Pues bien, así como los campos de concentración ejercieron de laboratorios para probar los límites de la tendencia totalitaria, los *shows* como el “Gran Hermano” cumplen, en cierto sentido, el mismo cometido para el Tardocapitalismo, si bien los nuevos ensayos son conducidos, en contraste con sus precededores, públicamente (ante millones de espectadores), mientras que lo que se torna un objeto de experimentación son los límites de la espontaneidad individualizada y privatizada.

4. Fragmentación del tiempo e imposición del miedo como patología de la existencia

Con todo, la situación planteada resulta especialmente inquietante porque la transformación de la experiencia de “ser-en-el-mundo” alcanza su eco siniestro en una de las coordenadas que poseemos, junto al espacio, para organizar nuestro conocimiento objetivo. Escandido, con menoscabo del ritmo de las estaciones o de la sirena de la fábrica, por las mercancías que desfilan frenéticamente por las estanterías de los centros comerciales, la percepción del tiempo en el Capitalismo avanzado no es cíclico ni lineal, como había sido definido desde tiempos inmemoriales⁹⁹, sino *puntillístico*, esto es, un eterno presente fragmentado en una miríada de partículas separadas, cada vez más cercanas a la idealización geométrica de la ausencia de dimensión. Esta temporalidad abstracta abre una fractura en el continuo temporal donde el sujeto vive en relación a los objetos que le circundan y su entorno cognitivo. Si bien es cierto que esta relación vital es, en principio, espontánea, la expansión omnímoda del mercantilismo interpone su mediación en cada fragmento de la existencia. Como resultado, el momento ha sido fatalmente estirpado de sus dos extremidades, de forma que sus interfaces con el pasado y el futuro se reducen a meras discontinuidades prácticamente incolmables: La discontinuidad hacia el pasado tiene por objeto cohartar por principio una hipotética fuga del yo; su homóloga orientada al futuro es la condición de vivir plenamente cada instante en su fugaz encanto¹⁰⁰.

Desde este prisma, la cronosocióloga Elzbieta Tarkowska ha utilizado la terminología acuñada por Stephen Bertman para desarrollar el concepto de “humanos

98 Cfr. ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1951, p. 438.

99 Cfr. Autor, 2017.

100 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 33-34.

sincrónicos”, cuyo rasgo fundamental es que solo viven en el presente¹⁰¹. De aquí se siguen dos atributos fundamentales de la racionalidad en la vida del mercado. Por una parte y en el polo opuesto de nuestros antepasados griegos, hacemos caso omiso de la experiencia pasada y desacreditamos las competencias tradicionales sin ningún pudor ni remordimiento. La capacidad de olvidar todo aquello que hemos aprendido en el pasado es, de hecho, *conditio sine qua non* para movernos en un mundo donde todas las informaciones envejecen velozmente pues, si no son oportunamente eliminadas, pueden resultar engañosas; de tal suerte que el conocimiento se ha convertido, análogamente a los bienes de consumo, en un producto desechable, de usar y tirar, solo tiene un uso temporal. Efectivamente, casi todo el mundo reconoce hoy abiertamente el deber de actualizar sus conocimientos profesionales y asimilar nuevas informaciones técnicas para seguir la estela del progreso tecnológico, en constante aceleración; como Bauman sugiere, la idea de “aprendizaje permanente” ha sido trasformada, dos milenios después de que los griegos inventaran el concepto de *paideia*, de oxímoron a pleonismo¹⁰².

El otro aspecto fundamental de la estrategia de vida del consumidor es despreciar las posibles consecuencias de sus actos. Como pone de relieve la corriente pictórica del puntillismo en su cometido de representar la vibración luminosa a través de la aplicación de puntos que, vistos a distancia, componen figuras y paisajes bien definidos, lo real demanda cierto alejamiento para ser contemplado con la debida claridad. Pero para quienes habitan un mundo conformado por puntos, orientarse y percibir aquello que les circunda se convierte en una quimera. Además del pasado vivido, la abstracción temporal que deriva de la nueva experiencia de “ser-en-el-mundo” descarta el tiempo presente como espacio de la vivencia del aquí y ahora del consumidor: El consumismo se rige por un “no-tiempo” donde quedan suspendidos los lazos perceptivos con la realidad, el mismo habitar del cuerpo un espacio concreto. En este sentido, Virilio constata, contra el concepto de prevención que concierne a la capacidad de proyección y anticipación del futuro permitido por la aceleración de la velocidad, que nos estamos convirtiendo en unos “minusválidos perceptivos”¹⁰³. Ahora bien, la impotencia manifiesta a la hora de controlar el presente va en detrimento, como consecuencia lógica, de nuestras habilidades prospectivas, de modo que nos mostramos incapaces de prevenir lo contingente. Y si no sabemos qué nos cabe esperar, resulta imposible calcular los riesgos que se avecinan.

101 Cfr. TARKOWSKA, Elżbieta. “Zygmunt Bauman o czasie i procesach temporalizacji”, *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 2005, pp. 45-65.

102 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 73 ss.

103 Cfr. VIRILIO, Paul. *La administración del miedo*, Barataria, Madrid, 2012.

Así entendida, nuestra época se define, a contrapelo de la certeza y la transparencia que caracterizan a la Edad Moderna, por un proceso radical e inapelable de aumento de la *incertidumbre* (*uncertainization*)¹⁰⁴. Es de recibo reconocerlo: Nos sentimos extremadamente frágiles e inseguros, y esta incerteza hunde sus raíces en cierto sentido de impotencia a la hora de controlar y comprender a fondo las condiciones que rigen el humus de nuestra existencia, ya sea en solitario o colectivamente. De tal manera que si el concepto de “sociedad abierta” (K. Popper) indicaba la autodeterminación, valiente y fatigosa, de una sociedad libre caracterizada esencialmente por su radical apertura al mundo externo, hoy ha adquirido un significado totalmente imprevisto por el filósofo analítico. Somos conscientes de que, aparentemente, la noción de tiempo como una multiciplidad de puntos resulta muy alentadora, en el sentido de que parece propiciar una libertad total (sin vínculos); y es que, al fin y al cabo, el pasado limita *a priori* la libertad de elección, mientras que el futuro tiende a devaluar los sucesos actuales. Sin embargo, la realidad ha desmontado cruelmente tal expectativa, a tenor de nuestra patente incapacidad de decidir la propia trayectoria con un mínimo de certeza y de tutelarla en consecuencia, una impotencia destinada a perpetuarse indefinidamente mientras sigamos sometidos a la dictadura del Mercado en su condición de nuevo “Ídolo”.

Llegados a este punto y tomando en consideración el influjo que presta, pretendidamente crucial, a la nueva condición humana, urge llamar la atención sobre una de las implicaciones mórbidas más acuciantes del “activismo” en su nueva versión ultraconsumista. A nuestro juicio, la actual inseguridad del presente y la incerteza del futuro que constituye su corolario incuban y alimentan el demonio más aterrador y, a su vez, insoportable entre todos aquellos que anidan las sociedades abiertas de nuestro tiempo, esto es, el *miedo*; de hecho, esto es así hasta tal punto que, para nosotros, la producción de consumidores significa, sin más, la producción de “nuevos y mejores” miedos¹⁰⁵. Pánico bursátil, nuevas pandemias, crack económico, cambio climático, fobias alimentarias, terrorismo indiscriminado, catástrofes de origen tecnológico, ansiedad congénita, crisis existencial. El catálogo de amenazas y miedos contemporáneos es prácticamente inagotable. En palabras de Joanna Bourke: “Un espectro circunda la humanidad: el espectro del miedo. (...) A veces una persona inquietante o un objeto amenazante son reconocibles. (...) Más a menudo la angustia (...) tiene un origen ‘interior’. (...) Parece que no haya límites a las amenazas”¹⁰⁶. Efectivamente, el *demon* del miedo expande su influencia en la plenitud de su pujanza

104 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., p. 17. Hacemos referencia al término francés “insécurité” tal y como ha sido concebido en: MATHIEU, Jean-Luc. *L'insécurité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

105 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Il demone della paura*, Laterza y La Repubblica, Roma-Bari, 2014.

106 Citado por Bauman en: *Ibid.*, p. 3.

y ha llegado a transformar el significado mismo de persona, de forma que la constante y creciente preocupación por riesgos de todo tipo plasman la nueva condición humana: En la sociedad contemporánea, el peligro se impone como una veta central de la vida cotidiana y sentir miedo es ya una parte esencial de nuestra identidad, o sea, no solo forma parte de nuestro estilo de vida sino que, incluso, identifica quienes somos¹⁰⁷.

Lejos de representar una novedad histórica, la humanidad ha conocido el miedo desde siempre, si bien las sociedades han solido distinguirse por nominar de forma particular angustias ya conocidas; así, Freud clasifica las amenazas del hombre en la caducidad del cuerpo, la ingobernabilidad del mundo externo y la agresividad del próximo¹⁰⁸. Por otro lado, cada periodo histórico ha mantenido una actitud particular en relación al miedo. En nuestra época, por ejemplo, el miedo tiene un carácter patológico, trae consigo un profundo malestar en la cultura y constituye una fuente inagotable de agresividad, normalmente latente, pero que puede explotar inesperadamente¹⁰⁹. Pero el miedo no siempre tuvo connotaciones negativas. En el Medievo, de hecho, mucha gente estaba convencida de que el miedo de Dios constituía una virtud en sí misma. En la época moderna, sin ir tan lejos, el pegamento que mantenía unida a la

107 Cfr. BECK, Ulrich. “La ossessione immunitaria nella società del rischio”, en Zygmunt Bauman (ed.), *Il demone della...*, op. cit., p. 56; cfr. FUREDI, Franck. “Le regole impalpabili per diffondere paura”, en *ibid.*, p. 79; cfr. ALTHEIDE, David. “Come i media costruiscono e amplificano le paure”, en *ibid.*, p. 85. Aunque las estadísticas sobre los accidentes indican todo lo contrario, la percepción es que la vida hoy es mucho más peligrosa. Según un sondeo realizado por Demos & Pi para la Fundación Unipolis, el porcentaje de personas que afirman sentirse “frecuentemente” preocupadas por algún aspecto relacionado con ellas mismas o con sus familias ha aumentado ostensiblemente desde 2009 en Italia. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 102. En 2014, el ámbito que más obsesiona a los italianos es el de la inseguridad global (78,1%), seguido de la economía (72.5%), la política (68,4%) y la criminalidad (45,6%), mientras que el porcentaje de personas que se declaran inseguras en las tres dimensiones asciende a un 36,1%. Cfr. *Ibid.*, p. 103.

108 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., pp. 99-100; cfr. FREUD, Sigmund. *Il disagio della civiltà*, en *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino, 1978. No nos pasa desapercibido que, más allá de los miedos determinados que nos acechan, yace latente el germen intempestivo de todas nuestras angustias, a saber, la amenaza de la *muerte*, esa condición inexorable cuyo conocimiento nos define como seres humanos. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1971, § 45, cap. 1. Sin embargo, el principio de todas las estrategias implementadas a lo largo de la historia para conseguir soportar el miedo a la muerte ha consistido indistintamente en desplazar la atención hacia los problemas que tienen solución y consumir toda la energía y el tiempo necesarios al respecto.

109 Elaborado por el Instituto para la Economía y la Paz, el índice de Paz Global 2016 pone de manifiesto que los niveles de violencia actuales no tienen parangón desde finales de la Segunda Guerra Mundial, mientras que la brecha entre los países más y menos violentos no deja de aumentar. El Índice toma en consideración los conflictos nacionales e internacionales de cada país, su grado de militarización y su seguridad interior, evaluando un total de diez factores, como la criminalidad y la actividad terrorista. Cfr. <http://www.datosmacro.com/demografia/indice-paz-global> [consultado en agosto de 2016].

sociedad, según las lecturas de Hobbes y Machiavelo, no eran tanto las instituciones panópticas sino el miedo que infunden, es decir, el temor a las sanciones que derivan de la desobediencia social y la transgresión de las normas.

Siguiendo las enseñanzas de Horkheimer y Adorno, el núcleo central de las angustias modernas reside en un tipo de ansia fuertemente condensada, a saber, el “miedo al vacío”, entendido como cierta aversión a diferenciarse de la mayoría con vistas a evitar ese aislamiento social que H. Arendt denomina “superfluidad”. En el caso del miedo postmoderno, empero, el tiempo donde se difunde no es continuo y lineal, como en la época moderna, sino fragmentario y puntual, de manera que las categorías no hacen tanto referencia a “denominadores comunes” como a “semejanzas de familia”. De aquí se sigue una suerte de “atomización” del miedo, por razón del cual ninguno de los temores que atenazan a la masa nómada y desarraigada puede ser identificado como “causa primera”: Cada vez en mayor medida, el miedo constituye una realidad fluctuante que es vivida y afrontada de diferente manera, se dirige (durante cortos lapsos de tiempo) a diversos objetos (muchas veces, contradictorios), y cada una de sus manifestaciones refuerza a la siguiente¹¹⁰. No obstante, si tuviéramos que señalar una característica esencial del miedo contemporáneo en sus múltiples encarnaciones, la distinción más fecunda viene dada, en nuestra opinión, por el desplazamiento a ámbitos de la existencia que, aparentemente, no muestran vínculo alguno con su verdadera fuente: Terrorismo, cambio climático, crisis financiera, armas de destrucción masiva..., la mayoría de los riesgos reales o potenciales que nos preocupan no presentan un rostro reconocible y ni siquiera constituyen un objeto específico o tangible, son incalculables y se distinguen por su vaguedad hasta el extremo que su naturaleza suele pasarnos totalmente desapercibida, lo cual no hace sino acrecentar el problema¹¹¹.

Una excepción a dicha regla la constituye, curiosamente, uno de los miedos más acuciantes de nuestra época, a saber, ese “miedo a la inadecuación” que concierne a la incapacidad de adquirir la imagen y la forma deseadas (más allá de cuales sean), a la dificultad de permanecer siempre en movimiento y detenernos a la hora de elegir, de mantenernos siempre preparados para seguir diversos modelos de comportamiento, de ser al mismo tiempo arcilla plasmable y hábil escultor¹¹². Cuando la elección

110 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., pp. 111-112.

111 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Il demone della paura...*, op. cit., p. 19; cfr. BECK, Ulrich. “La ossessione immunitaria...”, op. cit., p. 56. Preferimos hablar de “miedo” en lugar de “ansia” porque, como Beck ha notado, el ansia es un sentimiento directo, concreto, urgente y personal, como la violencia y el hambre, mientras que el “miedo” es abstracto, indirecto e impersonal. Cfr. *Ibid.*, p. 58. Por su parte, F. Furedi ha sintetizado la idiosincrasia del miedo contemporáneo en siete reglas. Cfr. FUREDI, Franck. “Le regole impalpabili per diffondere paura”, op. cit., p. 74 ss.

112 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., p. 109, 117-118; cfr. BAUMAN,

ha devenido una obligación, el “progreso” se ha teñido de fatalismo y lo que antes representaba la manifestación por antonomasia del optimismo más radical y una promesa de felicidad universal y longeva, para los individuos obsesionados con el deber de decidir se convierte en una especie de “juego de las sillas” sin final y sin momentos de tregua, una pesadilla continua de “quedarse atrás”, perder el tren o caer por la ventanilla de un vehículo que acelera con rapidez. Después, solo queda el sentimiento de culpabilidad, que no surge de ningún incumplimiento moral basado en valores, sino por no haber llegado a tiempo. Para más escarnio, existe cierta ambigüedad aporética entre el miedo de no alcanzar jamás la meta más elevada y el miedo de llegar a lograrlo pues, aunque la esperanza de experimentar una sensación absoluta y definitiva nunca se apaga, hacerlo significaría el final del recreo y el *vacío* se apoderaría definitivamente de nosotros.

II. Artículos

**Da era digital:
transfigurações da existência humana e
dinâmicas da educação**

The digital age:
transfiguration of the human existence and
dynamics of education

*Paula Cristina Pereira
Maria Assumpta Coimbra
Universidade do Porto
Porto, Portugal*

Resumo

Na era digital a conectividade globaliza-se, o poder das plataformas digitais aumenta e as situações virtuais dominam, com inequívocas influências na acomodação ao mundo físico e sociocultural e consequências na própria existência humana. Nesta era reconhecemos desafios e oportunidades para diferentes dinâmicas e transfigurações, sem a reduzir, todavia, à simples desrealização do mundo e ao mero empobrecimento da vida humana. A nossa reflexão incide, essencialmente, sobre a educação, sublinhando, a importância de uma apropriação humanizante das tecnologias digitais como tarefa inevitável da Filosofia.

Palavras-chave: Tecnologia; individualismo; educação; modelo neoliberal; democratização do conhecimento; apropriação humanizante.

Abstract

In the digital age connectivity is global, the power of digital platforms increases and virtual situations dominate, with clear influences on accommodation to the physical and socio-cultural world and its impact on human existence itself. In this age we recognize challenges and opportunities for different dynamics and transfiguration, however without reducing it to the simple derealization of the world and to the mere impoverishment of human life. Our reflection focuses mainly on education, stressing the importance of humanizing appropriation of digital technologies as inevitable task of philosophy.

Keywords: Technology; individualism; education; neoliberal model; democratization of knowledge; humanizing ownership.

1. Considerações sobre a era digital.

A técnica e a tecnologia entraram definitivamente no âmbito das questões filosóficas e colocam, renovadamente, a questão do sentido do humano. E as questões que a técnica e a tecnologia nos colocam hoje não são apenas relativas ao futuro mas são também as do nosso presente. A reflexão sobre os homens que queremos para o futuro ou sobre a sociedade que desejamos legar aos nossos descendentes não pode deixar de ser marcada pelas implicações da tecnocultura, da tecnociência, pela possibilidade de absolutização do mundo técnico. A era digital tem provocado mudanças na proliferação da informação, na produção do conhecimento, nos vínculos socioculturais e nas realizações individuais. A digitalização interfere em todas as dimensões da vida humana e remodela a percepção (e compreensão) sobre nós próprios, os outros e o mundo. Situamo-nos numa era onde o mundo *online* e os panoramas virtuais são, cada vez mais, onnipresentes (os quais usamos, usufruímos, controlamos ou rejeitamos). Esta situação é fruto da evolução tecnológica digital, consentânea com os desenvolvimentos da inteligência artificial (IA) e da realidade virtual, com o aumento exponencial da conectividade e a aceleração de plataformas tecnológicas digitais, em termos de evolução, eficiência e rapidez. Tornam-se familiares ferramentas tecnológicas inovadoras, suscetíveis de concretização de “*virtuabilidade*”, “*realidade aumentada*”, “*Internet das coisas*”, expressando a comunicação com os outros, a interligação com os objetos e designando ambientes imersivos, onde a experiência virtual é incorporada e exibida com aspetos do mundo real envolvente¹.

1 A “*virtuabilidade*” é a imbricação do digital com o mundo real; implica a fusão, mesmo, a confusão entre o real e o virtual, num ambiente mesclado de ambos, onde se contacta, simultaneamente, com objetos reais e objetos digitais (ver: <http://www.chasseusedetendances.com/2011/02/18/tendance-digitale-virtu-realite/>). A realidade aumentada é um ambiente que envolve tanto a realidade virtual, como elementos do mundo real, criando um ambiente misto em tempo real. A “*Internet das coisas*”

A conectividade tem implicações na (re)formulação de hábitos e relacionamentos diários, na flexibilidade das opções existenciais, no funcionamento, estatuto e poder das instituições².

No século passado, as descrições feitas por Negroponte³, tão abundantes e surpreendentes do impacto a provocar, no nosso dia-a-dia, pela era digital, são cada vez mais presentes!⁴ Com o objetivo de mais interatividade na partilha de informação e, acima de tudo, poder acrescido ao utilizador na produção e consumo de conteúdos, particularmente nas plataformas digitais, ocorrem rumos decisivos ao nível da

.....
(IoT - Internet of Things) acentua a possibilidade da comunicação de tudo com tudo, mediante equipamentos com capacidade de produção autónoma de dados através de sensores e atuadores.

- 2 Cf. SCHMIDT E. e COHEN J. *A nova era digital. Reformulando o futuro das pessoas, das nações e da economia*, Publicações Don Quixote, Alfragide, 2013, pp. 27-28. São muitas e serão inúmeras as possibilidades e vantagens na nossa interação com a tecnologia em tarefas quotidianas, na vida privada e profissional. Desde a tradução instantânea de línguas e a edição coletiva em tempo real, o uso de *robots* domésticos, máquinas de lavar integradas (lavar, secar, dobrar, passar a ferro e separar a roupa), corte de cabelo automatizado, recarregamento sem fios de telemóveis, *tablets* ou portáteis... acesso a motores de sugestão, procura de informação *online* e ordens a *robots*, reconhecimento da voz para transcrições escritas imediatas (*e-mails*, comunicações, trabalhos académicos...) ao reconhecimento de gestos humanos e reação adequada. Ademais, estes sistemas de informação criados para nos auxiliarem e nos substituírem em determinadas tarefas e necessidades (recados, alertas de afazeres e horários, busca de informação...), também podem ter implicações na nossa mente, libertando-nos de *stress*, de fatores prejudiciais da concentração mental e ajudando a ultrapassar limites neurológicos como distrações, esquecimentos, lapsos de memória.
- 3 NEGROPONTE, Nicolas. *Ser Digital*, 1996, Editorial Caminho, Lisboa.
- 4 Desde computadores que nos assistirão em tarefas de recolha, filtragem e seleção de informação impressa e televisiva, “computadores que leiam jornais e vejam televisão por nós, e que atuem como redatores quando lhes pedimos que o façam” (*Ibid.*, 28); máquinas que, com base numa programação prévia das nossas preferências culturais, gostos e tendências pessoais, nos ajudarão nas planificações diárias e rotineiras. E, na próxima década, o desafio estará nos computadores que, para além de nos conhecerem e aprenderem as nossas necessidades, perceberão, também, a linguagem verbal e não verbal. E, num futuro mais distante, o sonho de Negroponte foi de que eles se pareçam cada vez mais com as pessoas, aliás, para si uma ideia pouco ambiciosa, caminhando-se largamente para o que chama “interfaces baseados em agente” (*op. cit.*:111) como meio das pessoas e os computadores comunicarem entre si. É, a este respeito, que emprega a metáfora do “mordomo inglês bem treinado” (*Ibid.*, p.162), capacitado para agir nas mais diversas circunstâncias e só nos incomodar em caso de se justificar. Também já é “tempo de pôr os computadores a ver e a ouvir” (*op. cit.*: 139), a “entender as expressões faciais” (*Ibid.*, p. 140), a serem “sensíveis ao toque” (*Ibid.*, p. 143), enfim,” vão passar a olhar para nós mais cedo do que se pensa” (*Ibid.*, p. 141)! E, isto, paralelamente à tendência crescente para a miniaturização dos objetos, pois a “ideia de que daqui por vinte anos falaremos para um grupo de assistentes holográficos de vinte centímetros de altura que caminham sobre a nossa secretária não é inverosímil” (*op. cit.*:159). Acrescentando-se além disso, também, a necessidade de as máquinas virem a comunicar umas com as outras, como que transformando a nossa habitação numa rede de ligações, a fim de nos servirem melhor.

modificação de conteúdos, na relação com os mesmos e no próprio relacionamento dos indivíduos entre si. E esta deslocação de poder para os indivíduos conectados pode materializar-se de modo ambíguo, contraditório, ou, mesmo, contrário a um processo de personalização crítica e autonomização social, eticamente responsável. Ele comporta situações duais: tanto é suscetível de ser concretizado em termos de participação refletida, partilha e construção consciente, comunicação e criatividade criteriosa... crescimento subjetivo e interpessoal; como levar à valorização única do imediatismo, da instantaneidade, do individualismo hedonista e narcisista; ou também, ser corporalizado de modo preocupante, com cibercrimes, terrorismo, repressões, partilha alheia e manipulação de identidades, falta de privacidade e ausência de segurança ... tudo isto, com consequências marcantes a nível individual, sociopolítico e cultural.

A multiplicação de “ágoras eletrónicas” e da interatividade trazem, por um lado, ganhos de crescimento de qualidade de vida, com benefícios visíveis ao nível da instrução, produtividade, saúde, convívio, exercício da cidadania, solidariedade, entreajuda ... para todos os utilizadores (mesmo que existam diferenças de oportunidades materiais e condições desiguais de desenvolvimento sociocultural). Mas, por outro lado, avaliamo-los como meios de negócio, do mercantilismo e do uso e abuso da informação pela informação, uma espécie de “Hyde Park de fim de milénio”⁵.

Acerca do desenvolvimento das tecnologias e da sua intercessão no humano, evidenciamos a pertinência de leituras e apreciações críticas desmistificadoras de atitudes de empobrecimento humano. Todavia salientamos, relativamente ao impacto dos recentes meios de comunicação e de informação, que muitas das análises críticas e das reflexões não têm em conta as peculiaridades das atuais trajetórias e desenvolvimentos⁶.

De inquestionável pertinência reflexiva, Heidegger, referindo-se à tecnologia moderna, denunciou a queda numa visão estritamente instrumental da realidade, com base no manipular, explorar e dominar. Consciencializa-nos para o facto de no mundo Moderno a técnica se ter convertido em “Gestell”, numa disposição que estrutura e engloba a totalidade das relações do homem com o mundo. Com base na exigência de uma racionalidade, enfatiza como fim em si mesmo desta tecnologia o controlo, o domínio sobre a Natureza e o Homem (em vez da necessidade do entender e do conhecer).

5 DELARBRE, R. T. (1996). *La Nueva Alfombra Mágica - Usos y Mitos de Internet, la Red de Redes* Producción Editorial Tabapress, Fundesco, Madrid, p. 140.

6 De modo particular reenviamos para as posições de: POSTMAN, N. *Tecnopolia – Quando a Cultura se Rende à Tecnologia.*; Difusão Cultural, Lisboa, 1996. PERNIOLA, M. *Enigmas, O Momento Egípcio na Sociedade e na Arte*, Bertrand, Lisboa, 1994 e BAUMAN, Z. *Confiança e Medo na Cidade*, Relógio d’Água, Lisboa, 2006.

Sem dúvida que as reflexões de Heidegger se impõem na atualidade com grande pertinência, antevendo pontos críticos de um uso desenfreado da técnica e focando o ponto nevrálgico da perda de raízes humanas, da relação original com a Natureza e com os outros homens. E sensibiliza-nos para o facto da dominação, da manipulação, da perda da experiência e da operatividade constituírem conceitos fundamentais para a compreensão do mundo e das relações humanas no âmbito da tecnocultura. Mas também pensamos que estas problemáticas têm que ser equacionadas e articuladas com outros cambiantes, fruto de uma nova cosmovisão deste século XXI. Heidegger referencia a problemática da técnica não pressupondo e não equacionando a passagem do “analógico” ao “digital”. Nomeadamente o ponderar que a digitalização permite perspetivar processos simbióticos entre o tecnológico e o social, desafiando a novas formas de práticas socioculturais, em alternativa à racionalização dos modos de vida e da dominação da Natureza, típicas das tecnologias eletromecânicas (analógicas).

Com as tecnologias digitais as manipulações e as simulações digitais podem não ser utilizadas, meramente, numa linha determinista de programação tecnocrática do natural e do social e, sim, potenciarem outras perspetivas, outras sinergias entre a técnica e as práticas sociais contemporâneas, inclusivamente cooperantes em termos científicos, educacionais, laborais e lúdicos. Por sua vez, com a propensão geral para a simulação, é viável criar cenários virtuais que poupem as perdas naturais e humanas em investigações científicas fulcrais.

Confrontados com os avanços tecnológicos digitais e suas incidências no humano, interrogamo-nos se Heidegger, hoje, persistiria na preconização de que segundo as exigências da técnica, a uniformização impõe-se de modo empobrecedor às diversidades culturais, nacionais, étnicas ou outras⁷. Este é um aspeto pertinente, com incidência na vivência humana, que de modo convincente pode ser desmentido com o recurso às tecnologias digitais.

Os desafios inerentes à era digital, significam riscos e reptos, sendo importante assumirmos uma atitude de prudência e consciência crítica, face às suas inúmeras disponibilidades e potencialidades.

Os espaços digitais, contribuem, ou não, para a afirmação da vida na sua potência criadora? Com a materialização dos meios de informação, com os recentes padrões de socialização e estilos existenciais, que tipo de individualismo se desenha? Assistimos

7 “La réalité consistant dans l’uniformité du calcul traduisible en plans, il faut que l’homme lui aussi entre dans l’uniformité, s’il veut rester en contact avec le réel. Un homme sans uni-forme, aujourd’hui, donne déjà une impression d’irréalité, tel un corps étranger dans notre monde. (...) Le but de la production n’est rien de plus que la vide uniforme, au sein duquel l’usure de tout travail met en sûreté la mise en ordre. Il sauté aux yeux que, ce qui découle de ce principe, c’est l’absence de différence” (HEIDEGGER, M. *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, pp. 112-113).

à ausência de controlo sociopolítico e financeiro ou presenciarmos a mercantilização dos estilos de existência e da relação do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com o mundo físico? Estamos perante novas adaptações do espaço público, a assunção de diferentes cidadanias e a emergência de novos comunitarismos? Quais as repercussões na educação, em geral, e na instrução, em particular? Hoje e nas décadas contíguas, o digital proporcionará, negativa ou positivamente, novas vias de ensino e de aprendizagem?

Expressamos a defesa de uma atitude não simplesmente pessimista ou derrotista da interferência do digital no nosso *habitat*. Defendemos uma perspectiva de simbiose e complexificação, em vez, da tese substitutiva do natural pelo técnico ou do real pelo virtual. Estamos em sintonia com o pensamento de Pierre Lévy⁸, acerca da sua recusa em aceitar que o virtual, a simulação e o técnico suprimam, pura e simplesmente, o real e o natural⁹.

Sem a preocupação de referências explícitas (e muito menos respostas detalhadas às perguntas aludidas) e sem a pretensão de mencionar toda a série de problemas suscitados por esta era digital, não podemos deixar de enunciar, algumas suas circunstâncias emblemáticas, a maior parte, já indicadas e refletidas por vários autores.

Da nossa parte, preferencialmente, centralizamos a atenção nas questões educacionais, *per si*, sintomáticas e aglutinantes de grande parte dos aspetos interrogados; daí o interesse em focar, que na educação e na aprendizagem convergem contributos tecnocientíficos, económico-políticos, mecanismos socioculturais e ideológicos. Ainda a seu respeito, perspetivamos as questões e as dificuldades, mais como reptos do que obstáculos intransponíveis. Pensamos ser essencial decifrar na globalização, na virtualidade e conectividade, quais os caminhos possíveis para a formação e educação humanas. Igualmente interessa-nos denunciar a situação político-económica de hegemonia neoliberal, que influi nas próprias instituições de ensino e investigação, não escapando estas, à instrumentalização utilitarista e à contabilização das escolhas individuais, em termos de ponderação e maximização da equação qualidade-custo-eficácia.

8 LÉVY, Pierre. *Cyberculture*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1997.

9 Destacamos o modo como Pierre Lévy insiste, a propósito de “Osmose de Char Davies” (um mundo virtual explorado no simpósio internacional de artes eletrónicas de Montreal, em 1995), que o virtual pode ser concebido para incitar ao recolhimento, à consciencialização de si próprio, ao conhecimento e relação com o mundo, bem como, ao respeito pela Natureza. Designadamente, o recurso à simulação e à realidade virtual podem acarretar, não o desenraizamento, mas uma outra explicação, mais complexificada, da própria realidade física e social.

2. A educação: mitos, problemas e desafios.

De acordo com a conjuntura exposta é exequível, na socialização e educação formal, o aumento da literacia tecnológica e um ímpeto de individualização, nas mais variadas facetas vividas. Aparentemente, e de modo paradoxal, vivenciamos uma era de acentuação do global e do relacional, das interações múltiplas e comunitarismos generalizados, todavia, propícia e incentivadora de investidas individualistas. Acerca deste individualismo contemporâneo percebemos a sua correspondência com o modelo sociocultural dominante, orientado para o fluxo informacional, existência imediata, diversificação de possibilidades de escolhas e estimulação de necessidades e interesses pessoais. Este individualismo implanta-se de modo fraturante com uma socialização disciplinar, dirigista, identitária, uniforme e, em antagonismo, com um modelo político-ideológico controlador dos papéis a assumir pelos indivíduos. Caracteriza-se, essencialmente, pela vontade de afirmação pessoal e de reconhecimento individual, pelo realce de identidades e das opções singulares na satisfação de desejos e interesses particulares.

Ora, esta particularidade, também transparece em termos educacionais, sendo praticável uma educação e escolarização mais individualizadas, ajustadas aos estilos e ritmos próprios e com possibilidade de adaptação, de grande parte dos dispositivos tecnológicos, às necessidades e preferências particulares. Nomeadamente, é praticável uma educação e escolarização mais flexíveis, articulando espaços físicos e virtuais (dispositivos móveis conectados à Internet, experiências e interações virtuais, hologramas, ecrãs, *Cloud Computing*, Massive Open Online Courses (MOOCs), manuais digitais, sumários de aulas *online*...).

Não podemos reclamar de exigua a obtenção *online* de informação, com os níveis de conectividade verificados hoje, a par da revolução dos dados que se avizinha. O mesmo se diga relativamente à quantidade de fontes de informação existentes (outra coisa é a veracidade e o tipo da informação, assim como as suas implicações na formação das identidades!), ou acerca da possibilidade de múltiplas interações, partilhas e inter-relacionamentos entre os indivíduos. Consolida-se e desenvolve-se um o paradigma tipo-rede, como hegemónico e avassalador dos modos de educar e fazer ciência¹⁰.

10 As tecnologias de informação e comunicação não se limitam ao artefacto técnico que proporciona mais eficaz comunicação, constituem também novas possibilidades para a expressão e vida da cidadania, constituição dos mais diversos movimentos sociais e construção do conhecimento livre (open access). “A participação dos cidadãos, por exemplo, nas comunidades de interesse, representa um exercício de cidadania (ativo) que descentraliza o saber e revela a possibilidade de abertura a poderes partilhados que manifestam a capacidade do saber participado na criação e produção da cultura e do conhecimento.” (PEREIRA, Paula Cristina (org.) *Espaço público*. Variações críticas sobre a urbanidade, Porto, 2012, p. 14).

«Para Feenberg a tecnologia comporta a possibilidade de transformar-se num instrumento de democratização social, o que implica distinguir entre a dimensão funcional (*instrumentalização primária*) e a dimensão social (*instrumentalização secundária*) da tecnologia. A instrumentalização secundária pode permitir, segundo Feenberg, a inserção de interesses sociais no *código técnico*, superando-se a *tendenciosidade política* da tecnologia»¹¹.

Em termos mais específicos, acreditamos, que estas tecnologias podem representar uma ajuda didática ímpar no acesso a locais partilhados, na compreensão de modelos e esquemas abstratos e no contacto com acontecimentos históricos e situações de difícil descrição, mediante trabalho de equipa, simultaneamente visualizado e dialogado.¹²

Convém, contudo, não cair numa absolutização da conectividade digital ou na sua confusão com a realidade física. E, sobretudo, há que educar no sentido de o digital ajudar a perceber e compreender melhor o real, sem distorcer ou desvalorizar o mundo natural, em si mesmo, contactado de modo menos interativo e manipulado¹³.

A propósito dos novos avanços tecnológicos, algumas posições de extremo pessimismo, apocalípticas de uma catástrofe digital, auguram a imigração digital, mesmo, a cimentação de uma geração mais estúpida¹⁴ e a materialização de uma geração superficial¹⁵. Vaticina-se uma estirpe formada de indivíduos, tendencialmente,

11 *Ibid.*, p. 9.

12 No que concerne ao ensino, ocorre-nos dizer que o “fazer de conta”, a simulação, sempre estiveram presentes nas metodologias. Pelo que perguntamos, se o ambiente proporcionado com este avanço tecnológico, não será menos artificial que o ambiente da sala de aula tradicional (evocação, memória ou imaginação de situações e acontecimentos)? Remetemos para a possibilidade de exploração imersiva e tridimensional de temáticas literárias, filosóficas, científicas e de estudos experimentais; ou, ainda de locais (edifícios de património histórico-cultural e artístico ...), inclusive, com a sensação de presença real, ao “mergulhar-se” no interior das próprias peças ou obras, interagindo com personagens ou revivendo acontecimentos.

13 Eventualmente as experiências simuladas e artificiais podem parecer mais atraentes e motivantes do que a realidade ou as experiências virtuais surgirem mais convincentes e sedutoras do que o natural. Relacionado com estes aspetos ocorre-nos remeter para a situação, descrita por Umberto Eco, a propósito da sua visita à Disneylândia, um mundo mágico de simulação e de hiper-realidade, onde é possível substituir e “purificar” o autêntico mundo real. Após ter viajado pelo Rio Selvagem em Adventureland (uma cópia do Mississipi) e ter visto jacarés nas suas margens, ficou desapontado quando navegou pelo Mississipi e não observou jacarés! Na sua opinião “a Disneylândia mostra-nos que a tecnologia nos pode revelar mais realidade do que a Natureza” (1987: 44).

14 BAUERLEIN, Mark. *The Dumbest Generation: How the Digital Age Stupefies Young Americans and Jeopardizes Our Future* (or, Don't Trust Anyone Under 30), Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2008.

15 CARR, Nicholas. *The Shallows – What the Internet is doing to our brains*, W.W. Norton, New York,

ansiosos, distraídos, narcisistas e não preparados para pensar aprofundadamente. E, por conseguinte, propensos a consolidar uma cultura anti-intelectual, a-histórica, consumista, infantilizada e fútil, com repercussões decisivas na convivência e estar no mundo, inclusive, na sua educação formal e modos de pensar.

Na verdade, bastantes são as chamadas de atenção e as constatações possíveis, que uma desregrada interatividade ou a execução de multitarefas em simultâneo (escrever, falar, consultar, ouvir), promovida por estas tecnologias, podem desfavorecer a concentração, obrigando os cérebros a novas adaptações ambientais e a memória a sofrer uma sobrecarga cognitiva. Também abundantes são os avisos que a exposição, constante e exclusiva, a ambientes *online* ou a doses massivas de informação digital, beneficiam leituras descuidadas, pouco profundas e pensamentos aligeirados e desatentos. Designadamente, que o uso e abuso de *links* e de documentos em hipertexto, impulsionam mudanças nas experiências pessoais de leitura e escrita, com ganho de novas perspetivas e destrezas, mas simultaneamente, com golpes expressivos, nas marcas distintivas de uma leitura silenciosa, solitária, linear, analítica e assente em sínteses pessoais. Ainda se alerta para o fazer *zapping*, percebido como um fim em si mesmo, passando e ser um sintoma negativo e hegemónico do modelo sociocultural atual, ao lado de outras características como o ensimesmamento da informação, a euforia de estar conectado ou em interação, mais do que a necessidade ou a pertinência do que se obtém.

Concordamos no prevenir para a ilusão de que ver é igual a compreender, para o engano de que assistir é sinónimo de saber ou para o equívoco de que a profusão de imagens e de depoimentos, por si só, constituem a verdade. Claro que a informação fragmentada e disruptiva pode contribuir para dispersar e incapacitar para o pensar sistemático e holístico. Sublinhamos ainda a importância em diferenciar entre informação e comunicação, a maior parte das vezes, empregue indiscriminadamente e indistintamente.¹⁶ Ou o que Edgar Morin designa por “perigo informacional”, conducente ao padecimento “simultaneamente de subinformação e de sobre

.....
2010.

16 BRETON, Ph. *Utopia da Comunicação*, Instituto Piaget, Lisboa, 1994, proporciona achegas importantes para a compreensão das razões do sucesso que assume hoje a comunicação, remetendos-nos, nomeadamente, para a sua génese, bem como para uma reflexão crítica sobre os seus excessos e seu valor utópico. Fala da ilusão libertadora da comunicação, da crença do viver social harmonioso pelo comunicar, de uma utopia que tende a persistir. Daí que o “termo acaba por perder todo o seu significado preciso: ‘comunicação’ tornou-se hoje um colosso terminológico com pés de barro” (*Ibid.*, p. 119); generalizando-se e propagando-se, também, o lema de que “é preciso comunicar, qualquer que seja o conteúdo” (*Ibid.*, p. 124), paralelamente à defesa do “ideal de transparência e da racionalidade dos comportamentos” *Ibid.*, p. 127).

informação, de falta e de excesso¹⁷”. Ainda percebemos, como crucial, interpretar a abundância de informação, nomeadamente, avaliá-la em termos de explosão de quantidade ou de qualidade, bem como estimar, se dispor, por si só, de informação, implica a apreensão do sentido dos acontecimentos. Mormente, cremos que não deve ser confundido, dispersão de informações, comunicações e compreensão do mundo¹⁸.

Mas também deve ser considerado, em sentido positivo, que o hipertexto ocasiona concretizações ímpares ao nível da expressão, criatividade e leitura, bem como na obtenção de consultas, pesquisas e gestão da informação. Ao testemunho de Nicholas Carr¹⁹, acerca da dificuldade de concentração na leitura “profunda” e da inaptidão dos seus alunos para lerem um livro único do princípio ao fim, similarmente, é legítimo, reenviar para posições menos pessimistas e, mediante exemplos contrários, contestar esse tipo de evidências circunstanciais. Numa demarcação da linha netcética, sublinhamos, que é possível pensar de modo aprofundado e refletir quando se está *online*, embora se reconheça tal não ser encorajado ou recompensado com o tipo de redes sociais, predominantemente, implantadas e vulgarizadas. Donde a necessidade de serem divulgadas e fomentadas comunidades de investigação e de conhecimento ou coprodução interativa e avanço dos saberes, na obtenção de modelos de educação e de processos de ensino e de aprendizagem colaborativos²⁰.

Também relevamos, como mais-valia, a hipótese de acesso prévio a toda uma gama de dados e conteúdos plurais, a serem *offline*, conceptualmente trabalhados e aprofundados. Além do mais, julgamos ser inestimável perceber, que o hábito de

17 MORIN, Edgar. *As Grandes Questões do Nosso Tempo*, Editorial Notícias, Lisboa, p. 19.

18 Sfez procura mostrar-nos, através da delimitação e caracterização de três tipos diferentes de comunicação: representativa, expressiva e confusante, como esta, ao longo do tempo, acompanhando o progresso técnico-científico, tem sofrido alterações significativas. (SFEZ, L. *A Comunicação*, Instituto Piaget, Lisboa, (s/d), p. 23). É o tipo de comunicação confusante que, segundo Sfez, tende a imperar, num mundo em que tudo comunica, mas no qual a “comunicação morre por excesso de comunicação e termina numa interminável agonia de espirais” (*Ibid.*, p. 22). Defende ser a comunicação confusante aquilo que chama uma “doença da confusão” (*Ibid.*, p. 101) e na qual “o representativo e o expressivo tendem a identificar-se um com o outro. Toma-se o representativo pelo expressivo e o expressivo pelo representativo” (*Ibidem*) e em que “sobrepondo-se, nos expõe à confusão do emissor e do receptor” (*Ibid.*, p. 105). Ocasionando, assim, a “doença” apelidada por “tautismo”, isto é, “a contracção de dois termos, autismo e tautologia” (*Ibid.*, p. 103), a qual provoca “a ilusão de fazer parte do que vejo quando há apenas enquadramentos e escolhas que antecedem o meu olhar. (...) Um pouco à maneira da inversão feurbachiana em que Deus, criado pelo homem, se impõe a ele como seu produtor. Tomamos as realidades (...) formadas pelos emissores ou as realidades (...) formadas pelos receptores por uma mesma e única realidade” (*Ibid.*, p. 102).

19 CARR, Nicholas. *Op. Cit.*

20 Exemplos: <http://www.instagram.com>, <http://www.mindomo.pt>, <http://www.glify.com> e <http://www.pearltrees.com>

produção escrita, o modo como se lê, se descodifica e se usa redes sociais ou outras ferramentas digitais, tudo depende de nós, como indivíduos e sociedade. Também entender, que deriva da intencionalidade e do nosso *background* cultural, fazer uma apropriação rudimentar, apressada ou aprofundada do proporcionado com a conectividade digital ou em suporte papel. Em vez de colocar a tônica, exclusivamente, no impeditivo ou contraproducente, decidimos realçar apreensões e desafios.

Com efeito, as tecnologias digitais vêm ocasionar e colocar novos desafios à educação e às instituições escolares, cabendo a estas fazer o seu aproveitamento em sentido qualitativo. Impõe-se, não apenas o estar na posse da técnica e dos mecanismos para sua utilização, mas saber usá-las pedagogicamente, de modo consentâneo com as necessidades de aprendizagem e situações educativas hodiernas.

Do lado das instituições de ensino, em nossa opinião, impõe-se a tomada de três atitudes. Por um lado, há que tirar partido de todo um diversificado e heterogéneo rol de recursos digitais. Também há que criar e produzir, nas redes digitais, materiais e situações estritamente canalizadas para as aprendizagens académicas. Por outro lado, impõe-se incentivar o exercício efetivo da crítica, da problematização e da desconstrução face aos excessos ou perante os aspetos empobrecedores e alienantes, presentes no uso do digital.

Insistimos na premência de uma apreciação do digital que não escamoteie as evidências do seu benefício e que avalie o seu contributo e alcance, de modo não anacrónico. Julgamos importante chamar a atenção para o facto de ameaças idênticas, caso da acentuação de desenraizamento, depauperamento e alienação humanas já terem sido proferidas, a respeito do aproveitamento de outras técnicas, em termos comunicação, informação, saber e trabalho. Face às inovações, particularmente, às invenções tecnocientíficas, em épocas distintas, a desconfinança tem sido uma constante humana, manifesta em atitudes, simultaneamente, de receio e de desconfiança. Na Europa da Idade Moderna, o surgimento da imprensa de Gutenberg suscitou enorme desconfiança, com a argumentação que a edição e difusão maciça de livros provocariam a banalização da cultura. No que toca ao impacto das tecnologias digitais, não deixa de ser um exercício mental interessante, imaginar se cientistas, filósofos e escritores emblemáticos da nossa tradição cultural e histórica, ao viverem na era digital, deixariam de refletir, elaborar pensamentos, escrever ou inventar leis tão relevantes pelo facto de utilizarem a Internet ou outras ferramentas digitais. Focalizados no exemplo de Charles Darwin, interrogamo-nos se não usufruiria toda a gama de recursos digitais (redes sociais, ferramentas colaborativas...), hoje disponíveis, para facilitar as suas investigações²¹.

21 Além dos estudos teóricos e práticos sobre a Natureza, é conhecida a importante discussão de ideias e de assuntos que Darwin concretizou através da troca de correspondência (mais de 15 mil cartas) com

Compreendemos que as tecnologias, assentes no digital, são propulsoras de novas práticas e atitudes confinadas ao individualismo. Todavia, não concordamos que este deva ser interpretado, restringido a um mero exibicionismo do “eu” ou apenas a uma postura de desinvestimento nos “outros”. Porque a par da intensificação de uma existência individual – persuadida pelos mercados e experienciada com excessos do efêmero e descontroles narcisistas (divertimentos hedonistas, jogos *online*, culto do corpo e da aparência, ciberdependências, toxicomanias, consumos doentios e compulsivos –, também são expostas motivações individuais a favor da cidadania e permeáveis a razões filantrópicas, fundamentos éticos e à preservação da Natureza. É importante notar que esta tendência narcísica não deve ser simplesmente interpretada como um descomprometimento do indivíduo face ao social, um desconectar do coletivo ou um despolitizar estrito. O que ocorre é que tais procedimentos não implicam que o indivíduo se descentre de si, se dissocie dos seus próprios projetos ou das trajetórias singulares de realização. E, por conseguinte, o importante é que ele não abdique do seu olhar sobre os acontecimentos, que não renuncie ao ângulo individual, na concretização da participação pública e social.

Como fulcral, salientamos que o culto individual, também, pode adotar uma atitude de ponderação, consciencialização, sensibilização e de busca de esclarecimentos pontuais, face a problemas de proximidade ou momentâneos, por sua vez, vividos consoante posições particulares pragmáticas. São exemplificativos desta posição a defesa de qualidade de vida, saúde e bem-estar privados, particularmente, vigilância e preocupações com alimentos transgênicos, substâncias nocivas, marcas e produtos poluentes, bem como o ecossistema tecnológico ou a destruição da Natureza. Onde presumimos, existirem práticas individualistas, que a par da motivação de cada um viver para si, gostar de si mesmo, afirmar a sua personalidade e lutar pela autoconfiança e felicidade privada, também, se manifestam culturalmente e de modo informado e reflexivo. Assim, deve ser encorajada uma educação pela responsabilidade ética e

.....
colegas e amigos, ao longo da sua vida; decerto, este diálogo e cooperação científica, seriam facilitados e, talvez, intensificados, com *e-mails* e redes sociais. E, no caso de Sócrates, para a importante aposta no diálogo e busca conjunta para o “parto intelectual”, certamente, recorreria a toda uma série de ferramentas digitais para entabular o diálogo; tornava-se, talvez, um cidadão “pronotário” (ROSNAY, Jean. *La révolte du pronotariat*, Fayard, Paris, 2006), como modo de promover nos outros, através da ironia, o reconhecimento da sua própria ignorância, exortando à interrogação, à inquietação e à descoberta da nulidade do saber fictício. Sob o lema “conhece-te a ti mesmo” e para levar a cabo a sua missão de “moscardo” junto dos jovens, provavelmente, Sócrates, utilizaria a própria Internet, como meio de espicaçar as consciências a um exame interior, a preocuparem-se por valores éticos universais e por aprofundar o conhecimento, por sua vez, com vista a ultrapassar o falso saber, as sensações e a aposta desmesurada nos sentidos e no viver individualista imediato. Presumivelmente aproveitaria os próprios recursos digitais para incentivar ao seu uso qualificante e a desmascarar uma utilização superficial e empobrecedora, impeditiva da busca da verdade e da sabedoria.

cívica, pela reflexividade das condutas individuais e, por sua vez, nesta tarefa não pode deixar de estar comprometida a mediação das tecnologias.

3. Breves notas sobre a educação e conhecimento no quadro do modelo produtivo capitalista.

A presente conjuntura económica e política, de orientação e supremacia neoliberais, repercute-se nas orientações e opções escolares. E, por sua vez, este rumo tem consequências em termos de uma apropriação unidimensional da existência humana.

Em estreita articulação com o tema da globalização importa, desde já, realçar o espriar de um “novo paradigma de governo educacional”²², por sua vez, grandemente influenciado por um modelo de gestão pública assente em conceitos como a eficácia, flexibilidade, competitividade, pragmatismo e gestão descentralizada. E, simultaneamente, propulsor de uma nova cultura de desempenho competitivo que, pelas exigências de mercado, põe a tónica num sujeito consumidor, produtor e empreendedor que, como valores hegemónicos, se pauta pela competição e individualismo. O rumo determinante deste paradigma vai no sentido da valorização da produtividade, das competências empreendedoras, da performativa competitiva, ou seja, das “habilidades economicamente valorizáveis”, assim como da enfatização das qualificações e conhecimentos para o crescimento económico.

A orientação dominante, cada vez mais, consistirá na adaptação aos incentivos do mercado, em satisfazer uma “civilização comercial”²³ ou contribuir para o mantimento de um “MacMundo” conduzido pelos interesses das indústrias culturais globais²⁴.

Com a materialização desta tendência, com repercussões decisivas nas políticas educacionais, assiste-se, no dizer de Ball²⁵, ao desaparecimento gradual de políticas específicas do Estado e ao incremento de uma conceção única de políticas para a competitividade económica. Consequentemente, os imperativos económico-políticos, colonizam as políticas educativas de tal forma, que Ball²⁶ expressa, significativamente,

22 BALL, Stephen. “Diretrizes Políticas Globais e Relações Políticas Locais em Educação”. *Curriculo sem Fronteiras*, 1, 2, 99-116.

23 BENTON, T. “Adam Ferguson’s critique of the ‘enterprise culture’”. In P. Heelas & P. Morris (Eds.), *The Values of the Enterprise Culture: the moral limits of markets*, Routledge, London, 1992.

24 BALL, Stephen. *Diretrizes Políticas Globais e Relações Políticas Locais em Educação*. *Op. Cit.*, p. 101.

25 *Ibidem*.

26 BALL, Stephen. *Education plc. Understanding private sector participation in public sector education*. Routledge, Londres, 2007, p. 32.

que a “Educação não é mais uma realidade extraeconómica”. E, com sentido crítico, Boshier refere que “a aprendizagem serve para adquirir habilidades que permitirão ao aprendente trabalhar mais, mais rapidamente e mais inteligentemente e, como tal, permitir ao seu empregador competir melhor na economia global”²⁷. Enfim, como um dos objetivos primordiais, está a exigência em os indivíduos serem mais eficazes no ajustamento ao mundo competitivo, encontrando na aprendizagem, a solução para ultrapassar os seus *deficits* e lacunas, exaltando-se e incentivando-se, cada indivíduo, a transformar-se num “empresário dele mesmo”²⁸. Como seu indício e tendência de concretização, remetemos para a aposta no empreendedorismo. Tudo isto, como resposta aos imperativos do mercado, ou seja, para que cada indivíduo, entendido como recurso, aumente a sua capacidade individual de conseguir um emprego²⁹.

Os ditames economicistas influenciam as decisões políticas, superentendendo nas medidas educativas e afetando o investimento público em investigação e desenvolvimento, sobretudo, em áreas menos suscetíveis de autosustentação no mercado, caso das humanidades e das artes. Sintomas desta harmonização podem ser encontrados em conceitos como “sociedade de aprendizagem e do conhecimento”, “economia baseada no conhecimento”, hoje em dia, utilizados de modo sistemático. Esta atitude é, ainda, elucidativa das propriedades salvíficas doravante atribuídas à educação e ao conhecimento, face aos atuais problemas socioeconómicos. Também estes, são sinais indicativos da tendência e deriva utilitarista, criticada por Lima³⁰, presente na apologia do “aprender para ganhar, conhecer para competir”. Isto é, a subordinação da educação e do conhecimento a objetivos predominantemente instrumentais e de promoção da rivalidade, com ênfase nas “qualificações”, “competências” e “habilidades” úteis.

Em sintonia plena com a gestão e excelência conquistada pelos mercados, também é importante que as instituições escolares se centrem nas potencialidades do indivíduo e privilegiem a qualidade, o melhoramento contínuo, a diminuição dos atrasos, a insistência com os objetivos, as suas iniciativas e a criatividade (associada à flexibilidade e à capacidade de adaptação ao emprego). Porque a sua autoavaliação permanente, o aperfeiçoamento contínuo das suas competências e das suas potencialidades constituem fatores de uma nova eficácia e dos desafios competitivos,

27 BOSHIER, R. (1998). “Edgar Faure after 25 years: down but not out”. In: HOLFORD, J.; (ORGS.). *International perspectives on lifelong learning*. Kogan Page, Londres, 1998, p. 8.

28 BOURDIEU, Pierre *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*. Raisons d’Agir, Paris, 2001, p. 28.

29 DOWBOR, L. *Tecnologias do conhecimento. Os desafios da educação*. Vozes, Petrópolis, 2001. p. 63.

30 LIMA, Licínio C. *Aprender para ganhar, conhecer para competir. Sobre a subordinação da educação na “sociedade da aprendizagem*. Cortez Editora, São Paulo, 2012, p. 9.

requeridos pela mercantilização dos modos de vida e das experiências individuais.

Nesta conjuntura percebe-se o enquadramento conceptual e a hierarquização do conhecimento, consentidas pelo valor de mercado, em detrimento de uma posição epistemológica holística e criativa. Também se compreende que está a ser marginalizado e, mesmo, progressivamente substituído, o conceito de educação permanente e integral, assente na humanização, democratização e com propósitos sociais (tão ao gosto do pensamento filosófico e educacional humanista), pelo “conceito de aprendizagem ao longo da vida e pelos seus derivados (qualificações, competências, habilidades), definidos, estrategicamente, em termos funcionais e adaptativos”³¹. E, constatamos, que a educação e o conhecimento em termos substantivos, o aprender a ser, o apelo e incentivo ao pensamento crítico e reflexivo ou ao conhecimento como um bem público, também, estão a ser descurados ou subordinados a concepções de formação e de aprendizagem ao longo da vida de feição individualista e utilitarista. E isto, com vista à obtenção de vantagens competitivas, para operacionalização da formação profissional ou vocacional, para a “empregabilidade” para “aprender para ganhar”³² e “competir melhor na economia global”³³.

Somos apologistas de uma educação democrática e não unidimensional, entendida como direito de todos, como igualdade de oportunidades, mobilizadora do pensamento crítico e emancipadora. Em lugar do elogio de uma “educação contábil”³⁴ e da prescrição de derivas tecnicistas no mundo da educação, urge apelar a uma “redução da competitividade”, ou mesmo a uma “descompetitivização”³⁵. No fundo, há que fazer a defesa da “re-humanização da educação”³⁶ e, acrescentamos, do conhecimento.

Consideramos serem oportunos estes julgamentos críticos, designadamente, face à supremacia de um capitalismo cultural, em que as práticas pessoais e sociais, transformam-se em experiências mercantilizadas³⁷.

31 ALHEIT, P. e DAUSIENN, B. “The “double face” of lifelong learning: two analytical perspectives on a silent revolution”. *Studies in the Education of Adults*, 2002, 34 (1), p. 3.

32 HAKE, Barry J. “Late modernity and learning society. Problematic articulations between social arenas, organizations and individuals”. In: CASTRO, R. V.; SANCHO, A. V.; GUIMARÃES, P. (ORGS). *Adult education. New routes in a new landscape*. Unit for Adult Education of the University of Minho, Braga, p. 35.

33 BOSHIER, R. *Op. Cit.*, p. 8.

34 LIMA, Licínio C. *Op. Cit.*, p. 71.

35 HESSEL, Stéphane e MORIN, Edgar. *Le chemin de l'espérance*. Fayard, Paris, p. 26.

36 LIMA, Licínio C. *Op. Cit.*, p. 25.

37 RIFKIN, Jeremy. *A era do acesso: a revolução da nova economia*. Presença, Lisboa, 2001.

«O impulso fundamental que inicia e mantém o movimento da máquina capitalista decorre de novos bens de consumo, dos novos métodos de produção ou transporte, dos novos mercados, das novas formas de organização industrial que a empresa capitalista cria (...) A abertura de novos mercados (...) e o desenvolvimento organizacional, da oficina artesanal aos conglomerados (...) ilustram o mesmo processo de mutação industrial (...) que incessantemente revoluciona a estrutura económica a partir de dentro, incessantemente destruindo a velha, incessantemente criando uma nova. Esse processo de Destruição Criativa é o fato essencial do capitalismo. É nisso que consiste o capitalismo e é aí que têm de viver todas as empresas capitalistas»³⁸.

O entendimento da ciência como capital e a íntima conexão entre ciência e tecnologia configuram a inovação como mais-valia e legitima-se uma visão que valida as políticas sobre ciência e educação em conformidade com o processo produtivo capitalista. A educação surge, maioritariamente, submetida a uma lógica utilitarista que a torna veículo do poder económico e que, subtilmente, promove o abandono – ou paralisação – da reflexão sobre os processos sociais e políticos.

Na passagem de uma economia industrial para uma economia do conhecimento – em que se exige insistentemente a qualificação e requalificação dos indivíduos/trabalhadores, a educação configura-se já não apenas como bem (comum) mas como serviço, pois o conhecimento tornou-se num meio fundamental de criação de valor.

Mas se transformar conhecimento e/ou ideias em valor, no âmbito da articulação entre ciência e tecnologia, é uma dimensão importante para o incremento de novos produtos e serviços, pode também representar, estamos certas, um forte impulso para a divulgação do conhecimento, possibilitando o acesso a um maior número de pessoas à informação, constituindo uma resposta determinante aos desafios da inclusão e, portanto, da democratização do conhecimento. De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad

38 SCHUMPETER, Joseph A.. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1984, pp. 112-113.

De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad.

From Heidegger to Morin: an interpretation since the overcoming metaphysics to the fundaments of the complexity

Juan Diego Hernández Albarracín

Universidad Simón Bolívar

Cucutá, Colombia

Resumen

Este artículo presenta una discusión en torno a la resignificación y la superación de la metafísica que hace Martin Heidegger, conectando mencionada superación a los desarrollos epistemológicos del paradigma de la complejidad del intelectual francés Edgar Morin. En este sentido, se intentará 1) exponer los asuntos de ese trabajo acerca del pensar metafísico que hace el filósofo alemán a la luz de la historia del Ser y 2) conectar su agenda final a la paradigmática moriniana, intentando probar que en el pensamiento de este autor, hay una importante carga heideggeriana no manifiesta, en el trabajo con conceptos tales como *sistema*, *identidad*, *tiempo*, *Dasein*, entre otros.

Palabras Clave: Heidegger; Morin; superación; metafísica; identidad; complejidad.

Abstract

This article presents a discussion on the re-signification and overcoming metaphysics that makes Martin Heidegger, connecting mentioned overcome to the epistemological developments of the paradigm of the complexity of the French intellectual Edgar Morin. In this sense, it tries 1) exposing the affairs of this work about metaphysical thinking that makes the German philosopher in the light of the history of Being and 2) connect your final agenda to the paradigmatic moriniana , trying to prove that in the thinking this author , there is an important heideggeriana mark not load manifest, in the work with concepts such system , identity, time, Dasein, among others.

Keywords: Heidegger; Morin; overcoming; metaphysics; identity; complexity.

Introducción

Entrar a desentrañar los enigmas de la metafísica, es un imperativo tanto para la filosofía como para la ciencia social en general, partiendo de la premisa sobre la cual el conocimiento no es algo que habite en la superficie a la espera de captación cognitiva por parte del individuo; sino, como intentará demostrarlo Heidegger, es un proceso de constante develamiento en la profundidad de las relaciones que el Dasein¹ establece con el mundo a partir del lenguaje. Por esta razón, este trabajo tiene la tarea de ubicar y conectar dos importantes corrientes de pensamiento modernos, en los cuales, el primero (Heidegger), se pregunta por la existencia como espacio de orientación humana a partir de una resignificación y posteriormente una superación de la metafísica (*Überwindung der Metaphysik*) que profundice un *más allá* del ente y no un *sobre* de la *physis*²; en el otro (Morin), se retoma, a nuestro juicio, el espacio

- 1 Es importante aclarar que en aras de no causar confusión y caer en la dimensión nominal estrictamente heideggeriana, tomaremos para este trabajo dentro de la disposición conceptual del humano distinto a la cosa, las nominaciones de Dasein o individuo. Ya que esta dinámica no altera la consecución programática que nuestro trabajo, en materia de asumir el ser humano desde una característica que sea comprensible desde los pensamientos de los autores en cuestión.
- 2 La palabra *Physis* es un punto importante al interior de la comprensión filosófica heideggeriana, porque abre el camino al giro metafísico que este quiere orientar en su estatuto de superación. En esta, nos enseña, no quiere decir en su traducción latina como *Natura*, que en su acepción nominal es lo que crece, nace, se y se estudia en el rigor de las ciencias naturales, sometido a una dinámica causal adscrita al crecimiento y la medición o en la contemplación romántica y espiritual muy propa del pensamiento alemán del siglo XIX. Mas allá de esta interpretación, que además es histórica en la configuración de pensar metafísico tradicional, Heidegger va mas allá, cava mas profundo y comenta: “La naturaleza no se toma sólo en el sentido estricto actual como objeto de las ciencias naturales, pero tampoco en el sentido amplio precientífico, ni tampoco en el sentido de Goethe, sino que esta *physis*, este impar de lo ente en su conjunto, el hombre, igual que lo experimenta de modo inmediato y entrelazado con las cosas, lo experimenta también en sí mismo y en sus semejantes, aquellos que son así con él.

problemático de la existencia, llevado a dimensiones hiperbólicas de problematización al interior del terreno de lo que Edgar Morín establece como Paradigma de la *complejidad*.

En esta lógica, es necesario develar los puntos de conexión que cada uno de los autores posee dentro del pensamiento más abarcador (filosofía), que en Heidegger cobra una problemática fuerte en el terreno de la metafísica, sobre todo en sus clases de 1929-1930, y más adelante el legado de su superación con la famosa conferencia “La superación de la metafísica”. En otro sentido, pero en la misma península, el proyecto moraniano se abre como un novedoso y aplicativo trabajo de la reflexión heideggeriana en esta temática, teniendo como horizonte, ya no estrictamente los presupuestos ontológico-existenciales del filósofo alemán, sino la trayectoria de occidente en el camino de su establecimiento antropológico en alusión a discusiones en primera instancia menos abarcadoras, pero que en la dinámica de su pensamiento cobra fundamentos profundos hacia la reflexión ético-política; revisando con constancia y determinación la complejidad de estos factores en la construcción y crisis del individuo en su devenir epocal desde la dimensión del conocimiento, el cual es importante revisar como primer atisbo de relación metafísica dentro del marco de resignificación y superación heideggeriana que se intentará trabajar en este escrito.

Asimismo, Heidegger nos permite comprender que filosofar no tiene nada que ver con la enseñanza curricular ordinaria que como metafísica, ha sido mostrada desde que la mal comprensión histórica de Aristóteles se hace presente en la edad media, en la cual, “lo que llamamos metafísica es un término que surgió de una desorientación, un título para una situación de apuro, un título puramente técnico que aún no dice nada en cuanto al contenido”³. De ahí que el filosofar salga del marasmo escolar ordinario y se abra como un proceso notorio y natural del *estar-en-el-mundo*, en donde las cuestiones problemáticas se yerguen como camino en la necesidad de su surgir luminoso por la espesura del claro-oscuro (Lichtung)⁴ en el que habita la verdad. De esta manera, la reflexión siguiente pretende enriquecer y aportar

.....
Los acontecimientos que el hombre experimenta en sí mismo: engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte, no son sucesos en un sentido actual y estricto del proceso natural específicamente biológico, sino que corresponden al imperar generar de lo ente, que comprende en sí mismo el destino humano y su historia”. Véase HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Alberto Ciria, Alianza editorial, Madrid, 2007, p. 51.

3 HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la metafísica*. *Op. Cit.* p. 65.

4 El concepto de Lichtung (Claro-oscuro) heideggeriano que pensamos es posterior a Ser y Tiempo y enmarcado en lo que sus críticos conocen como “Segundo Heidegger”, el cual se volca a una búsqueda poética de verdad desde el lenguaje, fuera del estamento de verdad aparente en la lógica de adecuación entre el pensar y la cosa. Más bien, es la aperturidad (Erschlossenheit) del ser-en-el-mundo y la apertura (Offenheit) de una verdad que campa al interior de la espesura con que se presenta la apariencia, siendo su camino, atravesar el contexto boscoso y encontrar el claro que contiene la luminosidad del Ser.

al pensamiento moriniano en sus múltiples dimensiones de discusión, elevando a la categoría filosófica el entramado profundo de su analítica fáctica de la vida, lo cual está encaminado hacia la comprensión histórica del Dasein y no a la naturaleza causal o gnoseológica que traen consigo las primeras impresiones de su lectura.

En este sentido, las dos posiciones de pensamiento (Heidegger, Morin) interpelan en el campo de la experiencia fáctica de la vida, territorio propio del meditar filosófico, donde tanto la filosofía de la existencia como el paradigma de la *Complejidad*, buscan un campo ontológicamente situado en la facticidad misma para obrar desde lo complejo y lo diverso del existente en su relación sistémica con el todo. Por esto, la alusión metafísica⁵ no es hacia una descomposición gnoseológica de la realidad, sino hacia la instauración de un campo de experiencias significativas en las que pueda habitar un develar profundo del mundo en relación con el individuo; lo cual implica “despertar un estado tal que sea fundamental para la existencia, requiriendo encontrar sus estructuras, lanzarse en picada sobre el existir histórico y soportar esa terrible carga que ha de volverse cada vez más exigente y cuestionante”⁶.

Una vez dispuesta la relación conectiva a realizar entre Heidegger y Morin, es importante establecer cómo esta intención metafísica es capaz de atravesar la gruesa capa de desafuero y prejuicio que hoy día posee el entramado de conocimiento; pensando directamente la manera de dar dirección hacia un meditar profundo acerca del rigor de hoy en la doctrina de la técnica; buscando a su vez, desde esta nueva postura, una reestructuración de la misma, en la manera de un transitar más fundante por el camino del pensar; cuestión que abre vía a la disquisición que planeamos elaborar con el acercamiento no manifiesto de Morin a un pensar allegado a la instancia metafísica heideggeriana en su amplia discusión acerca de su superación, la cual *temple anímicamente* (*Grundstimmung*⁷) los fundamentos de la existencia y la conjunta reflexión del mundo y sus estructuras.

- 5 Es importante aclarar que la alusión a una metafísica heideggeriana está justificada en el corpus de sus clases del 1929 y 1930, donde establece un giro en la inspección del obrar metafísico, saliendo del marco enajenado, confuso y despreocupado de la existencia con que trabajaba la metafísica tradicional, asumiendo para este proyecto un viraje hacia la pregunta por el ente en general, pero más aún, por el auténtico ente (Ser). Sobre esto es importante escuchar cuando comenta que el concepto tradicional de metafísico “esta enajenado. Para ver esto, partimos del concepto popular de metafísica, seguimos su origen y mostramos en que medida es externo. (ciertamente, hay que observar que la metafísica como título, en un primer momento, está reservada justamente para toda la ontología, que sin embargo, precisamente, es al mismo tiempo teología” véase HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. Cit. p. 69.
- 6 HERNÁNDEZ, Juan. “Aburrimiento y poesía: revisión de la obra poética de Alejandra Pizarnik desde el concepto de aburrimiento (langeweile) en Martin Heidegger”, *Revista filosofía UIS*, Volumen 11 (1), 2012, p. 230.
- 7 El temple anímico fundamental (*Grundstimmung*) es una condición propia del segundo Heidegger en sus clases del 1929 y 1930 “Conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud y soledad”, la cual campa más profundo que la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) trabajada por el filósofo en “Ser y Tiempo”. En esta templanza la posición de pensamiento se yerque hacia el despertar histórico de un estado de ánimo histórico que posibilite el encuentro con el Ser, por esto, el despertar y la pregunta suprema será por el aburrimiento como *Grundstimmung* de la condición histórica en la analítica del Dasein.

Precisamente, en la dimensión metafísica propuesta en este trabajo, es posible afirmar, bajo el amplio espectro de posibilidad que entrega la interpretación, que tanto el pensamiento de Heidegger como el de Morin, van encaminados a discutir las estructuras fundamentales de la existencia, el conocimiento y el avanzar técnico que absorbió a occidente con la llegada de la modernidad y los enigmas prometedores que el progreso científico trajo consigo para desprestigiar al pensamiento profundo y contemplativo en su carrera por volver más *activa* y útil la vida. Por esto mismo, Hannah Arendt, alumna iniciática y crítica del pensamiento heideggeriano postrero⁸, discute al respecto:

Hacer y fabricar, prerrogativas del *homo faber*, fueron las primeras actividades de la vida activa que ascendieron al puesto ocupado anteriormente por la contemplación. Dicho ascenso fue bastante natural, ya que las actividades del hombre como fabricante de utensilio llevaban a la revolución moderna. A partir de entonces, todo el progreso moderno ha estado muy íntimamente ligado al desarrollo cada vez más refinado de la manufactura de útiles e instrumentos⁹.

Lo descrito por Arendt, abre una puerta de consideración fuerte en la evolución heideggeriana que conectaremos con Morin más adelante, pero que se yergue en la dinámica crítica donde la razón técnica participa en la consolidación del proyecto de vida de occidente, tal como lo plantea la filósofa alemana; teniendo además en su obrar, los distintos escenarios de apertura tanto de la modernidad como de la posmodernidad; enroscándose tan profundamente en sus estructuras, que el *hacer útiles fruto del paradigma del progreso*, fue más importante que el detenerse, contemplar y construir conocimiento alrededor de las relaciones que el *mundo de la vida* permite orientar en el estamento de la técnica, la tecnología y la ciencia.

- 8 Hanna Arendt estuvo ligada al pensamiento filosófico existencia que provenía de Heidegger y Jaspers en los años 20. Luego de la crisis del nacionalismo, del cual el filósofo de Friburgo participo y de las persecuciones de la que fue parte debido a su condición de judía, decide alejarse del estamento filosófico-metafísico y trabajar la dimensión política ya no desde la platónica contemplación, sino desde la posibilidad de acción que tiene la reflexión sobre la misma y su intervención en los destinos de la facticidad humana. Sobre esto, escribe Fina Birulés en el estudio preliminar de *¿Qué es política?* De Hanna Arendt “‘Hannah Arendt repite con insistencia a lo largo de su vida: «yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Deseo mirar la política, por así decirlo, con los ojos despejados de cualquier filosofía». Estas palabras no son una forma de falsa modestia o un modo de reconocer alguna ignorancia de la historia de la filosofía, sino fundamentalmente el rechazo de una tradición que conoce bien, la de la metafísica, de la filosofía política. Y las razones de este rechazo tienen que ver con los denodados esfuerzos que ésta ha hecho para escapar a lo temporal, a lo contingente, a lo relativo”. (Arendt, 1997: 29) véase ARENDT, Hanna. *¿Que es política?*, Rosa Sala Carbó, editorial Paidós, 1997, p. 29.
- 9 ARENDT, Hanna. *La condición Humana*, editorial Paidós, 2012, p. 316.

Debido lo anterior, el desierto de lo humano surge y expande en el descontrol contemporáneo de la racionalidad técnica, por lo que se hace urgente un pensar renovador, mas vinculante y que se salga de las lógicas actuales del hacer y el utilizar propias del *homo faber* al que hace alusión Arendt y que son itinerario del “iniciar técnico”¹⁰ que entrega el pensar metafísico tradicional del cual, tanto Heidegger como Morin, discuten con vehemencia. Por esto, convocamos esta copula, en la que la tarea filosófica en el mundo de hoy sea la *resignificación del escenario técnico*¹¹ a la luz de poder contemplar algo más que el objeto presente en su generalidad; una superación que permita un *mas- allá* de las relaciones entre el hombre, el mundo y el conocimiento en la dimensión filosófica que buscaremos en Martin Heidegger y Edgar Morin, lo cual es posible pensarlo a partir de la metafísica en el giro de resignificación y superación de un meditar más profundo.

10 HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. Cit. p. 67.

11 Es indispensable aclarar que en ningún escenario de pensamiento, ya sea de Heidegger o Morin, se intenta desprestigiar la importancia de la razón técnica. En este sentido, Heidegger fue explícito al afirmar en su tan famosa conferencia *La pregunta por la técnica*, que lo necesario no es acabar lo técnico, sino buscar su esencia, lo cual no es otra cosa que el camino de lo humano. Es esto posible en una técnica al servicio de lo humano y no un humano al servicio de la maquina y los procesos gerenciales tan en boga en el mundo de hoy.

Primera mirada a la posibilidad metafísica de *resignificación* y *superación*¹².

La base de todo pensamiento que se tenga por preciado, fundante o duradero, debe estar enfocado en la dimensión del preguntar. Porque es esta y no su postrera intención de solución, el aura que orbita el desentrañamiento de aquello que se resiste a surgir en la vorágine de lo público, a ver la luz; esto es, la instancia de verdad que se inaugura desde lo que Heidegger nomina *acontecimiento apropiador* (*Ereignis*)¹³. Sobre esta actitud es que la filosofía heideggeriana entra a posibilitar

- 12 La superación de la metafísica esta enmarcada en puntos importantes del pensamiento heideggeriano como el olvido del ser propio del pensar metafísico que marca la entrada a su segunda agenda; además de fuertes discusiones en torno a los periodos de clasificación que sus críticos imponen a su pensamiento. En este sentido no entraremos a precisar si la superación hace parte de los segunda o tercera etapa que se le endilga a la evolución filosófica de Martín Heidegger. Lo importante es aclarar que para la situación de nuestro escrito, la superación de la metafísica es la forma que intenta, por fuera del proceder metafísico tradicional, desvelar el asunto ontológico que en primera instancia, es una profundización no temática u objetiva en la comprensión del Ser, nmersa en las facultades más profundas del pensamiento; asunto comentado por Vattimo de la siguiente manera: “esta reflexión sobre el pensamiento puede no ser tan solo una reflexión de tipo psicológico o antropológico, es decir, un simple discurso sobre el funcionamiento de ciertas facultades del hombre, precisamente porque el “proyecto” que guía dicha reflexión (y que está presente en la reflexión de la historia de la metafísica) es el que nace del fin mismo de la metafísica que lo hace posible: el ser ya no es “obvio”, ya no es pensado como un “objeto” universalmente presente sino que, respecto de las cosas se manifiesta como el no, como la negatividad, como la nada del ente. Pero esto implica también que su relación con el pensamiento ya no pueda definirse como la relación de un sujeto y un objeto. La reflexión sobre la posibilidad de un pensamiento que tome seriamente, en estos términos, el fin de la metafísica, se convierte también en reflexión sobre el ser mismo y sobre el modo en que haya de “concebirse” VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Alfredo Baéz, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002, p. 97. Por esto mismo expuesto Vattimo, es que se hace necesario en este escrito, siguiendo la lógica de pensamiento que instaura Heidegger, un proceder resignificante en la dimensión metafísica que posibilite un pensamiento ontológico en su diferencia, para posteriormente asistir a este evento de superación desde una dimensión mucho mas fundamente, como pensamos trae consigo *el Er-eignis*.
- 13 *El acontecimiento apropiador* (*Ereignis*) este comprendido en Heidegger como la apertura que desde el ser se *da* con lo existente. Por esto, no se trata de una simple referenciación de la cosa en su posibilidad de ser conocida, sino la experiencia significativa que el Dasein tiene en su transito vital para apropiarse de las vivencias en su interpretación constante de la vida en relación con la realidad. En este sentido, Heidegger expresa lo siguiente “Las vivencias son Er-eignisse (acontecimientos apropiadores), en la medida en que viven desde lo propio (Eigenen) y sólo así la vida vive”. Véase en: HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*, Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, p. 75. Esto es, la búsqueda de un camino de conocimiento que se distancie un tanto de la mirada estrictamente teórica propia de la metafísica tradicional y se acerque más a la vida y a las relaciones que surgen de su vivenciar profundo. Concepto que se yergue como el mas importante de su filosofía luego de la temática del Ser, como relata detalladamente Modesto Berciano “El mismo Heidegger admitió que el ser había sido objeto constante de su reflexión desde que leyó, al final de sus estudios medios, el libro de Brentano sobre el multiple significado del ente en Aristoteles. Pero también afirmó que a partir de 1936, y adese de algunos años antes, el concepto de Ereignis o evento fue el concepto fundamental en su filosofía” BERCIANO,

una reorientación de la trama metafísica de occidente (Clases del 1929 y 1930) y posteriormente plantea su superación (1956), saliendo de la dimensión logicista y cognitivista de su pasada concepción; dejando a un lado la teoría del conocimiento y enfrentando el fenómeno desde la puesta en obra de una propuesta filosófica que vincule el preguntar extremo a la aporía de la existencia. De aquí que “la interrogación busca el fundamento del ente en tanto es lo existente”¹⁴, esto es, del hombre en su más extrema complejidad como constructor de historia, actuante en los diversos contextos políticos, estéticos, educativos, adscritos a su auténtica facultad existencial de significación y ocupación¹⁵ mundana.

Con esta primera inmersión en la búsqueda del fundamento más allá de las regiones ónticas, es que comienza el superar metafísico propuesto por Heidegger; pues ya no es tampoco la búsqueda suprasensible del universo diverso de lo espiritual, ni el resguardo autónomo y verídico del mundo judeo-cristiano. Estas lógicas tradicionales tuvieron que ser sepultadas por el abatir inquiriente del salto heideggeriano en la dinámica mediativa de su accionar filosófico. Por esto y muy temprano en la consideración de su segunda agenda filosófica (1929-30), correspondió ese salto ontológico a la necesidad de que la metafísica pensase las preguntas fundamentales, las cuales no eran otras que por el “*Mundo*”, la “*finitud*” y el “*aislamiento*”. En esta tónica, es puesta de revés la inmanencia con que la filosofía había trabajado hasta ahora sus presupuestos epistémicos, es decir, con Heidegger, el *meta* dejó de ser un *arriba*, una búsqueda de lo no sensible, de lo no mundano, de lo esotérico y misterioso con que la tradición había tramado su articulación filosófica. En cambio, volcó sus valores en la intención de rescatar dentro del contexto de la existencia sus fundamentos, ocultos en la popularización de las opiniones y la falta de rigor a la hora de establecer preguntas que inquieran no únicamente al ente en particular, sino también al conjunto (mundo). Esto es, una apuesta filosófica desde la resignificación metafísica que preguntará no únicamente por el ente, sino por su situación como perteneciente a un mundo, a la historia y a su devenir social. De esta manera, Safranski dirá de Heidegger:

Para esta empresa de vivir en forma filosóficamente salvaje y peligrosa, Heidegger recurre al título de metafísica. Pero la metafísica ya no tiene la significación de una doctrina sobre las cosas suprasensibles. Heidegger quiere dar otro sentido, su sentido originario, según afirma él, al aspecto del trascender (meta). Se trata de trascender, no en el sentido de la búsqueda de otro lugar, de

.....
Modesto. Ereignis. “La clave del pensamiento de Heidegger”, *Revista de filosofía Thémata* (28), 2002, p. 47.

14 HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, Alberto Ciria, editorial Gedisa, Madrid, 2003, p. 12.

15 En la analítica fáctica heideggeriana la ocupación (Besorgen) es el carácter del Dasein para estar-en-el-mundo en medio de lo ente, fruto de su condición de arrojado, cuya definición en la movilidad de esta instancia determina su caída o su apertura a la autenticidad del existir manifestada en el cuidado.

un mundo del más allá, sino en el de un cambio peculiar frente al pensamiento y el preguntar cotidiano¹⁶.

En esta dimensión, es que nuestro trabajo cobra sentido, debido a que necesitamos con urgencia una reformulación del entramado metafísico que Heidegger discute y poderlo vincular a visiones que sobre la misma base propongan aspectos de relevancia en la meditación de la modernidad y sus postreras dimensiones temporales. De esta manera, el preguntar metafísico surge no como desvinculación efectiva del Dasein por la composición de la realidad, sino que este mismo es incluido en el inquirir por la misma, haciendo necesario conjuntar el mundo con el ser-ahí (Dasein), que en la dimensión existencial cuestiona su propia situación con respecto al entramado mundano de la cual hace parte intrínseca por su estado de arrojo¹⁷.

Este inquirir metafísico fundado en la instancia de la pregunta, es de enorme importancia para que faculte la reflexión a explorar desde la filosofía en escenarios que se esconden en la mera percepción de las realidades; obviando con premeditación aquello que se oculta en ese claro-oscuro (*Lichtung*) donde como revisábamos anteriormente, anida ontológicamente la verdad. Por esta razón, proponemos un ganamiento desde la analítica de la existencia en la concepción heideggeriana del componente metafísico, alejándonos de la consabida visión *cognoscente – conocido*, o la ortodoxa popularización de las llamadas filosofías cristianas en su carrera por tomar terreno en la reflexión por lo *no-ente*. De esta manera, Heidegger comenta:

Una filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado

16 SAFRANSKI, Rudiger. *Un maestro para Alemania*, Traducción Raúl Gabás, Fabula Tusquets Editores: Barcelona, p. 231.

17 El carácter de arrojado (Geworfenheit), propia de la analítica de la existencia de Heidegger esta enmarcada en la dimensión sustituir al sujeto de trascendental de la construcción mundana, por un Ser-ahí, que es arrojado a la existencia sin nada mas que su condición propia de finitud y las posibilidades que entrega el caminar por los senderos de la existencia. “El Dasein existe fácticamente. Se pregunta, entonces, por la unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad, o por la esencial pertenencia de ésta a aquélla. El Dasein tiene (...) un modo de ser en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado. Pero la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)” Vease en: HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 98. Lo expuesto por Heidegger no es otra cuestión, que el Dasein en su condición de arrojo esta vuelto hacia sí mismo, no existiendo ningún proyecto previo o exógeno que guíe su moverse en el mundo. El carácter de arrojado abre el camino hacia la finitud que responde a la estructura del ocuparse (Besorgen) que el Dasein establece debido al estar-en-el-mundo rodeado de entes en la necesidad de cuidado (Selbstorge) que abre paso a la dimensión de apertura, estatutos fundantes de la conformación filosófica de Heidegger, pero que para el caso que ocupa este trabajo, desbordaría sus propuestas debido a la riqueza y profundidad con que tomaría explicitar estos elementos conceptuales.

como cristiano, es decir, la fe. Pero esto es teología. Solo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una restauración con ayuda de la filosofía.¹⁸

Esta novedosa restauración de la que trata Heidegger, está enmarcada desde la necesidad de instaurar, como observábamos anteriormente, una resignificación y una postrera superación de un pensamiento metafísico que responda a la esencia del Dasein en su existir mundano. Por lo anterior, es indispensable que la conexión metafísica que intentamos postular en el presente escrito, no sea asumida desde los enfoques considerados con anterioridad (Cognitivo – teológico), sino más bien, como la propuesta mundana por develar los fundamentos que se encuentran más allá de la superficie, escondidos en ideas prejuiciadas y nunca en preguntas de verdad. Por esto meditará Heidegger en sus clases del 1942 – 43 “la esencia a la verdad está referida a la vida”, acabando con la antigua doctrina que comprendía el hallazgo de la misma (Verdad) como correspondencia inerte *entre juicio y objeto, es decir; lo que se menciona y lo que es (concordancia)*¹⁹, obviando de lleno el carácter de *evento o acontecimiento apropiador (Ereignis)* que tiene la verdad en el instaurar fundamental del proyecto humano; saliendo de la “abstracción que, sin contrapeso, excluye al ser de la existencia”²⁰ como bien se expone en el II método de Morin con referencia a la muerte del individuo, sendero de apertura a nuestra presente discusión.

Las equivocidades son bastas en materia de arrojamiento metafísico, surgentes de la dinámica divisiva entre lo material-sensible y lo ideal-fundante, causando complicaciones en la actualización de sus saberes a partir de la desmitificación que ha venido sufriendo occidente a partir de la pérdida de vínculo con los compuestos esenciales de la *Physis*. En este sentido, nuestra *Aletheia (Des-ocultación)*²¹ desde

18 HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, Helena Cortez, Editorial Gedisa, Madrid, 2003, p. 17.

19 Para comprender esta instancia acerca de la crítica sobre los postulados de acceso a la verdad, es necesario ir a Ser y Tiempo acápite 44, en donde Heidegger precisa que las formas tradicionales de verdad son: “1) el enunciado (juicio); 2. La concordancia entre el juicio con su objeto y 3. Aristoteles el padre de la lógica habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de verdad como *concordancia*” (HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo, Op. Cit.* p. 231).

20 MORIN, Edgar. *El método II: La vida de la vida*, Ediciones catedra, Madrid, p. 308.

21 En este sentido es de suma importancia zanjar el camino de la verdad desde la dimensión de la Aletheia, en la que como bien nos conduce Heidegger en su regreso ontológico a los conceptos clásicos en su necesidad de resignificación. La verdad no debe ser un fundamento meramente lingüístico, posibilitado por la adecuación entre quien menciona (sujeto) y su relación con lo mencionado (objeto). En este sentido, desocultar es robar, arrancar de la oscuridad aquello que anida en el fondo mismo, cercano a las regiones del Ser. Por esto escribe: “La verdad misma es un robo, no es algo que simplemente

la puesta en obra de una metafísica que infiere en los territorios fácticos, tiene el fiel cometido de conectar necesidades contemporáneas de problematización, viendo como esta actitud frente al mundo puede darnos herramientas para salir de la oscuridad en que la apatía y el hablar público echaron raíz. Un metafísica en el meditar y conectar los distintos componentes de la realidad que migren del ente particular a la meditación del conjunto, es “el centro determinante y el núcleo de toda filosofía”²²

Este núcleo y centro filosófico va a tener la misión que en la evolución meditativa heideggeriana se redujo al trabajo de una pregunta en particular, la cual tiene como motivo inquirir sobre “¿por qué hay ente y no más bien la nada?”²³ Como lo hace ver en su *Introducción a la metafísica*. Asunto que convoca un cambio de programación dentro de la mirada histórico-filosófica de occidente, debido a la inactividad filosófica por atreverse a ir más allá de lo ente; no precisando a su vez, el despertar de la nada en la reflexión del Dasein con relación a su conjunto. De acuerdo a esto, es importante anotar que el entorno metafísico o la conjura que metódicamente tratamos de revivir dentro del espíritu heideggeriano está enmarcada en un renovado despertar del letargo técnico en que la era moderna nos sumió; abriendo las puertas a la interpretación fundante que se espacia más allá de lo óntico, en la pregunta sugerente por la nada; que no es otra, que la decisión por encontrar esa Serenidad que es debido tener para encontrar los fundamentos (Gelassenheit) que habitan ocultos bajo la superficie, en esa *ruptura* (Aufbrechen) que presenta la aletheia heideggeriana en la distensión simultánea entre ente y Ser. Es aquí, donde como anotábamos más arriba, se abre el concepto de *Lichtung*, ese claro de bosque en el que su espesura trae consigo la suprema claridad. Por ello, Moreno Claros expresa que Heidegger es quién:

Sostenía que envuelto en la más impenetrable oscuridad se halla siempre lo más claro y lo más sencillo; solo queda, naturalmente, la osadía de zambullirse con plena decisión en lo profundo y recóndito del pozo donde yace oculta la verdad y tratar de desentrañarla. A pocos les era concedido semejante don: La multitud quedaba excluida de tal zambullida²⁴.

Es importante tener presente este concepto dentro de la disposición reflexiva del presente trabajo, debido a que el *claro-oscuro*, como determinación metafísica en la analítica compleja de la verdad, será el punto de partida en la conjura conectiva que tendremos al interior de la analítica del paradigma de la *complejidad* en el campo

.....
 esté allí, sino que en tanto que des-encubrimiento exige al cabo la intervención del hombre entero. La verdad esta conjuntamente enraizada en el destino de la existencia humana” (HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la metafísica*. *Op. Cit.* p. 55).

22 HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, *Op. Cit.* p. 25.

23 HEIDEGGER, ¿Qué es metafísica?, *Op. Cit.* p. 13.

24 MORENO CLAROS, Luis. *Martín Heidegger*: Edaf ensayo: España, 2002, p. 16.

del conocimiento. Siendo esta actitud, en el que la multitud queda excluida debido al flujo masificante del habitar público y la razón técnica, que en su discurrir publicitario se abre a la habladería que “no solo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado”²⁵. Por esto, en la dinámica de la racionalidad técnica presente y su decantar en el hablar doxástico que se contenta con raspar la superficie, es que la atención del pensar metafísico propuesto actúa y se concreta, tanto para su *acción-resignificación* como en la necesidad de su posterior superación.

Por lo anterior, pretendemos establecer un proceso de analítica a la dimensión metafísica que pueda penetrar los estados de superficie y apariencia, que se ubican al interior del fundamento fenoménico analizado. Posibilitando la necesidad de un encuentro más profundo y abarcador, que en el despertar temporal se abre a sí-mismo para inquirir sobre los tres conceptos más apremiantes en el devenir epistémico de nuestra era: *el mundo, la finitud y el aislamiento*²⁶ a la luz del *preguntar metafísico*. De acuerdo a esto, el filósofo de Friburgo comentará sobre la disposición epocal en la naturaleza de su conciencia técnica:

Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es ajeno a la realidad, algo que no es rentable. Mas lo esencial no son los números, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia²⁷.

Es en la dimensión histórica de la verdad donde se encuentra la esencia de la metafísica, que no es otra que la verdad del Ser, fruto de la inmersión del individuo en el más allá del ente y en el todo del conjunto (mundo). El descubrimiento de lo aparente, el desechamiento de la condición metafísica Nietzscheana como dinámica óntico-nihilista y su superación a la luz del alumbramiento ontológico será el escenario propicio para meditar lo apremios epocales. Metafísica no es ya la pregunta por la cosa, sino la superación ontológica de la misma en su diferencia (Ente- Ser) que se pregunta por el *olvido del Ser* y su esencia. Sobre esto, mencionará Debernardi:

El pensar que piensa el olvido del ser como esencia de la metafísica que se esfuerza en plantear la pregunta por el sentido del ser y su verdad, aún cuando se abre paso hacia esa verdad, surge cuando la esencia de la metafísica recién inicia su dominio, que se prevé de larga duración. A la consumación de la metafísica no sigue, en el plano de lo ente determinado por ella, la decadencia de su imperio²⁸.

25 HEIDEGGER, MARTIN. *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos, España, 2008, p. 187.

26 Estas tres preguntas fundamentales de la metafísica no serán desarrolladas a profundidad debido a la especificidad temática, sólo las llamamos a su aparición para expresar el sentido de conjunto que tiene el preguntar metafísico heideggeriano en su segunda agenda filosófica del superar metafísico.

27 HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Op. Cit. p. 186.

28 DEBERNARDI, Italo. “Heidegger y la superación de la metafísica”. *Analecta: Revista de humanidades*. Volumen 1, 2006, 130.

El pensar el olvido ontológico de occidente en la reconstitución de la trama metafísica será un factor importante para que tanto filosofía como ciencia salgan del evento puramente fenoménico y comiencen a adentrarse en la búsqueda de lo profundo, sistémico y complejo, presente en el horizonte de la existencia. Por esto, la visión del espíritu que exponemos con rigor dentro del análisis metafísico heideggeriano cobrará más relevancia en la dimensión conjuntiva con las visiones paradigmáticas *morinianas* y su necesidad de instaurar un diálogo conectivo con las distintas áreas de lo humano; moviendo barreras hacia la comprensión de los fenómenos que se ubican más allá del reduccionismo con que la lógica formal-instrumental occidental conquistó los discursos de la modernidad. Vivenciando además, las formas de abrirnos espacio desde los pensamientos fundantes en la carrera de instauración de un proceso verídico que legitime y dignifique el llamado de los heraldos donde se “aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en el camino del construir que piensa y poetiza”²⁹.

A modo de resumen de lo considerado con anterioridad y cerrando este apartado que se abre para dar paso al corpus analítico del proyecto, es necesario mencionar lo siguiente. 1) Es importante anotar que la mirada metafísica heideggeriana, aunque su obra final se encuentre en el terreno de la superación, se encuentra que el filósofo alemán si pugna, desde sus clases del 29 y del 30 por una resignificación de la trama metafísica a la luz de una profundización en los terrenos de verdad que anidarán en sus posteriores reflexiones sobre el acontecimiento apropiador (Ereignis). 2) Es por esto, que la tarea metafísica tanto en Heidegger como en Morin, estará delineada por un proceso de desocultación (Aletheia) que vaya más allá del ente objetivo entregado en la visualización pública. 3) De esto, siendo imprescindible precisar que la filosofía de Heidegger y el pensamiento de Morin tienen una intención, a la luz de nuestra interpretación, de *preguntar metafísico* en la necesidad de asegurar una crítica por el ente en particular, pero también por el entorno mundano en el que se mueve el individuo. 4) La superación de la metafísica como imposibilidad de actuación en el mundo moderno, será una instancia a desarrollar en el siguiente apartado, siendo indispensable para la comprensión, revisar la manera en que se pasa de un resignificar a un superar, observando en el pensamiento de Edgar Morin la articulación efectiva de ese paso.

29 HEIDEGGER, Martin. *Superación de la metafísica*. Eustaquio Barjau, edición electrónica de escuela de filosofía universidad ARCIS, disponible en: <http://es.slideshare.net/zamora170/heidegger-martin-superacion-de-la-metafisica-pdf>, p. 23.

Aproximaciones heideggerianas hacia la posibilidad de una metafísica superada en Morin

Hasta aquí hemos puesto la dimensión metafísica en el plano de discusión, en aquello que tiene que ver tanto con su resignificación como con su superación. Por esto, es determinante plantear el paso de esa apuesta heideggeriana que surge en las clases de 1929 y 1930 en materia de resignificar, para luego, en su segunda agenda, buscar el plano del superar metafísico en el territorio filosófico. En este sentido, la discusión primera está encuadrada en el olvido ontológico que surge en el hacer histórico-filosófico, poniendo una atención implacable más en el ente que en el Ser.

Esta cuestión que bordea la temática de superación que es menester conectar con el pensamiento moriano, tiene una relación directa con la historia y con el imperar técnico que surge de la misma; aporte directo del pensamiento hegeliano y su aplicación en el mundo moderno. En este sentido, la historia como avance en la búsqueda de lo absoluto, propia del pensar hegeliano es puesta a discusión por Heidegger en el estamento de un pensar lo histórico no como adelanto o progreso, sino un “paso atrás” que permite un retorno a lo originario, al plano esencial no objetual que se encuentra arraigado en los abismos mismos de la existencia. Situación que Heidegger trabaja desde templos anímicos (*Grundstimmung*) tales como el aburrimiento o disposiciones afectivas (*Befindlichkeit*) como la angustia; teniendo presente que estas instancias anímicas negativas vibran más fuerte en las inmediaciones del Ser. Este es precisamente el carácter del evento (*Ereignis*), donde el despertar de un tiempo fundamental a la luz de un estado auténtico de experiencia vital puede llevar al *Dasein* al sentir más fuerte y primigenio que imposibilita la instancia histórica centrada en el ente que es ministerio de la metafísica tradicional. Es en este sentido que Vattimo explica lo siguiente:

La contraposición del método del “paso atrás” y de la *Aufhebung* hegeliana tiende precisamente a evitar todos estos equívocos. El fin de la metafísica no puede significar de ninguna manera el fin del olvido del ser en el sentido de que el ser termine por convertirse como tal en objeto del pensamiento explícito. En ese caso, el error de la metafísica no haría sino repetirse, ya que redujo el ser a justamente en cuanto se esforzó por convertirlo en objeto de teorizaciones y de definiciones, de insertarlo orgánicamente en la concatenación del razonamiento de fundación. Ver la metafísica como historia no significa, a la manera hegeliana, descubrir por fin la dirección y el sentido general de su desarrollo; significa, antes bien, verla ante todo como “movimiento”, como un “proceder de”, significa, pues, ver el sistema del razonamiento de fundación como algo situado dentro de un ámbito que lo trasciende y que a su vez no puede concebirse como fundamento³⁰.

La discusión metódica entre Heidegger y Hegel descrita por Vattimo, esclarece la necesidad de un superar metafísico que abra para la filosofía nuevos caminos de pensamiento, que potencien la experiencia fáctica del todo como un centro de conocimiento fundante. Esto debido, a que el avanzar histórico hegeliano en la analítica que hace Heidegger, desliga al Dasein de aquella presencia que lo hace originario, distraendo con cada dinámica la inspección ontológica y tomando al objeto y su utilidad, como el elemento efectivo del pensar que surge en la dinámica de las autoconsciencias.

La anterior reflexión, acerca de la metafísica en su estado de superación a la luz de la historia y la técnica, es posible explicarlo a partir de la experiencia cinematográfica de la recién estrenada película “El abrazo de la serpiente” del director colombiano Ciro Guerra. En esta cinta, es posible observar el avance histórico de la metafísica occidental y su encuentro hacia la posible superación en el choque que tiene con las comunidades originarias, en este caso, habitantes del entorno amazónico.

La película nos relata un viaje en la imagen de un etnógrafo alemán que a principios del siglo pasado se internó en la inhóspita zona selvática colombiana; comenzando un deambular místico-dialógico con los pueblos que habitan a la serpiente de agua conocida como Amazonas. Hacemos comparecer la cinta, más allá de su riqueza estética y narrativa, para ejemplificar a partir de una hermenéutica del sentido, la necesidad del occidental por volver objeto los elementos fundamentales de la naturaleza que es observada. Partiendo de este supuesto, sobre una racionalidad que quiere esquematizarlo todo, explicarlo todo en el hacer científico cuyo *telos* es el comercio y la divulgación inmediata de los saberes aprehendidos. En este sentido, la *physis* se le presenta al europeo como un espacio “lleno de cosas” para conservar físicamente el recuerdo de su patria, su religión y cultura. En el devenir constante del agua busca racionalmente ver lo que sólo es posible sentir, en la reorganización de una razón que piense no sobre lo aparecible, sino sobre lo que se resiste a mostrar. Es en este entorno donde su acompañante-guía (nativo), sin mapas o destino concreto, trata de enseñar-indicar la seña- a sentir y a padecer el hablar silente de lo natural, el ritmo del agua, el trinar de las aves, el poder del conjunto que regla la aventura y el camino de la vida que es apertura en la sistémica de la naturaleza.

En este sentido, podemos interpretar a partir de la metáfora que entrega lo cinematográfico, el avance histórico de occidente en que el estamento metafísico se fue alejando rápidamente del territorio que pregunta por el ser. Ese “Absoluto” hegeliano del progreso, en su razón técnica, fue despojando lo originario por lo aparente, pensado en una metafísica de lo que aparece, de aquello que ópticamente “es”. Por esto, el occidental lleva técnica a su encuentro con lo natural; artilugios que desvirtúan su propio navegar, distraído de lo esencial por un fin que no surgió del

caminar y experimentar mismo, sino de intereses preestablecidos en la lógica del saber técnico-científico fruto del aplicar propio de su ya constituida racionalidad.

Esta metafísica discutida por Heidegger tiene la característica del “aparecer”, aunque en la semiótica del discurso, que en sí misma es del signo como palabra, se establece no como un mostrarse entre otros, vulgar, y fruto del aglomeramiento fenoménico que posibilita la mirada superficial de la realidad. Para que este aparecer sea manifiesto, debe desplegarse la esencia de lo absoluto, el cual surge más allá de los escenarios de la conciencia, donde el sujeto y el objetivo son divididos a partir de una lógica reflexiva que ahonda y profundiza en el conocimiento del objeto, del ente que “és” y por ello aparece, entrando en escena. Sobre esta diferencia comenta Heidegger:

Un mero entrar en escena sería contrario a la esencia del saber absoluto. Si ya aparece, entonces este aparecer tiene que presentarse de tal modo, que el absoluto en esta presentación lleve a aparecer absolutamente su propia esencia que aparece. Pero aparecer absolutamente quiere decir: en el aparecer mostrar por completo la esencia plena, de tal modo que en tal aparecer, el primero de todos, también y a la vez lleguen a aparecer el espacio y el éter, es decir, el “elemento” del aparecer. Pero el elemento del aparecer donde el espíritu absoluto se muestra como saber absoluto es “la conciencia”. Es el saber que aparece en su aparecer³¹.

De la aclaración anterior, surge que lo absoluto, fruto de la búsqueda óntico-trascendental de Hegel, no se manifiesta como una serie de sucesos que buscan comprensión entre otros sucesos; sino que es menester el arribo a la conciencia en su manifestación profunda y reflexiva de eso que es mostrado. Por ello, el europeo que va por el río no se nos muestra en el simple hecho de llevar una brújula o un mapa; y mucho menos ropa o enceres que lo diferencien del mundo impelido. Su adecuación fundante es que su sí mismo tiene un mundo inmanente, de explicación y ciencia que surge de él mismo, de su construcción y avance histórico de un mundo que se muestra “lleno de cosas”; haciéndole complejo comprender la juntura espiritual y temporal, en la *Nada* que abre la expansión y profundización en el universo natural del entorno visto, en la *physis* como dimensión selvática, donde sistemáticamente *hombre-mundo* habitan conjuntados. Haciendo complejo, para la razón instrumental, el hecho de caminar donde no hay caminos, viajar sin destino y buscar lo que no puede ser encontrado (onticamente). Abriendo a su vez, la experiencia en el abismo (*Ab-grund*), donde “la nada nunca es lo “nulo” en el sentido del mero no presente *ante la mano*, ineficaz, sin valor, no-ente, sino el esenciarse del ser mismo como de lo

31 HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Editorial Siruela, España, 2005, 165.

anonadante abismal –abismado”³². Ese abismo, esta Nada que rebasa la trascendencia finita del ente particular hasta la totalidad del ser de lo ente, es que exponemos la película en mención, pues “Sólo sosteniéndose en la nada puede el hombre existente abrir el ámbito entero de la naturaleza y de la historia para una nueva manifestación del ser como ser del ente”³³.

Por esto, la superación no está referida a la relación cognoscitiva de ahondamiento óntico, de cosas sensibles o a-la-mano, sino en el despertar del *Ereignis* que permite la relación con la nada, con el abismo donde habita inmaterialmente el Ser. Por esto, únicamente la experiencia poética que el lenguaje sostiene con el todo en su renovada racionalidad, posibilita una relación efectiva de convivencia y armonía en relación del despertar; ausentándose por esto, de la búsqueda metafísica por la matemática de lo real, del nóumeno o del universal abstracto; fragmentando la misma en disciplinas de pensamiento que se acostumbraron a ver el todo únicamente en sus partes, dejando a un lado, para sus conocimientos particulares, la relación sistemática de lo físico, biológico, filosófico, científico y estético, como si de cosas ajenas y sueltas se trataran; muy propio del modelo educativo post-iluminista de universidad progresista, el cual padecemos en sus lógicas de mercantilización y estratificación del conocimiento en su incesante búsqueda de capacitación para el trabajo y el bienestar-económico personal, asumido en las formas dinámicas de la ferocidad y la competencia. De esta idea escribe Mónica Jaramillo:

La nueva universidad progresista, en trance de devenir parálitica, en donde todo ha sido envilecido y encanallado por los aburridos hacedores planes del mundo de los rendimientos, utilidades, subalfabetismos y calidades excelentes o estándares de excelencia de cobertura y logros de rendimiento, o de la cultura de supermercado y feria de compraventa, empezando por los títulos universitarios y los programas rentabilistas de posgrado de la antieducación para el éxito y el provecho³⁴.

Esta antieducación, fruto de la racionalidad del occidente ilustrado e instrumentalizado por su metafísica del progreso; producto además, de la relación prometeico-instrumental que jalonó la idea progresista de modernidad como un avatar más de la propuesta tecno-científica del efectivizar mercantil. Por esto, es importante hacer una pausa, pensando con Heidegger una superación de la

32 *Ibid.*, p. 101.

33 MORILLAS, Martín. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en oriente. Hermenéutica contrastativa*, Tesis Doctoral de Filosofía, Universidad de Granada, Granada, 2003, p. 58.

34 JARAMILLO, Monica. “En busca de la dignidad perdida de la academia: La IES de los sociópatas liderazgos o de las excelencias de calidad de rendimiento y logro de autosujeción egomaniaca”. *Publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle - Colombia*. No. 7, 2015, pp. 34-35.

racionalidad mencionada, saliendo de los planes de mercado y las lógicas productivas en la migración a instancias estéticas, anímicas y políticas más profundas en el compendium de la complejidad humana; la cual, se ha reducido por el pragmatismo del conocimiento en el fortalecimiento del tan anhelado bienestar socio-laboral. Por esto mismo, la película de Ciro Guerra nos muestra un diagnóstico metafórico de ese occidente regulado, no abierto a lo misterioso, a lo poético y fantástico, e impedido para despojarse de la indumentaria conceptual con que las ciencias positivas han determinado la apropiación y explicación del mundo. Entre el viaje de personajes vemos la dimensión del comienzo, que como filosofía plantea una revolución hacia sí mismo, a un inicio de relación conceptual con lo propio y más profundo de esta manera de preguntar y filosofar. En este sentido de comienzo y superación, comenta Safranski:

Los conceptos de este filosofar han de tener otra función y otra clase de rigor que los conceptos de la ciencia. Los conceptos filosóficos se quedan vacíos “si antes no somos afectados por aquello que deben conceptuar”. Heidegger entiende los conceptos de la filosofía como ataques a toda forma de certeza sobre sí mismo y de confianza en el mundo. La incertidumbre máxima constituye la vecindad constante y peligrosa de la filosofía³⁵.

Este renovar manifiesto y misterioso del pensar filosófico donde se “profundice en la experiencia del *no estar en casa* (Unzunhause)” (Safranski, 2006:21). Por ello, la superación del pensar metafísico debe dialogar sobre lo no conocido, arrojándose en el arrojamiento mismo que la existencia plantea. Es por esto, que constantemente el nativo -sardónicamente- invita al europeo a arrojar las cosas que lo arraigan a su casa, entregándole comodidad y seguridad. La superación es un comenzar en lo originario, en la pregunta que surge sin atavíos, sin certezas previas; con la necesidad de maravillarse y conectarse con lo que emerge (Physis) de su experiencia mundana. Comprendiendo a su vez, “que el mundo no es nuestra representación, sino que en primer lugar experimentamos nuestro ser-en-el-mundo. Lo decisivo y lo primario es el *ser-en* afectado, por ejemplo, el encontrarse angustiado, aburrido, preocupado, ocupado, abnegado, extático”³⁶, lejos de la visión tecno-científica que occidente inaugura en la dimensión de entendimiento de las cosas del mundo, las cuales surgen en el convencimiento sobre el cual el mundo es un lugar de experimentación y regulación y no de vivencia y trascendencia. Cuestión que es silenciosamente abordada en la dialéctica que componen el europeo y el nativo. Como bien contemplamos, no hay leyes, sólo incertidumbres, desordenes no proyectivos y naturalezas ocultas en la explicación de las cosas ciertas del pensamiento científico tradicional.

35 SAFRANSKI, Rudiger. *Un maestro para Alemania*, Raúl Gabás, Fabula Tusquets Editores, Barcelona, 2006, p. 21.

36 *Ibid.*, p. 423.

Este asunto, es el punto de encuentro entre la filosofía de la existencia y el paradigma de la complejidad; debido a que el asunto de pensamiento no busca la cosa fáctica, fácilmente aprehensible y ordenada, sino la esencia y la persistencia de la racionalidad, que a su vez, no es maquínica, sino humana, diversa e incierta. En este sentido, Escribe Lino Morán:

Es aquí cuando lo complejo no puede resumirse en una palabra, no puede explicarse a través de la formulación de una ley, en fin no puede reducirse a una idea simple. Al mismo tiempo, la concepción del conocimiento científico surgido a raíz de la modernidad, le confiere a la ciencia, entre sus objetivos, la misión de disipar la aparente complejidad de los fenómenos, a fin de develar el orden simple al que se supone obedecen los fenómenos que se suceden³⁷.

De la metafísica superada al discurso Complejo.

De lo anterior y una vez establecida la posición metafísica en lo diferente³⁸ de resignificación y superación en la analítica fáctica heideggeriana trabajada anteriormente, es importante, como se convino en un principio, religarla al discurso paradigmático de la *complejidad*, eje del pensamiento de Edgar Morin, como continuación de la propuesta de Martín Heidegger en torno a una reconstrucción de la historia del Ser a la luz de una superación de la metafísica. En este sentido, la relación tiempo-Dasein está desarrollada en la dinámica misma de la existencia, no haciendo distinción tripartita en su regulación cronológico-normativa (pasado-presente-futuro), sino por un abrirse del instante (Kairos) donde confluye la experiencia fáctico-existencial del Dasein. Por esto, la historicidad como fenómeno de la anticipación es fundamental para comprender, no la linealidad del tiempo en su constante fluidez, sino en la apertura del territorio ontológico que cierra la distracción cósmica del mundo, hacia una atención más propia de lo originario. De esta necesidad de separación conceptual, escribe Heidegger:

37 MORAN, Lino. "De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber". *Revista de Filosofía*. Universidad del Zulia, No 52, Maracaibo, 2006, p. 4.

38 Es importante aclarar que este trabajo pudo bien enfocarse en la metafísica de la diferencia de Gilles Deleuze, lo cual, en el flujo de su movimiento de pensamiento podría bien entregar una mirada certera, crítica y radical a la complejidad moriniana. Cuestión que seguramente será abordada en otro trabajo, pero en este sentido, la diferencia surge de una idea estática de identidad como bien plantea Heidegger, cuestión que logramos ver en Morin. Pues lo siempre devenido de cada filosofía, se enmarca en unos acuerdos quietos o fijos tanto del Ser en el filósofo alemán, como de los acuerdos y adelantos de la ciencia como en el pensador francés. En esto decimos, que Morin es más cercano a Heidegger en la dimensión quieta de sus esencias y acuerdos, lo que permite la instauración de una ética que bien entra en las lógicas y coyunturas que absorben la contradicción, de lo que dirá Deleuze, es la esquizofrenia del capitalismo.

El Carácter de la historicidad (Geschichtlichkeit) es previo a lo que llamamos historia (Geschichte)(acontecer de la historia universal). La historicidad es la constitución del ser del acontecer del Dasein en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la *historia universal* y para la pertenencia histórica a la historia universal. (...) esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado-y esto significa siempre el pasado de su generación-no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa³⁹.

Con lo anterior, salimos de la lógica ortodoxa de entender el tiempo como un fenómeno medible, adscrito a la dinámica positiva del universo en la explicación y comprensión que las ciencias han generado históricamente al respecto. Por el contrario, pugnamos por la temporalidad en calidad de *historicidad* (Geschichtlichkeit), es decir, la apertura del tiempo como fenómeno existencial, anímico y profundo, observado no en la comprensión de un evento lineal traído de la memoria histórica, sino en la apropiación que surge de la negación que el existente hace del mundo cósmico que le rodea, como camino a la profundidad territorial del Ser; tomando estos aspectos como dimensiones de la superación heideggeriana y religándolos a la reflexión sistémico-compleja de Edgar Morin en torno al individuo y su acontecer mundano.

Es importante establecer, que si bien intentamos unir en esta reflexión dos importantes pensamientos (aunque no por ello iguales en dimensión filosófica) del occidente moderno, (Heidegger-Morin) e integrarlos a la meditación de metafísica superada a través del Ereignis como evento apropiador, pudiendo zanjar el camino de una renovación de pensamiento, que en su calidad abarcadora sobre el fenómeno del conocimiento de hoy, permita leer a Morin y a su doctrina de complejidad, desde las propuestas heideggerianas antes analizadas; probando con esto, que gran parte de la propuesta del intelectual francés, es fruto (consciente o no) de la reflexión de superación metafísica que el filósofo de Friburgo previamente generó; siendo hoy, pese a la acérrima crítica de sus detractores en torno a su pensar filosófico y su hacer político, una propuesta que se expande y proyecte en territorios de la facticidad que en su programa de pensamiento no alcanzó, o por el contrario, no tuvo la voluntad de realizar.

En este sentido, es posible aseverar que Morin dimensiona su pensamiento a estamentos ontológicos en torno al evento de organización, tal como lo hiciera en otrora Heidegger sobre la existencia en la necesidad de alumbramiento del Ser y su diferencia. En esta medida, es importante comenzar la reflexión conjunta sobre las contingencias que hicieron posibles su compleja unión interpretativa, haciendo posible que el pensador Francés tuviese diálogos con la filosofía de la existencia

39 HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. Cit. p. 41.

heideggeriana, exponiéndola en la actualidad bajo la necesaria potenciación que la ciencia moderna, en su revisión cognoscitiva de la naturaleza, pudo entregar como herramienta para sobrepassar el marco de revisión que tuvo en su época el filósofo alemán. Sobre esta cuestión, expresa Mario Soto Gonzales:

Morin elabora en *La Méthode I* una verdadera ontología que gira en torno al concepto fundamental de organización, sobre el que ya hemos reflexionado y lo hemos de seguir haciendo. En ella nuestro autor repiensa los conceptos de la metafísica tradicional, conminado a ello por los asombrosos descubrimientos científicos, particularmente de la física. Se trata de una ontología enraizada en el saber científico, pero que no se reduce a una teoría de la naturaleza, sino que –desde la reflexión– se plantea el problema de “la naturaleza de la naturaleza”. Es en definitiva una teoría de la realidad hecha desde la categoría dinámica de organización activa (ontología de la relación). En ella los conceptos de orden, desorden, caos, ser, existencia, individualidad, causalidad... son concebidos de una nueva forma bajo la óptica de la complejidad sistémica. Es una ontología que incluye además el problema de su descripción⁴⁰.

Precisamente, el paradigma de complejidad que establece Morin y que en este trabajo intentamos conjuntar con la postura heideggeriana, tiene sus implicaciones en la medida en que esta postura *compleja* intenta arrancar su reflexión desde la conexión vigorosa y no particularizada de los fenómenos de importante apremio; alejándose de la basta disección que la ciencia establece para con sus objetos y entrando de lleno en la tónica de ubicarse en el conjunto integrador de lo que se podría observar desde el paradigma de la complejidad como parte de una propuesta *ontológica no declarada*. Un más allá de la apuesta óptico- científica en su descubrir (como veíamos orientada por la metafísica tradicional), cercano a los puertos insondables del respecto ontológico en la dinámica esencial del sistema complejo. Por esto, Leyva Rodríguez expone:

En este sentido nuestro autor pretende desde aquí adoptar una actitud de cierta ruptura, un empujón o salto hacia adelante que pretende o puede pretender una etapa nueva en la historia de la filosofía. Se intenta aquí buscar proponer un método y un principio de conocimiento que no se deje bloquear por aporías lógicas, epistémicas o enciclopédicas con las que el conocimiento filosófico de la naturaleza es tentado. Morin propone lo que él llama el “paradigma de la complejidad”⁴¹.

De lo anterior, es importante resaltar de qué manera Leyva puede reconocer en Morin una necesidad metódica de comprender los fenómenos dentro del conjunto

40 SOTO, Mario. Edgar Morin. “Complejidad y sujeto humano”. *Tesis doctoral*: Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999, p. 30.

41 LEYVA RODRIGUEZ, Jorge. “El evangelio según san Morin: Una crítica a la concepción religiosa en el pensamiento de Morin”. *Aparte Rei* 59 (1), *Revista de filosofía*, España, 2008, p. 168.

mundano, alejándose de las doctrinas regulares que claman por una mirada fría y calculante de los eventos que problemáticamente surgen en la mal comprensión del *habitar terreno* (Buan)⁴². Por ello Morin, en la concreción de su método, rescata para sí el concepto de Dasein, aunque desde luego, re-direccionando la sistemática ontológica heideggeriana y estableciendo movimientos analíticos más actuales en cuanto a la relación que el autor francés hace del desarrollo contemporáneo de las ciencias físicas. En esta materia, un *Ser-ahí*, desde el entramado moriniano, no es el vinculante existente que camina a su finitud, en la medida en que intenta armar su proyecto; sino más bien, es la categoría que ubica, no ya al compendio de lo humano, sino a todo conjunto físico- sistemático, los cuales, en el permanecer temporal son susceptibles de evolución y transformación. Por ello, Morin afirma lo siguiente:

Todo sistema físico es plenamente un ser del tiempo, en el tiempo, que el tiempo destruye. Nace (de interacciones) tiene una historia (los eventos externos e internos que le perturban y/o le transforman), muere por desintegración. Evidentemente, cuando la vida tome forma, nacimiento y muerte y tomaran un sentido fuerte⁴³.

Es precisamente el carácter de sistema el que nos envuelve en esta discusión de pensamiento en el horizonte de des-ocultación (Aletehia), participando activamente en contra de los reduccionismos de la óptica ordinaria en la que la dimensión popular escoge sus argumentos. Esta sistemática moriniana parte del poder pensar sinérgicamente la relación *orden-desorden* en el camino de la organización; participando de este proceso identitario la coexistencia de las partes, no importando por ello, sus implicaciones problemáticas en el todo. Debido a esto, la dimensión pre-ontológica de la complejidad, permite sostener un encuentro de contrarios (dialéctico) en el camino de comprensión de la totalidad. Por esto mismo, seguirá exponiendo:

42 El habitar (Buan) lo medita heidegger en su conferencia pronunciada en Darmstadt en 1951, en donde lleva el concepto de habitar mucho más allá de la frecuente dimensión del tener o poseer *alojamiento que sucede de la experiencia fáctica de la geopolítica*. Por esto, el *habitar* trae consigo el construir en una postura trascendente, la cual reflexiona sobre la esencia de la tierra y el arraigo que la misma entrega al habitante en la identificación con su esencia. Pensar el habitar es establecer un vínculo con el conjunto terreno más allá del muro, la fábrica y la vivienda; en la preocupación ciudadano por significar su estancia en la existencia. De esto, nos enseña Heidegger “Pero, por muy dura y amarga, por muy embarazadora y amenazadora que sea la carencia de vivienda, la auténtica penuria del habitar no consiste primero en la falta de vivienda. La auténtica penuria de vivienda es más antigua que las guerras mundiales y las destrucciones. Más antigua aún que el crecimiento demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar reside en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar; de que tienen primero que aprender a habitar” véase en: HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*, Ediciones sersval, Barcelona, 1994, p. 142.

43 MORIN, Edgar. *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones catedra, Madrid, 2001, 136.

Cuanto más compleja se hace la organización, más se mezcla su orden, cada vez más íntimamente, a los desórdenes, más juegan su papel los antagonismos, las desinhibiciones, los alea, en el ser del sistema y su organización⁴⁴.

Esta complejidad es la que ubica en la tónica recurrente de nuestra reflexión el establecimiento de superación metafísica, debido a que la visión identitaria de sistema es la que permite la visualización del conjunto en el movimiento de historicidad temporal, vista en la dimensión fáctica en la que se encuentran los fenómenos analizados. Por esto mismo, tal paradigma, en su nominación como metafísica superará los dilemas igualitarios en la búsqueda por la verdad y aceptará la diferencia en su propia dirección. De acuerdo a esto, Heidegger expresará:

1) El “es” es entendido como identidad de S y P; 2) pero la identidad tiene que ser entendida en un sentido superior; 3) el concepto insuficiente de identidad entiende la mismidad como mero “ser uno y lo mismo”, 4) el recto concepto de identidad menta la copertenencia originaria de lo diverso en lo uno, el cual es en ese caso a la vez el fundamento de la posibilidad de lo diverso⁴⁵.

De acuerdo a lo expuesto por Heidegger en sus clases sobre Schelling del verano del 1936 en la universidad de Friburgo, trata de hacer una fenomenología de la libertad a la luz de la problemática de la maldad. Esta cuestión tratada por el filósofo alemán tiene varias dimensiones dentro del edificio programático, siendo una de ellas la cuestión identitaria (identität), en la que *lo diverso debe integrarse a lo uno*, como orbitas sistémicas dentro de un misma trama identitario; fundamentado esencialmente en la sistemática que tanto en Heidegger como en Morin se quieren presentar como presentaciones profundizantes de la facticidad. Por esto, del fenómeno de la identidad en la negación de la absoluta equivalencia de sus partes, a la consolidación de la sistemática de pensamiento que debe tener la expresión meditativa y conjuntiva, es imperativo que existan uniones de contrarios en la consolidación dialogante con el todo. En este sentido, Morin corresponde a Heidegger con lo siguiente:

El principio de identidad no es sí = sí. La identidad no surge como equivalencia estática entre dos términos sustanciales, sino como principio activo que procede de una lógica recursiva: $\text{Si} \square$ ⁴⁶.

De lo anterior, surge la importancia de preguntarse por el sistema y la sistemática que ejerce de la posibilitación de lo mismo. Esta mirada profunda al fenómeno permite dejar claro como la identidad en la construcción sistémica de las cuestiones del mundo puede repercutir desde el pensamiento heideggeriano en las visiones de Morin. Para

44 Bis, 2001, pp. 158-159.

45 HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila editores, Venezuela, 1996, p. 95.

46 MORIN, Edgar. *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Op. Cit. p. 182.

esto, es indispensable salirnos de la visión que comprende al *sistema como el simple conjunto de relaciones que tiende teleológicamente a lo idéntico, el cual liga su subsistencia a la simple instrucción*. Siendo necesario escuchar a Heidegger cuando en sus clases sobre idealismo alemán (1936) comenta:

“Sistema” no es la mera ordenación de un material de enseñanza existente a los fines de instruir simplemente a los principiantes de las ciencias. Sistema en general no es sólo y en primer lugar un orden del contenido del saber existente, así como de lo digno de ser sabido, a la recta comunicación del saber, sino sistema es el ensamblamiento interno de lo sabible mismo, el fundante despliegue y estructuración de éste, más propiamente: sistema es el ensamblamiento, en el médium del saber, del ensamble y de la ensambladura del ser mismo. Si el sistema no tiene pues en su esencia nada de lo extrínseco y casual de una disposición artificiosa, que coloca un material en compartimientos, bajo títulos y números, entonces la formación de sistemas se encuentra bajo condiciones muy determinadas, y no puede presentarse históricamente en cualquier época⁴⁷.

Esta cuestión planteada, es a nuestro juicio, retomada por Morin en el establecimiento de su paradigmática, en la medida que concibe el sistema como la búsqueda de lo absoluto (idealismo alemán) a la luz del flujo de interacciones que posee *las partes con el todo*. En esto, es preciso hacer ver que la postura de Heidegger en esta dimensión específica tenía que ver con un develamiento fenomenológico de la postura onto-teológica schellingiana, siendo importante considerar como el nacimiento de los sistemas debe variar, concebirse y reestructurarse de acuerdo a las necesidades, descubrimientos o problemáticas de la época actuante. Es decir, el salto comprensivo de la dinámica filosófica del idealismo en materia de conjunción onto-teológica (Heidegger), al universo de las relaciones físico-científicas (Morin) y su impacto en el mundo de hoy.

Por lo mencionado con antelación, es posible considerar que tanto Morin, como su sistemática, comparten desarrollos presupuestales afines a la visión heideggeriana; aunque por supuesto, mientras uno se adentraba en los universos fecundos del habitar divino del lenguaje que devela al Ser (Heidegger), el otro está estableciendo diálogos contundentes con las ciencias físicas, las cuales entregan el sustento para penetrar las mayas crítica que desde el siglo XIX la ciencia positiva le ha interpuesto a la filosofía. Por eso, es importante recalcar, que tanto en Schelling, como en Heidegger, Morin y la tradición filosófica venidera, pensar el sistema, debe ser indagar *sobre lo absoluto*, teniendo presente la interrelación dialógica o complementaria de sus partes. De esto, el pensador francés conversa lo siguiente:

47 HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Op. Cit. p. 35.

Todos los objetos clave de la física, de la biología, de la sociología, de la astronomía, átomos, moléculas, células, organismo, sociedades, astros, galaxias, constituyen sistemas. Fuera de los sistemas, no hay sino dispersión particular. Nuestro mundo organizado es un archipiélago de sistemas en el océano del desorden. Todo lo que era objeto se convierte en sistema. Todo lo que era unidad elemental, incluido sobre todo el átomo, se convierte en sistema⁴⁸.

De la sistémica a la identidad hay un paso importante en el argumento de nuestra reflexión, debido a que los, en otrora objetos libres y particulares que habitaban sólidos y eran individuales en la consolidación del estudio diseccionado del universo, hoy día tienen la necesidad articularse, sin que por ello dejen de ser estos mismos o tengan que cambiar su fundamentación esencial para casar en alguna lógica superior. Debido a esto, es importante aclarar que la superación de la metafísica a la luz de la historia del Ser tiene en Heidegger un sentido especial, el cual está enfocado en desterrar de sí la orientación calculista y mecanicista que el principio *meta* trae consigo por antonomasia. *Siendo la identidad, en su diferencia*, un eje fundamental para lograr este camino que permita migrar del pensamiento metafísico (tradicional), hacia una *no- metafísica*, esto es, renovar el planteamiento con el cual se edificó occidente, en camino hacia uno nuevo que permita pensar la esencia que él mismo guarda en su propia disposición. Precisamente, Leyte en el prólogo de *Identidad y Diferencia* de Heidegger expone lo siguiente:

En esta situación, identidad y diferencia ensaya de nuevo un pensar no-metafísico. En esta fórmula el “no” no debe ser entendido al modo de dar la espalda, marginar, o ir contra la metafísica. Esa oposición es la que viene precisamente del pensar teórico normal que, o bien instala – y por eso olvida – a la metafísica en el museo de la cultura, o bien vuelve la espalda a la constitución de su propio modo de ser actual, con lo que persiste en el extrañamiento, en definitiva, persiste en la metafísica⁴⁹.

Es por esta fundamentación del pensar al interior de la estructura filosófica heideggeriana, que pensamos que esta *superación* es puesta en obra por la determinación *moriniana* de meditar el conjunto mundano, quien se aleja de las visiones absolutistas de énfasis cognitivo y participa de la renovación que el filósofo de Friburgo promulga en el re-tomamiento del pensamiento occidental hacia el sentido y búsqueda de lo originario. Aunque haciendo la clara salvedad, en que no se trata de pugnar, como podrá afirmar el pensamiento vulgar, por el acabamiento del concepto y su calidad reflexiva, dejando atrás toda avanzada epistémica por relaciones unívocamente sensoriales, sentimentales o sensibleras de objetar el mundo. Es entonces esta posibilidad de encontrar una sensación de circularidad donde puedan

48 MORIN, Edgar. *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Op. Cit. p. 121.

49 HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos, España, 2008, p. 40.

co-existir la razón, los sentimientos y la praxis necesaria en términos de juntura teórico-práctica; punto de trabajo en la fundamentación de la complejidad observada a partir de Edgar Morin, debido a que su trabajo, al igual que el de Heidegger, quiere *un-ir-mas- allá* de las concepciones dadas o pseudo-edificantes tanto de la ciencia como de las disciplinas que la componen. De acuerdo a esto, Morin expresa:

Pero si los modos simplificadores del conocimiento mutilan, más de lo que expresan, aquellas realidades o fenómenos de los que intentan dar cuenta, si se hace evidente que producen más ceguera que elucidación, surge entonces un problema: ¿cómo encarar a la complejidad de un modo no-simplificador? De todos modos este problema no puede imponerse de inmediato. Debe probar su legitimidad, porque la palabra complejidad no tiene tras de sí una herencia noble, ya sea filosófica, científica, o epistemológica⁵⁰.

La sentencia anterior enuncia la necesidad de encontrar una fundamentación que permita ir más allá de la reflexión simplista, que asuma el conjunto mundano y no tan solo sus partes, en igual rango de correspondencia y participación. Sobre esta indagación es que pensamos que la superación debe hacerse presente, ubicando la meditación en esferas más fundantes y necesarias propias del esclarecer temporal. Precisamente, la discusión en los pensamientos analizados tiene la orientación dialógica en los puntos centrales *del sistema y la identidad a la luz de la temporalidad*, en la medida en que las dos en su conexión puedan salir del edificio aparente y entrar a comprender los fenómenos esenciales que componen las cuestiones apremiantes y complejizantes del mundo de hoy; tanto en su historicidad, como en su acontecer inmediato.

Precisamente, esa búsqueda profunda que ofrece el arrojo de Morin al escenario filosófico, está influenciada por los avances más importantes de la técnica, la tecnología y las ciencias físicas de su época, que en la pretensión de Edmund Husserl, plantearon darle un fundamento científico al quehacer filosófico⁵¹; interrogando al

50 MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, España, 2009, p. 20.

51 “La filosofía como ciencia estricta” parte de la reflexión husserlina por acercar el hacer filosófico al territorio fáctico, aunque partiendo de la conciencia como campo de análisis fundamental, de ciencia esencial, saliendo del reduccionismo que constantemente se le hace a la análisis de la conciencia desde lo natural o experiencial como estamento único de la psicología. En este sentido, Husserl escribe lo siguiente de la fenomenología: “con esto daremos en una ciencia-de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos- que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una fenomenología de la conciencia en oposición a una ciencia natural de la conciencia. Puesto que aquí no se trata de un equivoco accidental, existe desde un principio el derecho de esperar que la fenomenología y la psicología estén íntimamente ligadas, por cuanto cada una de ellas se ocupa de la conciencia, aunque de modo diferente y de acuerdo con una “actitud” diferente. Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la “conciencia empírica”, de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia “pura”, es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica” véase en: HUSSERL,

fenómeno en su mismidad, pero jamás perdiendo de vista el horizonte lingüístico, espiritual o energético que se esconde tras el velo de lo real; encaminado por esto, a la construcción del estamento paradigmático del hombre y sus ejes de intervención. Tal como lo expresa el pensador francés en el siguiente aparte:

Esto fue lo que intenté en El paradigma perdido. Evidentemente, no buscaba reducir lo antropológico a lo biológico, ni hacer una síntesis de los conocimientos up to date. Quise mostrar que la soldadura empírica que podía establecer desde 1960, a través de la etología de los primates superiores y la prehistoria homoniana, entre animal y hombre, naturaleza y cultura, necesitaba concebir al hombre como un concepto trinitario $\frac{\text{individuo} \nabla \text{sociedad}}{\text{especie}}$, en el que no se pueda reducir o subordinar un término al otro⁵².

No hay mejor definición de la juntura entre sistema e identidad que la acabada de expresar por Morin, donde las distintas dimensiones de la realidad pueden y deben compartir una relación intrínseca, sin que ninguna este por encima de la otra o tenga que adaptarse o reducirse a la mismidad de cualquiera. Esta mirada fáctica dentro del pensamiento moriniano tiene determinantes fundamentaciones de orden fenomenológico en la medida en que el pensador complejo está buscando con apremio el *en-* sí de los fenómenos inquiridos. Asimismo, La sistemática de tal paradigma, en conjunción con nuestro superar metafísico, le permite un amplio espectro de consideración del entramado que muy elocuentemente enuncia como *physis*; cuya orientación discursiva no está enrollada en la fría idea de naturaleza, que en la disección científicista propia del mundo latino, permanece como quietud; sino más bien, es la concepción de surgimiento de lo físico, energético, biológico y espiritual que en la unidad complementaria de sus partes en el todo permiten un profundizar más adecuado y fundante, en lo que Morin nombra como individuo-sujeto; el cual padece el mal del presente, donde su negación constante ha permitido que la razón técnica, genérica y genética se apropie de la conjura del mundo. Por esto, expone en su método II en torno a la crisis imperante de occidente:

Desde ahora, el individuo, convertido en marioneta o juguete, se encuentra desmembrado entre dos imperios, el imperio de las causalidades exteriores y el imperio de la causalidad genética, uno manipulando los artificios desde el exterior, el otro manipulando el programa desde el interior. Devorado a la vez por la herencia y el medio, el individuo se convierte todo lo demás en un medio de reproducción y adaptación⁵³.

.....
Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, Ediciones terramar, Buenos Aires, 2007, p. 21.

52 MORIN, Edgar. *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Op. Cit. p. 2014.

53 MORIN, Edgar. *El método II. La vida de la vida*. Op. Cit. pp. 308-309.

Pues bien, una reorganización de la postura sobre la *Physis*, el *Dasein*, el conocimiento, sistema e identidad entregan suficientes factores para la *suspicious* en torno a la cual la visión del pensador francés puede ser observada y asumida como una apropiación y reintegración de la superación metafísica heideggeriana a la luz de su paradigma de complejidad; el cual permite un estudio no declarado del más allá del ente en su búsqueda permanente por el sentido del Ser; cuestión esencial de la postura filosófica que el pensador deja ver en el devenir dialógico insertado en las discusiones del método I y II en torno a la *naturaleza* y al *sujeto*.

Es imperativo ser claros en la idea de que no se intenta bajo ninguna noción entrometer a Morin en el libre devenir de las escuelas de filosofía o quitarle peso en la diseminación de las distintas áreas del conocimiento físico y humano en el que impacta. Por el contrario, la constante alusión a lo filosófico tiene una finalidad práctica e interactiva, siendo la meta comprender al pensador francés como parte de aquellos que decidieron dejar de lado los evangelios y las doctrinas; encaminando su hacer intelectual al develamiento del *todo* en franca lid contra la postura unificadora de la apariencia y el pensamiento superficial. Decimos que el pensamiento moriniano es filosófico basando la discusión en la siguiente dimensión del pensamiento heideggeriano, la cual abre el camino para conectar al pensador francés con su imagen filosófica: “La filosofía es en sí misma, en tanto supremo querer del espíritu, un querer ir más allá de sí, un tropezarse con las limitaciones del ente, al que ella sobrepasa, al preguntar más allá del ente a través de la pregunta por el Ser mismo”⁵⁴.

De esta manera y esperando haber hecho una analítica suficiente dentro de la propuesta primera de conectar a Heidegger con Morin, a partir del estamento de superación metafísica, se hace importante concluir la reflexión juntando esta necesidad del develar fenoménico en los dos pensadores hacia un tema central en la práctica directa de nuestro trabajo, la cual es imprimir una actitud des-ocultante (*Aletheia*) sobre la trama del mundo en sus múltiples áreas de trabajo, donde sea posible preguntar por la técnica; no para fortalecerla o acabarla, sino para encontrar su esencia, su dinámica profunda en la necesidad de comprensión y aprovechamiento de sus facultades más originarias. Las cuales, como afirma Heidegger, son sin duda, en esencia, algo no técnico.

De este modo, la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por esto nunca experienciamos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos. En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos. Sin embargo,

54 HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Op. Cit. p. 70.

cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica⁵⁵.

Vimos como desde la analítica a una superación de la metafísica en Heidegger como camino del pensar de la existencia, pudo surgir la propuesta moraniana, la que se visibiliza a partir de la interpretación de sus trabajos más teóricos (Los Métodos) y no tanto en su propuesta ético-política, que compone el corpus más popular de su obra; siendo traducida y publicada por organizaciones internacionales como la UNESCO, para difundir y enseñar su pensamiento director en distintos temas de la sociedad.

Es importante avisar, que nuestro trabajo no es demostrar el heideggerianismo del intelectual francés, sino la posible influencia que este tuvo para tramar su obra teórica. La cual, como vimos, puede ser repensada en el asunto de la superación de la metafísica inaugurada por Martin Heidegger en su segunda apuesta filosófica, sobre todo, la desarrollada en las clases de 1929 y 193 sobre los conceptos fundamentales de la metafísica.

Epilogo

De lo anterior, fue preciso comprender la postura heideggeriana sobre la metafísica (resignificación y superación), viendo de qué manera están alejadas del pensamiento filosófico de la tradición que lo precede. Ubicándose por ello, al interior de un proceso de renovación que impacte con más firmeza la naturaleza descollante de lo fundamental en los entornos humanos, librados de la apariencia y el rasgamiento superficial que hoy día son distrito de las dinámicas de pensamiento. En esta misma medida, logramos una vez esclarecido el fenómeno inicial (metafísica), ubicar conceptos que se desprendiesen del mismo, como los que emergen de las clases de Heidegger de 1929 - 30 (Mundo, Finitud y Aislamiento), sus ideas postreras en materia de superación (identidad y diferencia), además de una reestructuración del *sistema* como objeto de trabajo filosófico.

Una vez trabajado el aspecto inicial de nuestra programática, intervinimos la junta con aspectos encontrados en la disposición paradigmática moraniana (Método I y II) y ligamos las visiones en la cuestión de despertar episodios vinculantes en materia ciencia-filosofía, pudiendo meditar con mayor profundidad los distintos fenómenos que emergen del mundo de hoy.

Culminado el trabajo y encontrando grandes correspondencias en la propuesta heideggeriana desde Morin, como un no declarado continuador de su trabajo filosófico

55 HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Ediciones serral, Barcelona, 1994, p. 9.

en junturas propias de la facticidad como la ciencia, la ética y la política, decidimos dejar para una reflexión postrera, la conexión ontológica que la complejidad puede tener en Morin, encaminada a una des-ocultación de lo ente en su Ser en dimensiones del pensar específico no abordados por el filósofo alemán.

Con estas líneas, concluimos el camino de reflexión que propusimos más arriba, esperando haber tenido la claridad para enriquecer las posibilidades que la complejidad moriniana tienen en materia de diálogo conectivo con las distintas facultades de pensamiento; pudiendo trabajar con constancia en la necesidad de descubrir otros ejes que puedan abrir nuevos caminos en la necesidad de apertura de apremiantes elementos de pensamiento que muestren la riqueza de la tradición filosófica en las divergencias de conocimiento del mundo de hoy.

Mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad en América Latina

Mediation of Language and Autonomy of the Political Role of the University in Latin America

Zulay Díaz Montiel

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Resumen

En este artículo se analiza la mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad Latinoamericana y su ascendencia en el desarrollo de la ciudadanía través del discurso científico y humanístico que debe impregnar a la sociedad de intereses emancipadores. Los procesos educativos que se generan en la universidad se comprenden y orientan hacia y por actores sociales que desempeñan roles discursivos en consonancia con el *sentido social* y por el *interés común*, que resulta de la deliberación y consenso en la comprensión de la política en la sociedad. En los albores del siglo XXI es menester que la educación universitaria en Latinoamérica, como proceso de formación académica profesionalizante, permita la transformación del orden político a través de la relación entre *teoría* y *praxis*, entre pensamiento tecno-científico y acción humana emancipadora.

Palabras clave: Lenguaje; autonomía; Uuniversidad; ciudadanía; Latinoamérica.

Abstract

In this paper the mediation of language is discussed in the social representation of the autonomy of the Latin American University in development politician citizenship through scientific and humanistic discourse that should permeate society emancipatory interests. The educational processes that are generated at the university are understood and oriented towards and by social actors to play discursive roles in line with the social sense and the common interest resulting of deliberation and consensus in obtaining politics in society. In the twenty-first century it is necessary that the university education in Latin America, as a process of academic formation, allow the transformation of the political order through the relationship between theory and praxis, between techno-scientific and human action emancipatory thought.

Keywords: Language; autonomy; university; citizenship; Latin America.

Introducción

El desafío que a mitad de la segunda década del siglo XXI tiene la educación universitaria Latinoamericana, entre otros no menos importantes, se presenta en la incorporación que requiere la formación académica de una reflexión científica y humanística que capacite a los sujetos de un lenguaje público que les permita desarrollar campos particulares de saberes a través de una comunicación democrática que tienda a la creación del *bien común*.

El *sentido*¹ vivencial de una educación para la vida, requiere de esfuerzos comunicativos y dialógicos que permitan hacer de las sociedades un espacio/tiempo de integración ciudadana donde el entendimiento, por medio de los discursos de la política, pueda garantizar a la diversidad ciudadana la producción de los consensos acerca de cuáles deben ser los intereses generalizables que disminuyan la exclusión y las injusticias sociales.

Es una tarea inaplazable que las universidades deben estar orientadas a este *thelos* pragmático del lenguaje, para hacer de la comunicación² un medio rector válido para la transformación y el cambio social que se requiere en la constitución de un mundo más justo para todos.

1 HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. España. Cátedra, 2001, pp. 19-32. “Por “sentido” entiendo paradigmáticamente el significado de una palabra o una oración (...) el sentido tiene o encuentra siempre una expresión simbólica; las intenciones, para cobrar claridad, tienen que poder adoptar siempre una forma simbólica y poder ser expresadas o manifestadas”.

2 *Cfr.* HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. España. Tecnos, 2002.

Hay que considerar, entonces, la formación académica no sólo desde una perspectiva técnica receptora de información y/o conocimiento, pues es vital revestir a la Universidad, en el ámbito político, de una denotación más humanística; y, en este sentido, también, reconocer en la figura del intelectual que emerge de la Universidad, la libertad creadora de las obras convertidas en autodeterminación política de una sociedad emancipada.³

En el marco institucional universitario, además, hay que aprender a incorporar en los procesos de formación académica, la crítica epistémica de las Ciencias Sociales que puede hacer evidente y observable las relaciones complejas entre las necesidades objetivadas de la política y las subjetivas de la sociedad, las cuales inevitablemente pasan por las interacciones entre la Universidad como parte integrante de la esfera pública y las relaciones de producción de la economía.

Nos referimos en este caso particular al rol que deben jugar las Universidades Latinoamericanas en la construcción de un convivir de acuerdo al sentido común de un bien para todos, por cuanto la presencia de la Universidad hoy día, resulta colonizada por intereses sociales muy poco generalizables o consensuados, que solo sirven a los propósitos del poder económico y burocrático, en una simbiosis tecnocrática entre capital y Estado.

La Universidad Latinoamericana debe ser la institución que tome las riendas de la transformación social, ya no desde un modelo universitario que protagonizando la vanguardia guíe el enfrentamiento con el *statu quo* para lograr el cambio y la transformación social; pero si, desde la puesta en marcha de prácticas ético-morales para lograr el entendimiento entre sectores sociales enfrentados, que haga posible construir sociedades más humanas y por ende más solidarias.

Por el deber ser de la universidad: autonomía y dialogicidad

No se le puede restar a la Universidad su propia autonomía deliberativa⁴ ya que se compromete seriamente su legitimidad al perder vanguardia en la creación de procesos de formación integral efectivos, en la generación de un conocimiento científico que haga viable una genuina inclusión del ciudadano. En las sociedades latinoamericanas esta situación restringe en gran medida el rol de movilidad e integración social de las universidades, especialmente, las públicas y autónomas.

3 Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. España. Tecnos, 2002.

4 Cfr. DE SOUSA SANTOS. Boaventura. *La UNIVERSIDAD en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior/Centro Internacional Miranda, 2008.

La autonomía con la que debe dirigir la Universidad sus procesos académicos para enfrentar y superar la instrumentalización política por parte del Estado y grupos de poder económico, debe salir en defensa de su *deber ser* como institución rectora de la que emergen los procesos de construcción sociopolítica ciudadana. Fomentar los espacios de gobernanza ciudadana a través de los cuales ella es capaz de validar democrática y participativamente el orden sociopolítico instituido, requiere que la sociedad que se desea, haga tránsito a través de los salones de clases universitarios: Es una manera de concretar nuestras propias convicciones y concepciones acerca de la sociedad que queremos y cómo podemos lograrla.

Para obtener esta meta se hace imprescindible producir interpretaciones y concepciones del mundo que se configuren desde saberes interdisciplinarios e independientes de los intereses particulares, de grupos o clases dominantes, que sostienen y reproducen los poderes instituidos en la sociedad civil.

Se requiere instaurar un diálogo con todos los sujetos sociales a partir del reconocimiento de sus alteridades. Discutir y generar acciones dialógicas vinculadas con los contextos de la vida cotidiana de la que la sociedad toma y refleja su *sentido* humano⁵. De este modo, es imperante situar las prácticas discursivas de la Universidad en el contexto del lenguaje cotidiano, es decir, la ciudadanía popular, a fin de hacer posible la crítica política que permita desenmascarar la estructura ausente a la que se pretende reducir la Universidad.

El rol de socialización que debe cumplir la Universidad a través de la autodefensa de su derecho para la enseñanza y la investigación científica y humanística, no puede considerarse de forma apolítica. Hoy más que ayer es importante advertir esta situación, pues el compromiso político de la Universidad es innegable. En ella recae la responsabilidad de educar y enseñar a los ciudadanos para que éstos logren configurar una voluntad de decisión y opinión pública que podría servir de contrapeso a los poderes de control instituidos por el Estado.

Desde el punto de vista de la filosofía práctica⁶, la Universidad está llamada a cumplir con sus fines; es decir, a hacer fácticos los principios que la universalizan como una institución dialógica que hace posible la creación de nuevos saberes, nuevas investigaciones, y deliberaciones. Su misión se funda en la generación de discursos donde se privilegia el contraste, la dialéctica, y el acuerdo generalizable de intereses emancipatorios. Solo así se podrá legitimar el quehacer universitario en las sociedades

5 DIAZ MONTIEL, Zulay C. "La significación social de la transformación universitaria". In: LANZ, Rigoberto. (Comp.). *La universidad se reforma IV. Los estudiantes*. Venezuela. Universidad Central de Venezuela (UCV). ORUS. IESALC. UPEL. 2005.

6 ALBORNOZ, Orlando. *Higher Education Strategies in Venezuela*. Venezuela UCV. FACES, 2003.

actuales, donde priman las desigualdades por falta de equidad y transparencia necesarias, que deben servir de base a los procesos sociopolíticos que hacen posible construir sociedades más inclusivas y justas.

La autonomía y su relación con el lenguaje como medio para la emancipación

Las tareas políticas a las que se enfrentan hoy día las Universidades Latinoamericanas para democratizar la enseñanza, pasan por adoptar medidas que deben dotarlas de capacidad de acción en el campo político para hacer explícitas las implicaciones prácticas de la investigación y la enseñanza contra la instrumentalización de la ciencia convertida en ideología.⁷

La autonomía con la que supuestamente se han llevado a cabo los procesos académicos universitarios, no pueden seguir estando de espaldas a las demandas de una sociedad que reclama, en su justo derecho, una actuación universitaria coherente con los requerimientos sociopolíticos necesarios para construir sociedades más inclusivas y justas. Frente a sociedades que reclaman con sus aspiraciones y necesidades que se configure una voluntad política en cuestiones de relevancia práctica, se requiere de procesos de democratización ciudadana.

En este orden de ideas el reconocimiento de la autonomía política que como organización rectora de la voluntad común debe tener la universidad frente al Estado y la sociedad, se podría generar en el discurso moral⁸ una praxis emancipadora en correspondencia con la acción del poder ciudadano.

En el desarrollo de nuevas maneras de relacionarse la Universidad con la sociedad y el Estado, se podría comenzar a cohesionar a la Universidad con movimientos sociales que reivindiquen su estatus como organización creadora del *bien común* desde sus procesos académicos. Con ello se ampliarían los efectos de los procesos académicos, más allá de la profesionalización de individuos, buscando con ello la emancipación en la praxis política ciudadana, que le dé sentido práctico a la Universidad para enfrentar el orden social instituido que ha cosificado a las sociedades.

Dentro de los procesos de gestión académica se puede comenzar a reflexionar acerca de la dominación de la racionalidad técnica en las acciones para el entendimiento en la búsqueda del *bien común*. Develando el espacio universitario como espacio público de actuación ciudadana⁹, se puede hacer uso de un discurso moral como razón práctica que guíe la confrontación de intereses sociales, en función de abogar

7 HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*. Op. Cit. p. 352.

8 Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y tecnología como ideología*. Op. Cit. p. 55.

9 *Ibidem*.

por el *interés común*. La universidad como espacio democrático participativo se convierte así, en proyecto emancipatorio que constituye un proceso de aprendizaje donde los ciudadanos se comprometen en términos intersubjetivos con fines comunes y generalizables.

La racionalización de ese aprendizaje es un proceso histórico que tiende a configurar el nuevo *sentido social* necesario para diferenciar entre racionalidad técnica y racionalidad comunicativa¹⁰ para el entendimiento que haga posible el consenso entre quienes se hacen co-partícipes de su propia creación del mundo y sus relaciones. En función de lo antes expuesto los problemas relativos a la concepción universitaria como espacio democratizador del poder ciudadano, tienen que ser resuelto dialógicamente.

El lenguaje como medio que sirve para el entendimiento, puede crear relaciones entre sujetos capaces de habla y de acción, a través de acciones comunicativas que hagan posible la crítica para dotar de *sentido* a un contenido político para la emancipación. La coordinación de acciones prácticas para el entendimiento que puede hacer posible emanciparnos de la racionalidad técnico-científica impuesta desde el modo o sistema de producción social capitalista, puede enfrentar el sinsentido sociopolítico con el que hasta ahora la Universidad ha concebido sus procesos de gestión académica.

El lenguaje como medio para el entendimiento¹¹ posibilita formas intersubjetivas de creación del sentido sociopolítico que rige la vida en sociedad. A través del diálogo intersubjetivo como proceso racional se hace posible compartir significados que guardan relación con saberes fundados en el hecho de estar socializados dentro de un mismo espacio/tiempo donde se padece de problemas en común. El entendimiento del sentido compartido de lo social puede, por medio del diálogo intersubjetivo, constituir sociedades que tengan conciencia de formar un orden social inclusivo, que responda a las expectativas de todos los involucrados.

Esa creación de conciencia colectiva podría operacionalizarse desde un proyecto político universitario que contemple el diálogo intersubjetivo como proceso racional que subyace en la propia práctica cotidiana de relaciones más simétricas entre los sujetos. La intersubjetividad como paradigma para el entendimiento, que solo el lenguaje hace posible, ha de aportar un sentido comunicado y compartido por el otro, que reconstruya la perspectiva perdida por el uso de la razón técnica en los procesos de comunicación, donde el fin último, es el entendimiento de un mundo social común donde todos salimos al encuentro y construimos nuestro mundo sociopolítico.¹²

10 *Ibidem*.

11 Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. México. Taurus, 2002.

12 HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. *Op. Cit.* pp. 19-32. “Por “sentido” entiendo

La Universidad como institución rectora de la voluntad común, a través del lenguaje como medio para la emancipación, podría enfrentar el proceso de racionalización instrumental de la Modernidad con el enjuiciamiento que solo con la validez intersubjetiva podrían aportar para un consenso fundado entre universidad-sociedad. Esto haría posible la autonomía de los procesos de socialización que se deben poner en marcha desde los procesos de formación académica, de investigación y extensión, para coadyuvar a la transformación y cambio social.

Roles políticos del lenguaje y su representación social

El lenguaje en su rol político se explica a través del uso comunicativo como medio de entendimiento, en cuanto a intercambio discursivo de argumentos que aclaran incomprendiones por parte de los involucrados¹³. Es a través del uso de argumentos que los sujetos revolucionamos el mundo, haciendo posible su transformación desde el uso de prácticas discursivas desarrolladas como procedimientos para el logro de consensos.

Así pues, la función de los argumentos se desarrolla en las prácticas discursivas al formar la confianza que todos necesitamos para discernir acerca de las acciones que mancomunamos, así, abogamos por instituir sociedades mucho más inclusivas. En este sentido, la Universidad tiene un compromiso social al erigirse como institución garante de los derechos humanos, a través de procesos democráticos que deliberen en el espacio público el interés de todos. Ese compromiso no puede ser garantizado sino no existe libertad y respeto por las diversas ideologías y pensamientos que hacen vida en la universidad, y que en esa diversidad, encuentran un mismo cauce guiados por el principio del respeto a la dignidad humana.

En esa diversidad de puntos de vista al consensuarse los planes de acción, consiguen la conexión social necesaria para lograr abolir la exclusión y trabajar por intereses generalizables. Es por ello que la Universidad debe asumir desde el cumplimiento de todas sus funciones y a través de la puesta en marcha de un currículo transversal, el aclarar y justificar siempre reflexivamente, los criterios proposicionales que asume como institución para abogar por intereses sociopolíticos generalizables.

.....
paradigmáticamente el significado de una palabra o una oración (...) el sentido tiene o encuentra siempre una expresión simbólica; las intenciones, para cobrar claridad, tienen que poder adoptar siempre una forma simbólica y poder ser expresadas o manifestadas”.

13 HABERMAS, Jürgen. *Mundo de la vida, política y religión*. España. Trotta, 2015, p. 53. “Los argumentos procuran a las personas necesitadas de orientación la aclaración sobre circunstancias no transparentes o enigmáticas que perturban porque abren de golpe un agujero en el horizonte de la totalidad precomprendida, aunque esta comprensión sea solamente vaga o, como también suela suceder, directamente errónea”.

La representación social del espacio simbólico universitario desempeña un rol determinante en la sociedad, ya que al ser garante de abrir cauces a la disidencia sociopolítica, queda fijada en las tradiciones culturales y en los modos de conducta institucionalizados en el mundo cotidiano, como trasfondo del mundovital¹⁴; reproduciéndose a través de su actuación, los procesos de integración social y socialización, desde prácticas ético-morales necesarias para crear sociedades que atiendan las demandas e intereses de todos los involucrados.

El conocimiento de trasfondo compartido en una sociedad a través de los procesos de reproducción cultural, generan validez de contenido institucional acercando a la universidad a los verdaderos problemas sociopolíticos que se enfrentan y deben constituirse en tema de agenda prioritaria en su cotidianidad. La Universidad en su representación social simbólica, debe formar parte de las tradiciones y normas representadas de manera simbólica para consolidar el significado que para la sociedad tiene.

Consideraciones finales

En una época de profundas crisis ético-políticas, la decadencia de la Universidad como institución promotora del progreso social parece un hecho inminente. La sociopolítica tradicional de la que se valía la institución para relacionarse con la sociedad, se ha desdibujado, apareciendo por contraste, nuevas formas de conflictos, tanto internos como externos, que hacen serios cuestionamientos al modelo de Universidad existente.

La significación que tiene para la Universidad la pregunta por su *sentido* y su manera de relacionarse con el resto de la sociedad, está en la génesis de una nueva época que desde las dos últimas décadas del siglo XX ha comenzado a transitar por la institución, y en las cuales irrumpen nuevas maneras de razonar la Universidad que ponen en cuestionamiento el *statu quo* reinante.¹⁵

En la construcción de prácticas alternativas para los acuerdos sociales, la Universidad Latinoamericana pondría a disposición de los procesos de socialización ciudadana, el *sentido común* que se produce por el uso del lenguaje en su racionalidad comunicativa, desde acciones prácticas que generen relaciones humanas más justas gracias a medios para deliberar colectivamente los intereses comunes. Esto sería posible, entonces, porque en la resolución de conflictos sociopolíticos se

14 *Ibid*; p. 56.

15 LANZ, Rigoberto. "La reforma universitaria y el movimiento estudiantil". In: *Op. Cit.* p. 8. "Los desafíos no han disminuido. Se trata una vez más de poder hacerse cargo de la complejidad de la sociedad que está configurándose, en cuyo seno se remodelan los conceptos de educación y de universidad".

hacen efectivas las pragmáticas comunicativas del lenguaje; es decir, se abren las posibilidades de juicios morales que le da sentido a la validez de las normas que rigen el reconocimiento intersubjetivo.

Es menester de la acción política universitaria, dentro de su responsabilidad social, coadyuvar a la reconstrucción un orden social que interprete el significado de una repolitización ciudadana como forma de estar en sociedad. Una convivencia pública y comunicativa puede redefinir maneras correlativas del contenido de sentido que una sociedad le da a su existencia, siendo la pluralidad que se teje en lo intersubjetivo de la comunicación establecida, lo que sienta las bases del discurso dialógico, para discutir cómo lograr una nueva integración social desde una socialización inserta en los procesos de formación académica para crear conciencia ciudadana.

No se trata de convertir a la Universidad en una institución dictaminadora de la organización sociopolítica en Latinoamérica. Se trata es de comprender que las universidades son instituciones constructoras de la fuerza moral ciudadana que transforma las sociedades. Desde la formación del pensar reflexivo como praxis intersubjetiva, se aprende en los salones de clases a considerar la acción comunicativa como indispensable para crear un discurso político emancipador en relación con las formas de dominación de un sistema de interacciones sociopolíticas, que atenta contra la construcción del *bien común* para instituir sociedades más humanas desde la justicia social.

No se puede seguir tolerando el control técnico que tiene el Estado-Nación sobre la gobernanza, que en muchas ocasiones en América Latina ha terminado siendo represivo de cualquier forma de orientación moral que restablezca los derechos humanos desde decisiones públicas consensuadas por todos los afectados.

La Universidad Latinoamericana debe liderar los procesos de transformación sociopolítica, construyendo una opinión pública informada y reflexiva que incorpore a los ciudadanos en el proceso de gobierno. Este debería ser el rol fundamental de la Universidad en el siglo XXI; asimismo, debe propiciar desde sus quehaceres en docencia, investigación y extensión, una opinión pública ciudadana que refuerce la solidaridad sociopolítica a través del proceso de integración social.

El Estado no puede seguir direccionando el discurso público hacia la consecución de intereses de grupos o ideologías que no satisfacen las expectativas generales. Sería totalmente inapropiado para instaurar sociedades al servicio de todos. Hay que legitimar las instituciones políticas y solo se puede lograr construyendo un espacio público deliberante. De tal manera, que se pueda reflexionar acerca de las prácticas comunicativas que se insertan en los procesos educativos universitarios a fin de enfrentar las realidades sociopolíticas que fomentan la exclusión, el individualismo y la injusticia.

Esto incide decisivamente en la creación de los procesos de formación académica que determinan el sentido común de los ciudadanos a favor de sociedades más humanizadas, reconociendo la diversidad y las diferencias que forman parte de la justicia social. En este sentido la formación académica en el desarrolla de este tipo de ciudadanía política posee la fuerza discursiva suficiente para formar seres humanos capaces de construir sociedades desde el *bien común*.

El *sentido heurístico* que debe prevalecer en todo pensamiento político y la conciencia moral acerca de las consecuencias prácticas del quehacer científico, deben tener primacía en la educación desde la formación académica universitaria, que podría ir más allá de la dimensión utilitarista de los individualismos que se propicia con el consumo de la tecno-ciencia, hacia una dimensión política donde el ser del sujeto guíe la acción pedagógica y la formación académica en los procesos de ciudadanía pública.

La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman¹

The Hayek's and Friedman's Conception of Individualism

Jorge Vergara Estévez

Alan Martín

Universidad de Chile

Santiago, Chile

Resumen

Se presenta una síntesis comprensiva de las concepciones del individualismo de Friedrich Hayek y Milton Friedman, las que son el eje central de sus teorías sobre el hombre y la sociedad. En la primera parte se expone el “individualismo irracionalista” o “evolutivo” de Hayek y, en la segunda, el de Friedman que identifica la racionalidad de la acción con el cálculo de maximización. En la última parte se ofrece una reflexión sobre estas concepciones, el economicismo y las ciencias sociales. Esta concepción del individualismo es analizada como un aspecto de la visión del hombre y, especialmente, de la sociedad de estos autores; y en relación a la “estructura teórica” del pensamiento de la Escuela de Mont-Pèlerin.

Palabras clave: Individualismo; concepción de la sociedad; liberalismo, maximización; evolucionismo.

1 Este artículo es una síntesis de los resultados del primer año de una investigación Fondecyt Regular N° 1130432 sobre “Concepciones del individuo y la educación en el liberalismo contemporáneo”. Agradezco la valiosa colaboración de Rolando Llanovarcad, ayudante de la investigación.

Abstract

This article presents a comprehensive synthesis of Friedrich Hayek's and Milton Friedman's individualism conceptions. These are the central axis of their theories about the human and society. In the first part Hayek's exposed the "irrational individualism" or "evolutionary individualism". In the second part shows Friedman's individualism that identifies the rationality of action with the maximizing calculation. In the last part is provided a reflection on these conceptions, economism and social sciences. This conception of individualism is analyzed as one aspect of authors' vision of the humans and particularly their sight of society. Also it makes connection with the "theoretical structure" Mont-Pèlerin's thinking.

Keywords: Individualism; conception of society; liberalism; maximization; evolutionism.

La concepción del individualismo de Hayek

Estas concepciones presentan algunas dificultades hermenéuticas. La primera es que la comprensión de su sentido requiere clarificar su relación con las principales ideas sobre el hombre y sociedad de estos autores. Estas concepciones del individualismo son el eje central de su antropología y concepción de la sociedad, sin embargo, a su vez están basadas en supuestos gnoseológicos, ontológicos, antropológicos y de teoría social². Otro aspecto es que estas concepciones no obedecen básicamente a un interés cognitivo sino práctico. Los enunciados que las constituyen, especialmente la de Friedman, son de carácter normativo y proyectivo. Es decir, no pretenden, principalmente, describir o explicar el individualismo contemporáneo, sino que señalan lo que *debe ser* y, a la vez, tienen un *proyecto* de ser humano y de individualidad.

Las concepciones del hombre de Hayek y Friedman son de carácter individualista, pues así lo han definido sus autores. Es necesario precisar qué entienden cada uno de ellos por individualismo y diferenciarlo de las ideas de otros pensadores liberales. En síntesis, nuestra conjetura interpretativa es que para estos teóricos: cada hombre es un individuo, un ser autónomo que no debe nada a la sociedad y que es propietario de sí y de sus bienes. Es un ser económico que puede (y debe) actuar guiado por las tradiciones (órdenes autogenerados), especialmente por el mercado, o bien que debe comportarse como un maximizador racional. En la Escuela de Mont-Pèlerin, llamada

2 ARRIBAS, Fernando, *La evasiva neoliberal. El pensamiento social y político de Friedrich A. Hayek*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002; GRAY, John, *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994; VERGARA ESTÉVEZ, Jorge, *L'utopie néolibérale et ses critiques*, Université de Paris 8, Paris, 2005; VERGARA ESTÉVEZ, Jorge, "La concepción del hombre de Friedrich Hayek", *Revista de Filosofía*, Vol. LXV, 2009, pp. 161-176.

comúnmente neoliberalismo, la concepción del individualismo no fue elaborada por Mises, sino por Popper, Hayek y Friedman³.

Hayek concedió especial relevancia al individualismo como fundamento de su concepción de hombre y la sociedad. Podría decirse que asumió la postura de Popper para el cual el gran dilema de la filosofía política era el de individualismo o colectivismo. Puede decirse que su obra principal *La sociedad abierta y sus enemigos* es una investigación crítica sobre los orígenes del socialismo, desde Heráclito a Marx. Allí analiza críticamente a un conjunto de pensadores que, en su opinión, habrían formulado influyentes concepciones “colectivistas” del hombre y la sociedad, propias de “la sociedad cerrada”⁴.

Hayek reconoce que la expresión “individualismo” es polisémica, así como lo son los principales términos de la filosofía política. Asevera que estos: “ya no simbolizan hoy sistemas coherentes de ideas. Han llegado a describir conjuntos de principios y hechos completamente heterogéneos, que el accidente histórico ha asociado a estas palabras, pero que tienen muy poco en común”⁵. Macpherson piensa de modo similar, y escribe que: “el individualismo no es un concepto monolítico. Abarca toda una gama de supuestos sobre la naturaleza esencial del hombre”⁶.

Por esta razón no parece adecuada la postura de John Gray que asevera:

“Existe una concepción definida del hombre y la sociedad, moderna en su carácter, que es común a todas las variantes de la tradición liberal ¿Cuáles son los elementos de esta concepción? Es *individualista* en cuanto afirma la primacía moral de la persona frente a las exigencias de cualquier colectividad social”⁷.

- 3 Podemos denominar de esta manera a un conjunto de investigadores, liderados por Hayek, en su mayor parte economistas como Mises, Friedman, Knight, -que incluye algunos filósofos como Popper, Barth y otros- que fundaron la Sociedad Mont-Pèlerin en ese balneario suizo en 1947 y que suscribieron su *Declaración de Principios*.
- 4 POPPER, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, New Jersey, 1971, Vol. 1 and 2. Las relaciones de colaboración y mutua influencia entre Popper y Hayek fueron relevantes, aunque tenían diferencias significativas sobre la concepción de la racionalidad, sobre las ciencias sociales, la valoración del Estado de Bienestar y la democracia. Vid. VERGARA ESTÉVEZ, Jorge, "La contribución de Popper a la teoría neoliberal", en Felix Schuster (Ed.), *Popper y las ciencias sociales*, Editores de América Latina, Buenos Aires, 2004, pp. 155-210.
- 5 HAYEK, Friedrich, “El individualismo: el verdadero y el falso”, *Estudios Públicos*, N° 22, 1986, p. 317.
- 6 MACPHERSON, Crawford, “Pluralismo, individualismo y participación”, en *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1991, p. 117.
- 7 GRAY, John, *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 10.

Como se expondrá, esta definición de individualismo es muy general y no corresponde a la concepción de individualismo de Hayek.

Para el teórico austriaco, como lo enuncia en el título de su principal artículo sobre el tema existen “dos tipos de individualismo”⁸. Mejor dicho, para él sólo hay *un* verdadero individualismo liberal, y el otro es falso. El primero es el centro, -el “núcleo duro”, como diría Lakatos-, del “verdadero liberalismo” que Hayek y la Sociedad Mont-Pelèrin han intentado recuperar. En su opinión, sus autores principales son John Locke, Bernard Mandeville, David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Lord Acton y otros. El “falso individualismo” o “la segunda corriente está representada por pensadores franceses y europeos”⁹. Sus principales representantes serían los enciclopedistas, Rousseau y los fisiócratas. Este “individualismo racionalista tiende siempre a un desarrollo opuesto al señalado, específicamente hacia el socialismo y el colectivismo”¹⁰. Pareciera que Hayek estuviera oponiendo el verdadero liberalismo inglés, que define como “antirracionalismo”, al falso liberalismo continental, asumiendo una distinción tradicional en la historia del pensamiento político entre el liberalismo inglés y el francés. Sin embargo, no es posible diferenciar los diferentes liberalismos por la nacionalidad de sus autores, aunque en estos contextos intelectuales predomine una u otra de estas corrientes.

Hayek, en otros escritos, menciona autores norteamericanos que considera como verdaderos liberales, y incluye entre los falsos a significativos autores anglosajones como John Stuart Mill, John Dewey, Harold Laski y Lord Keynes. Más aún, asevera que los países anglosajones sufrieron la influencia de este falso liberalismo:

“Los economistas clásicos del siglo XIX, particularmente John Stuart Mill y Herbert Spencer se vieron casi tan influenciados por la tradición francesa como por la tradición inglesa, toda clase de conceptos y supuestos completamente ajenos al verdadero individualismo han llegado a ser considerados como partes esenciales de su doctrina”¹¹.

La característica principal del verdadero individualismo es ser “*primordialmente una teoría de la sociedad*, un intento por conocer las fuerzas que determinan la vida social del hombre”¹². Para él las principales instituciones sociales son el resultado imprevisto de la colaboración espontánea de los seres humanos, y funcionan “sin una

8 HAYEK, Friedrich, “El individualismo: el verdadero y el falso”, *Estudios Públicos*, N° 22, 1986, p. 317.

9 *Ibíd.* p. 318.

10 *Ibíd.*

11 *Ibíd.* p. 324.

12 *Ibíd.* p. 320.

mente que las dirija y las diseñe”¹³. Quiere despejar el malentendido de considerar el individualismo como una postura que afirma la existencia de “individuos aislados y autónomos, en lugar de entender que *el carácter y naturaleza de los hombres está determinado por su existencia en la sociedad*”¹⁴.

Rechaza toda teoría social que considera “colectivista”, para las cuales los conjuntos sociales son entidades en sí mismas, cuya existencia sería independiente de los individuos que la componen. Su postura es de carácter nominalista: los fenómenos sociales sólo pueden ser comprendidos mediante el conocimiento “de las acciones individuales dirigidas a otras personas y guiadas por un comportamiento esperado”¹⁵. Un componente de este individualismo es el completo rechazo de la idea racionalista de que el orden social actual corresponde a “un plan deliberado”. Cree que la evolución de la sociedad ha sido espontánea, producida por la acción humana, pero no por su designio, como dice citando a Ferguson. Asimismo, cree que el equilibrio social se genera espontáneamente, por eso hace suya la idea de Ortega que “el orden no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior”¹⁶.

La sociedad no podría ser diseñada o planificada, aún en sus formas más moderadas, por las limitaciones de la razón humana y su falibilidad. La razón no dirige la evolución humana sino que es un producto suyo. Dice: “nuestra capacidad racional, lejos de ser una realidad innata, es fruto del aprendizaje”¹⁷. Señala que “la mente no es guía, sino más bien producto de la evolución cultural, y se basa más en la imitación que en la intuición y la razón”¹⁸. Por ello su individualismo “asigna un papel más bien menor a la razón en los asuntos humanos”¹⁹. El falso individualismo, en cambio, muestra una “confianza exagerada en los poderes de la razón individual y un desprecio consecuente hacia todo lo que no ha sido ideado conscientemente por ella, o que no sea completamente comprensible”²⁰. En ese sentido, su postura difiere radicalmente de la Ilustración y de Kant porque, en su opinión, la razón es incapaz de conocer y orientar la sociedad, y tampoco tiene la capacidad de comprender racionalmente las tradiciones sociales económicas, jurídicas y éticas y de juzgarlas.

13 Ibid. pp. 320-321.

14 Ibid. p. 320. Las cursivas son nuestras.

15 Ibidem.

16 Cit. en HAYEK, Friedrich, *Estudios de filosofía, política y economía*, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 336.

17 HAYEK, Friedrich, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990, p. 102.

18 Ibid. p. 54.

19 HAYEK, Friedrich, “El individualismo: el verdadero y el falso”, *Estudios Públicos*, N° 22, 1986, p. 322.

20 Ibidem.

Consiguientemente, para Hayek una característica básica del verdadero individualismo es la “auténtica veneración” por las tradiciones jurídicas, económicas y morales. Afirma, en consecuencia que

“si la humanidad se negara a asumir las mencionadas tradiciones condenará a la muerte y a la miseria a gran parte de la población actual. Sólo teniendo en cuenta esta situación podrá el individuo decidir lo que más le conviene, puesto que sólo entonces dispondrá de la requerida información sobre lo que es bueno y correcto”²¹.

Otro aspecto de su concepción individualista es su idea de moralidad. Distingue dos tipos de reglas morales. Las primeras son de carácter comunitaria e hicieron posible la sobrevivencia de la humanidad en la fase tribal: solidaridad, distribución del producto común según necesidades, cooperación, búsqueda del bien común y de asegurar la vida de todos. Las segundas son propias de la "sociedad extendida" o "sociedad abierta" contemporánea y son de carácter individualista y completamente opuesta a las anteriores: competencia, sobrevivencia de los más aptos, búsqueda del interés propio y de la maximización económica y rechazo absoluto de la "justicia social"²².

Asimismo, en su opinión el verdadero individualismo liberal no corresponde a la concepción del “hombre económico”. Hayek dice que Smith y los autores mencionados no supusieron nunca

“un comportamiento estrictamente racional o por una falsa psicología racionalista. Desde su perspectiva el hombre era por naturaleza flojo e indolente, poco previsor y derrochador, y que sólo porque se vio obligado por las circunstancias, logró actuar en forma económica para ajustar sus medios a sus fines”²³.

Esta concepción coincide con su concepción evolucionista del hombre. Hayek cree que dicha racionalidad económica ha sido adquirida dificultosamente a través de una larga evolución. Locke -que puede ser considerado el fundador de la concepción economicista del hombre- en cambio, pensaba que Dios había creado a los hombres con una racionalidad adecuada para una sociedad de mercado.

- 21 HAYEK, Friedrich, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990, p. 63.
- 22 Hayek ha explicitado las consecuencia de su postura ética: rechazo del principio de que todos tienen derecho a vivir: los que no pueden comprar sus alimentos son "parásitos", por eso se opuso a la ayuda en alimentos a países que sufrían hambrunas. No acepta tampoco la existencia de derechos económico-sociales.
- 23 HAYEK, Friedrich, “El individualismo: el verdadero y el falso”, *Estudios Públicos*, N° 22, 1986, p. 325.

En una de sus últimas obras *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo* asume una posición crítica respecto a los filósofos que afirmaron que el “hombre natural” era naturalmente egoísta. Señala que los miembros de los grupos tribales sobrevivían en base a la solidaridad y cooperación. Una persona aislada habría muerto rápidamente. El individualismo primitivo descrito por Thomas Hobbes es un mito²⁴. En su opinión “los esquemas normativos (de la sociedad extendida) se basan en la tradición, el aprendizaje y la imitación más que en el instinto”²⁵. Esta posición difiere parcialmente de la que sostuvo en obras anteriores. Allí afirmó que en la sociedad contemporánea la mayoría está guiada por atavismos arcaicos que corresponden a las normas comunitarias de la sociedad tribal por tanto son “insuficientemente civilizados”, solo una minoría, una elite, es capaz de comprender las normas abstractas de “la sociedad extendida”. Esto les otorga una superioridad adaptativa que explica su éxito en “el juego del mercado”²⁶.

Sea que se considere que el hombre en su naturaleza es un ser económico, como pensaban los clásicos liberales, o bien que llega a serlo mediante un largo aprendizaje histórico, el resultado es similar: el hombre actual *es* (o debe llegar a ser plenamente) el *homo oeconomicus*. Los clásicos liberales, como bien lo señaló Marx, consideraban como existente el individuo posesivo que sólo estaba comenzando a realizarse históricamente:

“Il s’agit plutôt d’une anticipation de la “société civil”, qui se préparait depuis la XVIe. siècle et qui, aux XVIIIe, marchait à pas de géants vers sa maturité. Dans cette société de libre concurrence, chaque individu se présent comme degagé des liens naturels, etc.”²⁷.

Pero, el tema es aún más complejo. Los neoliberales, especialmente Hayek, piensan que no todos pueden llegar a ser maximizadores racionales, sólo lo es la minoría de los verdaderamente adaptados al mercado²⁸.

24 HAYEK, Friedrich, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990, p. 42.

25 *Ibidem*.

26 Vid. HAYEK, Friedrich, *Estudios de filosofía, política y economía*, Unión Editorial, Madrid, 2007, pp. 81-95.

27 MARX, Karl, « Le Capital (Livre premier) », en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1965, tome I, p. 235. Esta traducción francesa del Primer Tomo de *El capital* fue revisada y aprobada por Marx. el texto en castellano es: “En realidad, se trata más bien de una anticipación de la ‘sociedad civil’ que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito” (MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858, Vol. I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 3).

28 Vid. HAYEK, Friedrich, *Estudios de filosofía, política y economía*, Unión Editorial, Madrid, 2007, pp. 81-95.

La concepción del individualismo de Friedman

Friedman se aleja de la perspectiva evolucionista de Hayek. Asume radicalmente un individualismo ontológico afirmando que solo los individuos existen y no la sociedad, por tanto considera inaceptable para un hombre libre plantearse la pregunta del ex Presidente Kennedy. “Pregúntate no lo que tu país puede hacer por ti, sino lo que tú puedes hacer por tu país”²⁹, porque en su opinión no existe algo como el “país”. Asume completamente la racionalidad subjetiva de Hobbes: el individuo es el referente absoluto. “Bueno” es lo que le gusta o desea y “malo” es lo contrario. Dice que si un mendigo me pide una limosna debo decidir si pago una moneda en cambiar su expresión de súplica, desagradable para mí, la soporto o bien me alejo. Asimismo, está de acuerdo con la actitud racista de los propietarios de un condominio que, basados en su derecho de propiedad, excluyen nuevos residentes por su color o raza.

Friedman hace suya y radicaliza la concepción clásica del hombre como un ser económico y de mercado. La idea central de su antropología es que los seres humanos son una forma de capital, y elabora el concepto de que somos “capital humano”³⁰. Dicho en términos económicos, los seres humanos, para Friedman no son solo sus horas de fuerza de trabajo; tienen un valor de mercado que se expresa en el valor de su productividad y su nivel de salario. Con esta “revolución copernicana” de la antropología desaparece la diferencia entre objetos y seres humanos establecida ya en la ontología de Aristóteles, y conservada en la diferenciación entre capital y trabajo de Smith y de los clásicos de la economía política³¹.

Esta forma de capital, según Friedman, difiere del no humano en que

29 Cit. en FRIEDMAN, Milton, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 12.

30 Los primeros antecedentes de esta teoría se encuentran en su tesis de doctorado en 1945. En 1959 Theodore Schultz realizó los primeros estudios sobre el tema, y su discípulo Gary Becker publicó el primer libro sobre el tema en 1964, *El capital humano* (Vid. LEPAGE, Henri, *Mañana, el capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1979). Inicialmente el término se refería a un factor económico especial: el conocimiento y capacidades de los trabajadores. Los gastos en educación, formación profesional y salud de los asalariados se consideran "inversiones en capital humano" sea que lo realice el interesado, el Estado o una empresa.

31 Smith diferencia nitidamente su análisis sobre el trabajo del que realiza sobre el capital, y los considera diferentes “factores económicos”. Por ello, establece un límite a la oscilación del precio del tiempo de trabajo que lo hace distinto a cualquier otra mercancía: “el precio en dinero del trabajo se regula necesariamente por dos circunstancias: la demanda de trabajo y el precio de las cosas que son necesarias y útiles a la vida” (SMITH, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y la causa de las riquezas de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979, p. 83). Asimismo, su clasificación de las formas de capital entre “capital circulante” y “capital fijo”, (Ibid., p. 253), se refiere a objetos y dinero, y no incluyen los seres humanos como forma de capital.

*“las fuentes de capital humano no se pueden ni comprar ni vender en nuestra sociedad. (Esto) significa, que el capital humano no proporciona, en situaciones de dificultad, una reserva tan buena como el capital no humano. El individuo que invierte en una máquina puede ser dueño de la máquina y asegurarse así la obtención de la remuneración de su inversión. La persona que invierte en otra persona no puede obtener esa clase de seguridad”*³².

Más adelante, agrega: “debido al marco institucional y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos económicos de la misma forma que el capital material”³³.

Como puede verse, el hombre es pensado no sólo *desde* el mercado, como un factor o elemento suyo, sino *desde la perspectiva específica del empleador*, inversionista o industrial. Es decir, de quien posee capital y busca su reproducción ampliada o bien desde el cálculo del crecimiento económico.

Kant decía que un bosque podía ser visto de modo diferente en relación a distintas formas de acción. Por ejemplo, puede ser fuente de inspiración estética para un poeta; objeto de estudio científico para un biólogo; un recurso económico para un leñador, etc. Análogamente, los seres humanos pueden ser vistos como seres económicos desde distintas perspectivas, y Friedman ha optado por la del empresario que debe elegir entre aumentar la compra de capitales no-humano y “capital humano”, como medios de maximizar su inversión, y también del economista que busca determinar los factores que estimulan el crecimiento económico. Desde esa perspectiva, los seres humanos aparecen como un tipo de objeto, “capital humano”, es decir, un objeto de capital adquirible en el mercado, el cual presenta algunas desventajas frente al no-humano. “El marco institucional” impide la compra y venta de seres humanos como sucedía en el pasado con la institución de la esclavitud. Sólo permite la compra y venta de tiempo de fuerza de trabajo. Dice Friedman: “el hecho de que las fuentes de capital humano no puedan ser vendidas ni compradas es la causa esencial de la segunda particularidad de Marshall: sólo por esta razón el vendedor de trabajo tiene que entregarlo él mismo”³⁴. Sin embargo, este sistema tiene una desventaja: “el capital humano no proporciona, en situaciones de por dificultad, una reserva tan buena como el capital no humano”³⁵, es decir, su productividad no está asegurada. La inversión en esta forma de capital es más riesgosa que en el capital no-humano, como las máquinas, por ejemplo. Por ello, la libertad del asalariado se convierte en una desventaja para el inversionista.

32 FRIEDMAN, Milton, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 258.

33 *Ibid.* p. 313.

34 *Ibid.* p. 258.

35 *Ibid.* p. 313.

Sin embargo, para este autor los hombres no son sólo “capital humano” transable en el mercado, sino que la personalidad de cada una de estas unidades de capital humano está constituida por un mercado interior. Presenta así una concepción dual del hombre. De una parte, encontramos “el sujeto-portafolio” que es la sustantivación de la capacidad de cálculo mercantil, este es semejante a la razón calculadora en Hobbes; y por otra parte es “el sujeto de preferencias”. Este sujeto-portafolio es análogo al inversionista que compra capital humano en el mercado laboral. Como se sabe, los economistas neoclásicos, basados en la teoría subjetiva del valor, sustituyen la concepción de los clásicos de la economía política y de Marx del hombre como sujeto de necesidades objetivas calculables -provenientes de su corporalidad y de su necesidad reproductiva- por la idea de un “sujeto de preferencias” que es un ser abstracto y descorporalizado³⁶.

Friedman parte del supuesto de que: “la oferta de trabajo para todos los usos es perfectamente inelástica: la oferta de trabajo disponible diariamente, si prescindimos de las correcciones por las diferentes cualidades de trabajo, es igual a 24 horas multiplicada por el número de personas”³⁷. Esto no significa que las personas dispongan, efectivamente, de 24 horas para trabajar, pues esto es biológicamente imposible. Este es el número de horas que el sujeto de necesidades entrega al "sujeto-portafolio" para que este venda una parte de ellas en el mercado laboral, y obtenga el dinero con que el sujeto de preferencias compra las horas de ocio no trabajadas, y los bienes necesarios de consumo. Podría decirse que la existencia de este sujeto-portafolio presente en cada persona disminuye las referidas limitaciones o desventajas del capital humano. De este modo, “el sujeto-portafolio es intermediario entre dos mercados. Uno interior, en el cual negocia con el sujeto de preferencias; y otro exterior, en el cual negocia con otros sujetos-portafolios, para combinar factores de producción”³⁸. Este análisis o descripción de Friedman explicita el carácter radicalmente economicista de su concepción del hombre, puesto que cada persona no sólo participa en el mercado, sino que lo hace plenamente porque su personalidad es un mercado interior.

Esta concepción del hombre permite formular una teoría de la población entendida como una teoría de “producción de seres humanos como una deliberada elección económica, determinada por una comparación de rendimientos y costos”³⁹. Desde esta posición teórica, Friedman analiza la conducta económica de

36 Vid. HINKELAMMERT, Fanz, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Lom, Santiago de Chile, 2001, pp. 151-183.

37 FRIEDMAN, Milton, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 220.

38 HINKELAMMERT, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978, p. 105.

39 FRIEDMAN, Milton, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 266.

la producción de un hijo. Supone que el sujeto de preferencias informa al sujeto-portafolio que desea tener un hijo. Este empieza su proceso de cálculo clasificando a los hijos como bienes económicos:

“Se ha de admitir que los hijos juegan un doble papel: son un bien de consumo, una manera de gastar la renta para adquirir satisfacciones, una alternativa a la compra de automóviles o servicio doméstico u otros bienes; son, a la vez, un bien de capital producido por una actividad económica, una alternativa a la producción de máquinas, edificios u otras cosas”⁴⁰.

Esta clasificación es innovadora, implica suprimir la distinción entre la producción privada de bienes de uso, los cuales no se incorporan al mercado, y por lo tanto carecen de valor de cambio, por ejemplo, una comida preparada en el hogar; y la producción de bienes para el mercado cuyo valor coincide con su valor de cambio. En ese sentido, no toda producción de bienes, es producción de mercancías. Este es el caso, también, del trabajo hogareño, de producción de bienes y servicios necesarios a la reproducción de la vida individual, familiar y de la sociedad, realizado especialmente por las mujeres en todo el mundo.

Sin embargo, para este autor, consecuentemente con su teoría de la población, todo hijo es un bien económico de mercado y como tal o es un “bien de consumo”, cuyo uso no genera nuevo valor económico, o es un “bien de capital” que sirve para producir nuevos bienes, o ambas cosas a la vez. Este enunciado es una consecuencia de las premisas anteriores: “la personalidad de todo ser humano está constituida por un sujeto de preferencias y un sujeto calculador”, y la población es “producción de seres humanos como una deliberada elección económica”. Para Friedman tener un hijo no podría ser analizado como la realización de un deseo basado o proveniente de una “necesidad” de sus padres, puesto que para este autor no existe la *necesidad* de reproducción de la propia vida y de la especie, como pensaba Smith, los economistas clásicos y Marx, sino que los seres humanos son “sujetos de preferencias” subjetivas, es decir, maximizadores racionales que se guían por el cálculo económico de “comparación de rendimientos y costos”.

A continuación, señala que:

“el hecho de que los hijos sean, en este sentido, un producto conjunto, significa que hay que combinar los dos tipos de consideraciones: los rendimientos provenientes de los hijos como bienes de capital pueden considerarse como una reducción de sus costos como bienes de consumo”⁴¹.

40 Ibid. pp. 266-267.

41 Ibid. p. 267.

Se explicita aquí la radicalidad de su concepción del hombre como capital humano: los hijos son mercancías complejas, a la vez bienes de consumo y de capital, cuyos costos de producción pueden disminuir si aumentan sus “rendimientos”. Desde esta perspectiva, los padres más racionales económicamente serían lo que consiguen que los rendimientos superen los costos, es decir los que convierten a los hijos en bienes de producción, dejando de ser costosos bienes de consumo. Para comprender este modo de pensar sería necesario recordar que en algunas sociedades tribales las hijas eran cambiadas o vendidas por varios animales a su futuro esposo. De este modo, los costos de la producción de hijas y su mantenimiento podrían ser similares a los rendimientos obtenidos por este trueque. Asimismo, en las sociedades actuales hay padres que pueden vivir muy bien, de lo que producen sus hijos artistas o deportistas profesionales. En esos casos, diría Friedman, esos hijos han sido producidos como exitosos bienes de capital.

El análisis continúa respecto del problema de la cantidad de hijos que pueden producirse:

“Vistos como un bien de consumo, la cantidad producida vendrá determinada por el costo relativo de los hijos, comparado con el de otros bienes de consumo, la renta disponible para todos los usos y los gustos y preferencias de los individuos en cuestión. Vistos como un bien de capital, la cantidad producida estará determinada por los rendimientos que se esperan de él, en comparación con los bienes de capital, y por el coste relativo de producir éste u otros bienes de uso”⁴².

Esta segunda posibilidad tiene una restricción institucional y legal de la cual Friedman está consciente: los padres no son dueños de los rendimientos de los hijos mayores de edad, puesto que estos no son sus esclavos. Sigue diciendo: “la importante diferencia entre este y otros bienes de capital está en el grado de que la persona que hace la inversión de capital inicial pueda adueñarse de los rendimientos de la misma”⁴³.

Para Friedman la cantidad de hijos de una pareja depende de la relación entre “el costo relativo de los hijos” y “la renta disponible para todos los usos de los individuos en cuestión”. Puede deducirse que si en una zona estos costos son más bajos, la producción será más alta que en los lugares donde sean mayores, si las rentas son similares. Esto explicaría que, según Friedman, las zonas rurales se dedican a “la producción de alimentos y capital humano, y sostienen exportaciones netas de ambos a la ciudad”⁴⁴.

42 *Ibid.* pp. 267.

43 *Ibidem.*

44 *Ibidem.*

Origen de estas concepciones

El origen de la concepción individualista del hombre de los neoliberales se encuentra en los clásicos fundadores del liberalismo. Siguiendo la tesis de Macpherson, podemos considerar a Thomas Hobbes como uno de los fundadores del liberalismo clásico⁴⁵. Este pensador concibe al hombre como un individuo, un ser mecánico, movido por sus pasiones de apoderarse de lo que le gusta, le da agrado y placer, y de rechazar y alejarse de los que le producen efectos contrarios. “Aquellos que los hombres desean, se dice también que lo *aman*, y que *odian* aquellas cosas por las que sienten aversión. Algunos de los apetitos y aversiones nacen con el hombre. Los restantes proceden de la experiencia”⁴⁶. Este es un ser naturalmente egoísta, y antisocial: “*homo homini lupus*”.

En ese sentido, el afán posesivo forma parte de la naturaleza porque surge de su pasión innata de búsqueda del placer. La definición de Hobbes de la felicidad es paradigmática del individualismo posesivo:

“*El continuado éxito en obtener cosas que un hombre desea de vez en cuando, es decir, el continuado prosperar, es lo que los hombres llaman felicidad, porque la vida misma no es sino movimiento, y jamás podrá ser sin deseo, ni sin temor, como no podría ser sin sensación*”⁴⁷.

De este modo, la existencia humana aparece para él como la búsqueda incesante de placer, acumulación de propiedad y poder, que sólo la muerte interrumpe.

Fue John Locke quien formuló, inequívocamente, el principio del individualismo posesivo cuando sostuvo que Dios había creado al hombre como un propietario: “cada hombre tiene *la propiedad de su propia persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho sobre ella”⁴⁸. Afirmó que Dios creó libres a los hombres; y con ello negaba toda forma de dependencia natural, propia de la sociedad estamental feudal. Asimismo les otorgó una racionalidad mercantil. De este modo, espontáneamente, antes de la creación de la sociedad y el Estado, los hombres en el estado de naturaleza convinieron en hacer de los metales preciosos medios generales de intercambio, creando el dinero. Esto permitió el funcionamiento del mercado de tierra y su acumulación. Este bien se hizo escaso y muchos quedaron privados de la posibilidad de hacerse propietarios labrando la tierra, como sucedía en la fase anterior del estado de naturaleza. No tuvieron otra posibilidad que convertirse en asalariados agrícolas de

45 Vid. MACPHERSON, Crawford, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 21-97.

46 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1983, p. 158.

47 *Ibid.* p. 168.

48 LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1980, p. 23.

los propietarios, y surgió así el mercado de trabajo. Y ambos mercados, requirieron del sistema de contratos. Macpherson consideró este principio como uno de los supuestos principales del liberalismo clásico inglés, el que funda su "individualismo posesivo". Lo formuló brevemente: "El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades por las cuales nada debe a la sociedad"⁴⁹.

Individualismo neoliberal y sociedad contemporánea

Las concepciones de la individualidad de Hayek y Friedman son paradójales. Constituyen una afirmación de la libertad individual, principalmente económica, frente a las limitaciones o regulaciones establecidas por el Estado de Bienestar o "intervencionista", como lo denominan estos autores. Una defensa de la "libertad para elegir" como dice Friedman⁵⁰ como consumidor y como empresario. Sin embargo, implican la subordinación de la libertad concreta, la capacidad efectiva de hacer, a las normas y condiciones del mercado y al sistema de institucionales tradicionales. El individualismo para Hayek debe basarse en la afirmación de que "*el carácter y naturaleza de los hombres está determinado por su existencia en la sociedad*"⁵¹. Asimismo, implica la aceptación incondicional, "con veneración", nos dice, de las normas tradicionales del mercado, del derecho y la política. Por tanto, difiere de la concepción kantiana de la autonomía intelectual de "atreverse a pensar por sí mismo" y examinar racionalmente las normas tradicionales y vigentes. Este individualismo debe evitar la *hybris*, la ilusión racionalista de que es posible diseñar y cambiar las instituciones o de la sociedad. Su autonomía se reduce a su acción económica. Para Friedman el individuo debe actuar siempre de acuerdo al principio de maximización y de cálculo económico, lo que implica un disciplinamiento radical de su conducta a las normas del mercado. Para ambos autores se debe renunciar a toda acción solidaria, compasiva, que procure justicia social y disminución de la desigualdad. Estas son consideradas como atavismos arcaicos o conductas irracionales.

Estas concepciones del individualismo, desde el punto de vista teórico, están centradas en el mercado, considerado por estos autores como el centro de la vida social. No ha podido ser elaborada sino mediante un proceso de abstracción que excluye las dimensiones psicológicas, sociales, históricas, políticas, culturales y las referidas a la reproducción de la vida concreta del individuo y su corporeidad. Lo económico sería "el factor clave", el principio de inteligibilidad del individuo como

49 MACPHERSON, Crawford, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, p. 125.

50 FRIEDMAN, Milton, *Libres para elegir*; Grijalbo, Barcelona, 1981.

51 HAYEK, Friedrich, "El individualismo: el verdadero y el falso", *Estudios Públicos*, N° 22, 1986, p. 320.

la sociedad. La diversidad de acontecimientos y fenómenos serían los innumerables rostros que asume Lo Económico. La realidad parece unificarse, hacerse inteligible, pero a la vez se vuelve opaca y homogénea.

Estas ideas sobre el individualismo no son las únicas dentro del espacio teórico del liberalismo contemporáneo. Como se sabe, el liberalismo experimentó el siglo XIX una importante escisión teórica representada por la contraposición entre Herbert Spencer y John Stuart Mill. Mientras el primero desarrolló una filosofía evolucionista orientada al progreso. Esta se realizaba en la sociedad mediante la competencia y el triunfo de los más aptos, de acuerdo al darwinismo social. Esto implicaba la libertad económica ilimitada del *laissez-faire*. Por ello rechazó todas las propuestas de cambio social, aun las más moderadas y todas las primeras medidas a favor de los desempleados y los más pobres, pues pensaba que obstaculizaba el cumplimiento de las leyes evolutivas. Mill sostenía en cambio que el desarrollo de la sociedad era producto de la acción humana consciente, y que la situación económica social de la época, del inicio del industrialismo, no implicaba progreso ni era la mejor expresión del desarrollo moral de la humanidad. Concebía al hombre como un ser en potencia, que podía autodesarrollarse que posee la posibilidad de desarrollar sus capacidades para sí mismo y como aporte a la sociedad. Formuló la utopía de una sociedad basada en el cooperativismo, por tanto en la cooperación, y en la cual la competencia y la acumulación económica debían estar limitada⁵².

Podría decirse que estos dos pensadores fundan las principales tendencias o tradiciones del liberalismo contemporáneo que llega a nuestros días y que han sido denominadas de modos diferentes. La primera ha sido llamada "teoría política del individualismo posesivo" (Macpherson), "liberalismo atomista" (Taylor), "liberalismo conservador" (Cristi), "liberalismo libertario", Escuela de Mont- Pelérin, neoliberalismo y otras. La segunda ha sido denominada como "liberalismo social" (Hobhouse), "del autodesarrollo" (Macpherson) y otras, y a ellas pertenecen John Dewey, Lord Keynes, Harold Laski, Robert Dahl entre otros. Estos dos tipos de liberalismo tienen una relación crítica. Poseen diferentes "estructuras teóricas" lo que implica una diferente concepción del hombre, del individualismo, la libertad, la ética, la sociedad y sus instituciones⁵³⁻⁵⁴. La concepción del individualismo de

52 SPENCER, Herbert, *The Man versus the State*, The Caxton Printers, Caldwell, Idaho, 1960; MACPHERSON, Crawford. *La democracia liberal y su época*. Alianza Editorial, Madrid; MILL, John Stuart, *Principios de economía política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1943.

53 VERGARA ESTÉVEZ, Jorge, "El paradigma liberal democrático. Notas para una investigación", *Revista Sociológica*, N° 7/8, 1988, pp. 15-44.

54 El concepto de "estructura teórica" que empleamos aquí proviene de Macpherson. En el caso del liberalismo clásico está compuesta por siete "supuestos" que constituyen "la teoría política del individualismo posesivo", compartidos por Hobbes, Locke y otros autores (MACPHERSON,

Hayek y Friedman es una notable manifestación del liberalismo libertario y una de sus principales concepciones.

Crawford, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 225-236). Estos son enunciados universales de teorías generales, sobre el hombre y la sociedad, complementarios entre sí. Podría pensarse, más allá de Macpherson, que los principios explícitos también forman parte de una estructura teórica y su función es análoga. Esta fue la metodología empleada en mi tesis de doctorado cuyos resultados fueron fructíferos.

Pensar la universidad en perspectiva decolonial

Think about University in Perspective Decolonial

José Alvarado
Universidad del Zulia
Escuela de Filosofía
Maracaibo, Venezuela

Resumen

El artículo tiene por objetivo analizar la viabilidad de la propuesta de una universidad con pertinencia decolonial. Para tal fin, el trabajo se enfoca desde tres aspectos fundamentales: el primero presenta los elementos distintivos que confluyen en la relación del binomio universidad/modernidad que perdura con el paso de los años, inclusive hasta la actualidad. En segundo lugar, se brinda un acercamiento a la posibilidad de una universidad descolonizada, pensada fuera de los patrones eurocéntricos-modernos; finalmente, en tercer lugar, se plantea la imperiosa necesidad de pensar una universidad *otra* que esté abierta a un diálogo franco de saberes, con un notable trasfondo intercultural y transcultural. Las reflexiones que se ofrecen a partir de esta dilucidación tienen como finalidad contribuir al debate teórico sobre la actual crisis universitaria que se vive en América Latina y en el resto del mundo, siendo un aporte más para proseguir a la meta de una universidad descolonizada. El método utilizado es el hermenéutico-documental. Se concluye en la necesidad de dar profundas transformaciones ontológicas, epistemológicas y políticas a la universidad a través del diálogo intercultural simétrico, lo que a su vez posibilite contrarrestar el discurso colonizador y hegemónico de la modernidad.

Palabras clave: Universidad; modernidad; decolonialidad; interculturalidad; diálogo de saberes.

Abstract

This paper aims to analyze the feasibility of the proposal for a university with decolonial relevance. To this end, work is approached from three main aspects: the first shows the distinctive elements that come together in the relationship of the binomial university / modernity that endures over the years, even until today. Secondly, an approach to the possibility of a decolonized university provides, thought outside the Eurocentric-modern patterns; finally, thirdly, there is a pressing need to think of another university that is open to a frank dialogue of knowledge, with a remarkable intercultural and transcultural background. The reflections are provided from this elucidation aim to contribute to the theoretical debate on the current university crisis that exists in Latin America and the rest of the world, with an additional contribution to pursue the goal of a college decolonized. The method used is the hermeneutical-documentary. It is concluded on the need for deep ontological, epistemological and political transformations to the university through the symmetrical intercultural dialogue, which in turn enables the colonizer and counter hegemonic discourse of modernity.

Keywords: University; modernity; decoloniality; interculturality; knowledge dialogue.

Introducción

La realidad contextual de América Latina a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, refuerza la imperiosa necesidad de la descolonización política, epistémica y ontológica de la educación, condición necesaria para la formación de sujetos críticos, capaces de ocupar su lugar dentro de su realidad circundante; es, en este sentido, asumir una perspectiva *otra* que permita la interrelación entre la praxis comunitaria y la educación. Desde sus orígenes, Latinoamérica se ha desarrollado en uno de los escenarios sociopolíticos más desiguales del globo terráqueo; por lo cual, es sumamente difícil precisar todos los problemas que han sido legados por la colonialidad, que son ahora reafirmados por sus nuevas manifestaciones neocoloniales.

Heredera de estas sombras, la universidad actual adolece de una serie de elementos que, pese a las centurias en nuestras tierras, no ha podido solventar, ni a través de los gobiernos totalitarios derechistas, ni a través de gobiernos de corte progresista e izquierdista. Por tal motivo, es ineludible esbozar una nueva visión de la universidad que procure subsanar el profundo vacío existencial que la colonialidad ha dejado a través de la cosificación del ser humano.

A partir de estas premisas, la opción decolonial pretende trascender las limitaciones del debate teórico, inquiriendo en la necesidad de una praxis educativa *otra*, capaz de generar cambios significativos en las estructuras mismas de la

sociedad. No obstante, hace falta encarar una diversidad de problemas como lo son: el analfabetismo, la escasez, la instrumentalización del sujeto, el enfoque por competencias, la subsidiariedad educativa, los lumpen profesionales, los fines políticos de la educación; entre otros, siendo imprescindible plantear alternativas epistémicas *otras*, antihegemónicas y antisistémicas que trastocuen los cimientos mismos de la educación.

En base a los argumentos anteriores, el ensayo se ha dividido en tres secciones: la primera presenta un análisis de los principales problemas suscitados en la relación del binomio conceptual universidad/modernidad; en segundo lugar, se explica la propuesta una universidad bajo el enfoque decolonial y, finalmente, se argumenta la necesidad de pensar la universidad desde una perspectiva *otra*, intercultural y dialógica, fuera de los patrones eurocéntricos-modernos.

I. Universidad y modernidad.

La profunda crisis que viven las universidades latinoamericanas no puede tomarse solamente como parte de la actual coyuntura política, ya que estas instituciones tienen su punto de partida –y origen del debacle– en el período colonial, y como tal, han sido pensadas para reproducir una lógica discursiva y una serie de códigos que sólo son accesibles a aquellos que hacen vida dentro de la misma. Marcela Mollis explica esto de la siguiente manera: “...las universidades figuran a la cabeza de las instituciones que concentran un conjunto de prácticas prerreflexivas, como los actos de producción de gestos, palabras, formas, relaciones, ritos, emociones y símbolos, no siempre comunicables para la totalidad social que le dio origen”¹. En este sentido, en la universidad “se elaboran algunas formas de organización social de base, inculcando horarios, gestos, actitudes y reflexiones; así se crea una trama cultural que reproduce una conducta intelectual social y política de una élite que a su vez se presenta como modelo a seguir por los grupos subalternos”².

En consecuencia, el conocimiento que se produce queda restringido a la esfera disciplinar y a sujetos capaces de decodificar el lenguaje propio de la academia, donde se han establecido jerarquías organizacionales claramente definidas, cuyo único fin es producir conocimiento, no importando si es socialmente relevante. Boaventura de Sousa Santos lo plantea así: “La universidad fue creada siguiendo un modelo de relaciones unilaterales con la sociedad y es ese modelo el que subyace en su actual institucionalidad”³.

1 MOLLIS, Marcela. “En busca de respuestas a la crisis universitaria: Historia y cultura”. *Perfiles Educativos* N° 69, 1995. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/132/13206904.pdf>

2 Ibidem.

3 SANTOS, Boaventura de Sousa. *La universidad popular del siglo XXI*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias y Sociales, UNMSM, Lima, 2006.

Desde esta perspectiva, las universidades son entendidas como entidades culturales, afianzadas en el discurso hegemónico moderno, donde se dan una serie de procesos de transmisión de saberes, valores, costumbres que las hacen definirse como superiores dentro de cualquier sociedad, de esta forma, crea, controla y fiscaliza todo procedimiento de corte científico, educativo o ético⁴; es ser legitimadora de la producción de conocimiento, estableciendo fronteras entre lo que se debe considerar útil-inútil, legítimo e ilegítimo, *episteme* o *doxa*, siendo este el gran pecado de la ciencia moderna, dentro del cual también se circunscriben las universidades como reproductoras de ese saber; desde el punto de vista de Castro Gómez significa ubicarse en el ojo de Dios (*Deus Absconditus*), en una plataforma de observación inobservada, capaz de juzgar el mundo sin ser juzgada por nadie, incurriendo en el pecado de la *hybris* al pretender ser igual a Dios, sin tener una mirada orgánica ni compleja de la realidad, sino sólo una analítica⁵.

En atención a lo anterior, Castro Gómez afirma que la universidad representa esencialmente la *hybris del punto cero*⁶, al establecer estructuras, jerarquías, departamentos y la arborización del saber; es decir, segmentar la universidad en facultades, núcleos, escuelas, departamentos, así como se pretende fraccionar el saber⁷. Se puede apreciar entonces, que la universidad actual tiene sus basamentos en esta visión eurocéntrica-moderna que es sucesora de una amplia trayectoria colonial, que aspira la universalización del saber. En palabras de Méndez y Morán: “las universidades están proyectadas sobre una concepción de la ciencia que aspira validez universal, negándole a otros saberes importancia y validez”⁸, consolidando un entramado colonial, que a su vez es complejo y contradictorio, en el cual se da una importancia considerable a los criterios de enseñanza, eficiencia y calidad educativa⁹,

4 MOLLIS, Marcela. Op. Cit.

5 CASTRO GÓMEZ, Santiago. “Descolonizar la Universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”. En CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p. 83.

6 Cfr. *Ibid.*, pp. 81-82. Según Castro Gómez, la *Hybris del punto cero* es un modelo epistémico eurocéntrico, donde las ciencias comenzaron a pensarse a sí mismas entre 1492 a 1700, momento histórico donde nace el paradigma hegemónico moderno, vigente hasta nuestro tiempo. A partir de este momento la visión orgánica y armónica del mundo es sustituida, dando lugar a la descomposición de la realidad en fragmentos. Para un enfoque más amplio de este tema también puede consultarse la obra de CASTRO GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

7 Vid. Nota 5.

8 MÉNDEZ REYES, Johan; MORÁN, Lino. “La universidad en tiempos de incertidumbre”. *Opción*, Año 28. N° 68, 2011, p. 396.

9 Cfr. SCHWARTZMAN, Simón. “Las universidades latinoamericanas en contexto”. En: MALO,

perdiendo de vista al ser humano, enfocándose en la producción de individuos y de conocimientos aptos para el mercado laboral.

La visión colonial de la universidad tiene su punto de origen en las aspiraciones eurocéntricas/modernas por la cual fue creada, ganando impulso con el transcurrir de los años, llegando a su cúspide con la ciencia impulsada por Isaac Newton, Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, René Descartes, Johannes Kepler, entre otros, buscando la universalización del saber, la neutralidad del pensamiento, la exclusión de la visión humanística y la explicación de todo fenómeno a través de causas mecánicas, es, en palabras de Méndez y Morán “una ciencia hegemónica, como hegemónico pretende ser occidente desde sus postulados culturales, económicos y políticos... Nos impone qué hay que conocer, cómo hay que conocerlo, lo que hay que conocer”¹⁰.

Siguiendo esta lógica argumentativa, las universidades en el Nuevo Mundo fueron creadas bajo la inspiración de las universidades coloniales, como la Universidad de Salamanca y la Universidad de Alcalá de Henares, teniendo como finalidad proveer de instrucción a los novicios de las órdenes religiosas, dar oportunidades académicas a las clases pudientes de los blancos criollos y peninsulares, vinculándolos culturalmente al imperio español, preparándose para la burocracia colonial, y, por último, otorgar grados mayores a religiosos formados en prestigiosas universidades españolas, como las antes citadas, al dedicarse a sus labores en tierras americanas¹¹. Se destacan, entre las universidades pertenecientes al período colonial, la Universidad de Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo, anteriormente la Española, la Universidad de la Plata, Universidad de Charcas, Universidad de Mérida (México), Universidad de Lima; la mayoría pontificias y reales, todas reproductoras de los esquemas y los intereses de órdenes religiosas o del poder de la Corona, perpetuando estas relaciones de poder hasta el período independentista¹².

Una vez concluidas las guerras del siglo XIX, las nacientes repúblicas independientes tuvieron la ardua labor de delimitar los espacios geográficos de sus territorios, así como asumir la tarea de extender de forma gradual la escolaridad a todos los estratos sociales¹³ y durante el transcurso del siglo XX, la educación tuvo que

.....
 Salvador; MORLEY, Samuel (eds.) , *La Educación Superior en América Latina - Testimonios de un Seminario de Rectores*, Banco Interamericano de Desarrollo y Unión de las Universidades de América Latina, 1996.

10 MÉNDEZ REYES, Johan; MORÁN, Lino. “La universidad en tiempos de incertidumbre”. Loc. Cit.

11 TÜNNERMANN BERNHEIM, Carlos. *La educación superior en el umbral del siglo XXI*. IESALC/ UNESCO, Caracas, 1998, pp. 44-45.

12 *Ibid.*, p. 48.

13 TORRES, Carlos Alberto. “Grandezas y miserias de la educación latinoamericana del siglo XX”. En *Idem.* (compilador). *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana del Siglo XXI*,

enfrentarse a grandes crisis, como las promovidas por el estado liberal conservador, ubicado históricamente entre 1880 y finales de 1930, así como la crisis vivida producto de la Segunda Guerra Mundial iniciada en 1939, compleja situación que reorientó la política de las naciones latinoamericanas, dando lugar a la presencia inminente del poder imperial-colonial norteamericano en nuestras tierras¹⁴.

A partir de los años 1940 se deja ver un creciente interés por la modernización educativa, dando paso al control estatal sobre la educación, proyecto impulsado por el Estado desarrollista, pero no es sino hasta finales de la década de 1980 y principios de 1990, que se implementa de forma visible el modelo de Estado neoliberal en la educación, generando agendas y experiencias neoconservadoras, resultando en un gran impacto en la educación universitaria. En este período se da con una fuerza innegable la hegemonía de la razón instrumental neoliberal, resumiéndose en pugnas constantes entre gobiernos de corte conservador, que quisieron implementar un modelo privatizado de universidad con fines capitalistas, y los reclamos de los movimientos sociales que optaban por la democratización de la universidad y por alternativas antisistémicas a la crisis universitaria¹⁵.

Consiguientemente, es en el siglo XX que aumenta la preocupación por la educación universitaria, y en todos los niveles, ya que se ve intensificado el deterioro progresivo de la misma. No obstante, son los desafíos del nuevo milenio, de la nueva era global, que dejan al descubierto la crisis civilizatoria de nuestro mundo, donde la opción radica en rescatar la educación como instrumento necesario para el cambio social. Empero, la expansión del sistema mundo-moderno marca la característica distintiva del presente, aupando el proceso neoliberal, incluyendo no sólo aspectos económicos y financieros en sus discusiones, sino nuevas formas de control sobre la sociedad; razón por la cual, se hace necesario repensar las bases educativas a través de una mirada *otra* que trascienda el *logos* hegemónico, eurocéntrico y moderno, concebido para la formación e inserción de individuos al mercado laboral.

Bajo esta perspectiva señala Carlos Torres:

La universidad pública latinoamericana continúa su lucha por la identidad al confrontar el nuevo siglo, debatiéndose entre su honrosa tradición reformista y las complejidades de negociar con regímenes cada vez menos adeptos a fortalecer la universidad pública, ya teniendo que entender y manejar las típicas presiones de la globalización (y su repercusión en la política local) para la gestión universitaria.¹⁶

.....
CLACSO, Buenos Aires, 2001. pp. 26-27.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

16 Ibid., p. 26

Se hace visible así que la universidad latinoamericana no escapa a los problemas encarnados por el discurso de la modernidad, a pesar de los arduos intentos de reajustar los currículos y los *pensa* de estudios, ya que esta crisis no será posible de superar sin un enfoque *otro*, sin abrirse a una mirada pluriversal e intercultural de la realidad; por ello, se requiere promover condiciones óptimas para propiciar el intercambio recíproco de ideas, facilitar el desarrollo de la actitud crítica, ampliando el diálogo intercultural. La opción decolonial inquiera en brindar oportunidad a las personas desplazadas a la periferia, silenciados por la modernidad, permitiéndoles tomar conciencia de su realidad y de su momento histórico.

El desafío radica en construir una universidad en medio de la diversidad; es decir, fortaleciendo el carácter pluriversal en medio de la individualidad, rompiendo la postura homogénea, universal, hegemónica y monolítica del saber a través de un conocimiento dinámico y subversivo del orden del *logos* moderno. De esta forma, a pesar de la confluencia de los factores históricos, políticos y sociales adversos, es más que nunca necesario examinar la visión de la educación, profundizando en el debate teórico sobre las bases y cimientos de una pedagogía alternativa, integral y antisistémica, fuera de los patrones instaurados por la modernidad. Para lograr este cometido, es imprescindible la reflexión desde *mundos otros*, desde los desplazados, marginados y oprimidos por el sistema mundo-moderno, esto permitirá la construcción de identidades alternativas e insurgentes que hagan frente a las determinaciones impuestas por el racismo, patriarcado, sexismo, condiciones propias del eurocentrismo moderno.

II. Universidad en perspectiva decolonial.

En la construcción de identidades alternativas, la educación encuentra un potencial y una dimensión *otra* del saber; se presenta entonces como un proyecto liberador para las masas oprimidas de nuestra América. Sin embargo, es pertinente analizar cómo superar el esquema hegemónico y mercantilista de la educación universitaria, dando alternativas a la razón instrumental. Estas interrogantes han sido parte de las más grandes preocupaciones de los intelectuales latinoamericanos. A pesar de innumerables intentos promovidos por la educación popular, la universidad es un estandarte de la modernidad, de una racionalidad que presenta al individuo, no como un todo complejo, sino como fragmento prescindible de la realidad, como un pedazo más de la estratificación social. En este sentido, la universidad atraviesa grandes dificultades porque no ha podido compaginar esfuerzos con una pedagogía crítica ni subvertir el orden academicista imperante.

La universidad requiere salir del claustro y de la majestuosidad de la academia, trastocando las comunidades, alfabetizando a poblaciones desfavorecidas,

promoviendo prácticas interculturales, abriéndose al debate público de la realidad que está más allá del recinto académico. No basta impartir el conocimiento como legado que se transmite por generaciones, es necesario romper esta concepción bancaria del saber entrando en contacto con las bases políticas y haciéndose paso para cambiar las estructuras obsoletas de poder. Sin embargo, la capitalización del conocimiento, la cual se expande de forma acelerada tomada de la mano del fenómeno omniabarcante de la globalización neoliberal, ha venido segmentando la realidad, promoviendo la clasificación de individuos a través de “justas” jerarquías raciales, credos, etnias, sexo, entre otras¹⁷.

Todo lo anterior releja la realidad conflictiva de pueblos deseosos de superar el contexto de exclusión blanco-occidental, que buscan trascender las limitaciones de la pobreza, marginación y discriminación epistémica para llegar a la instauración de las utopías universitarias, que con el paso de los años han sido olvidadas, producto del saber totalizador cartesiano que silencia las posturas alternativas y eclécticas que deben ser lo distintivo de la universidad. Por esta razón, pensar una pedagogía universitaria no debe limitarse a concebir planes de estudios, es necesario analizar modos *otros* del saber, que encuentren espacio en medio del silencio de la academia, promoviendo la simetría cultural, aceptando al ser humano como complejo, así como complejo es el medio en el que se desenvuelve.

Velar por el cumplimiento de la transformación de la universidad es un desafío especialmente difícil para América Latina, escenario periférico donde se mantienen vivas las utopías neocoloniales: exclusión social, desigualdades sociales, sexismo, patriarcado, entre otros. La universidad, en consecuencia, se deteriora al no poder disminuir dentro de la sociedad estos indicadores. En este contexto, la educación superior debe ser capaz de provocar rupturas y responder de forma solícita a una sociedad que cada vez más exige respuestas precisas a los diversos problemas que le aquejan; por tanto, es ineludible que la universidad dé una ruptura epistémica, política, y ontológica en sus cimientos.

1. Ruptura epistemológica: propiciada a través de un posicionamiento *otro* frente a la actual coyuntura universitaria, donde se procure una apertura al desarrollo de miradas divergentes al orden preestablecido, rompiendo con el carácter domesticador de la educación, promoviendo un genuino diálogo intercultural simétrico y, de igual forma, planteando un saber *otro*, de carácter dialectico; dicho en otras palabras, aperturarse a la confrontación de diversas realidades y al descubrimiento de *mundos de otro modo*. Tenemos que en un inicio se dio una primera ruptura: la *episteme* frente a la *doxa*, sin

17 Cfr. WALSH, Catherine. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa*. N° 9. p. 136.

embargo, hoy en día, como señala Castro Gómez, es necesario romper con la *episteme* hegemónica para descender del *punto cero*, reconociendo que el observador es parte integral de lo que observa. Sólo así podrá darse un genuino reconocimiento a los saberes ligados a tradiciones ancestrales y al diálogo de saberes¹⁸. Consecuentemente, construir una nueva universidad invita a pensar una opción epistemológica capaz de hacer frente a los desafíos globales, recuperando la visión de aquellos marginalizados y oprimidos por la colonialidad del saber¹⁹.

2. Ruptura ontológica: dada a través del reconocimiento y la inclusión de identidades discordantes: afrodescendientes, aborígenes, movimientos sociales, etc, para dar cabida a la conformación de alternativas al racismo, patriarcado y exclusión blanco occidental promovida por la modernidad. En este sentido, es promover la alteridad, entrando en contacto con organizaciones sindicales, movimientos sociales, estudiantiles, con grupos marginalizados y excluidos, reconociéndoles su carácter humano negado por el discurso moderno.
3. Ruptura política: suscitada por un constante accionar político a través de la inclusión social, del desarrollo de procesos educativos que no respondan a los intereses gubernamentales, sino que busque la transformación de las estructuras de la sociedad. Realidad difícil de conseguir, debido a la interminable pugna entre los gobiernos neoconservadores y neoprogresitas que han hecho del poder un fetiche.

De esta forma, la propuesta para una universidad decolonial nace de la emergencia del contexto latinoamericano, caracterizado por la dependencia y dominación política, donde se puede notar que aún se siguen manejando condicionamientos propios de la colonialidad. Estas características llevan a preguntar ¿cuál es la pertinencia social de la universidad actual? Evidentemente, existen nuevos enfoques en torno a la educación universitaria, pero aún se sigue padeciendo de problemas como la marginalización del conocimiento *otro* presentado fuera de la razón moderna.

La racionalidad hegemónica hace de los sujetos prescindibles; no son necesarios como tal, no hay interés en el desarrollo del pensamiento crítico. Frente a estas distopías sociales, se hace necesario retomar el pensamiento decolonial como una alternativa epistémica para rescatar la universidad latinoamericana. Las condiciones que hoy aquejan a los recintos universitarios no son nuevos, datan de

18 CASTRO GÓMEZ, Santiago. Op. Cit.

19 MÉNDEZ REYES, Johan; MORÁN, Lino. *De la educación popular a la universidad descolonizada*. Ediciones del Vicerrectorado Académico, Universidad del Zulia, 2015, p. 53

siglos de antigüedad, empero, la toma de conciencia por el rescate de la universidad debe darse como un compromiso a recorrer para alcanzar la descolonización. No obstante, ello no es posible de lograr sin la instauración de una axiología en el proceso educativo que lleve al reconocimiento de la formación ciudadana, de inculcar valores como la justicia, la tolerancia, la solidaridad, la fraternidad, la libertad, entre otros, como parte de la dimensión humana. Una mirada *otra* muy distante a la hegemonía del discurso occidental.

III. Universidad, interculturalidad y diálogo de saberes.

La razón moderna e instrumental ejerce presión sobre diversos sectores de la población a través de la colonialidad del saber, del poder y del ser, por este motivo, es necesario, más que un discurso teórico, el compromiso por el rescate de lo educativo. Las problemáticas distintivas de la actual crisis universitaria radican la presencia de la globalización galopante, con sus miras de reorientar el epicentro del poder hacia el Norte. Desde la perspectiva de Méndez y Morán, “construir una nueva universidad, supone hacer una opción epistemológica que nos permita pensar los desafíos globales de nuestra América, y recuperar la visión de los excluidos de siempre, con el propósito de imaginar otro mundo posible...”²⁰

Para Catherine Walsh²¹, la universidad ha sido la institución donde se deja ver claramente las tensiones y pugnas entre seres y saberes, poderes y geopoderes, donde se crean circunstancias complejas, que son a su vez nefastas para sí misma, como para el resto de la sociedad. Condición preocupante, ya que la universidad se convierte en cómplice del capitalismo al construir nuevos caminos acordes a los lineamientos de la modernidad, que apuntan hacia la indiferencia, la individualidad y a los intereses del mercado laboral, lo que invisibiliza las constantes luchas gestadas desde el mismo seno universitario, como lo son los movimientos estudiantiles, obreros, sindicales y ciudadanos que hacen vida dentro de la universidad. En este sentido, es necesario establecer un neodisciplinamiento para hacer frente a los intereses del mercado, invirtiendo las relaciones de poder, recreando las relaciones entre la universidad y la sociedad.

Se requiere promover la creación de universidades con perspectivas interculturales, como escenarios propicios para el debate y reconocimientos de modos alternativos del saber, como aquellos provistos por culturas milenarias y ancestrales.

20 Ibidem.

21 WALSH, Catherine. “Universidad, seres, saberes, y (geo)poder(es) en Ecuador y América del Sur”. Conferencia dictada en el *Seminario Internacional Educación Superior latinoamericana y la geopolítica del conocimiento*. Universidad Andina Simón Bolívar. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=a-boM_qMr50

No se pretende con ello desplazar los avances que en materia científica se ha venido dado en Occidente, sino, por el contrario, propiciar un diálogo franco y sincero de saberes, lo que permita revitalizar, consolidar, así como afianzar la identidad cultural y las lenguas de las comunidades existentes a través de prácticas que ayuden a la construcción de identidades alternativas, afianzadas en la convivencia, equidad, solidaridad, entre otros²².

A través del diálogo intercultural se abre la posibilidad de construir nuevas alternativas conceptuales que permitan la comprensión de la alteridad. Señala Walsh²³, un ejemplo notorio de esto puede encontrarse en la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, fundada en el año 2000, donde se da una invitación constante a repensar desde la pluriversalidad, teniendo como horizonte la formación de sujetos políticos activos, capaces de integrarse en la sociedad y transformarla en una más justa, equitativa y transparente. La misma tiene como *telos* la comprensión de otros mundos, lógicas y racionalidades distintas; es entrar en consonancia con diversas realidades, interconectando numerosas cosmovisiones; se concibe entonces la creación de universidades interculturales, como un proyecto sociopolítico que busca reconstruir y reorientar la producción de conocimientos hacia la transformación de la sociedad²⁴.

Pensar una universidad con pertinencia decolonial implica, como señala Zulma Palermo²⁵, atender las particularidades de cada universidad dentro del sistema complejo que lo constituye, por lo que es inevitable gestar estrategias acordes a los procesos interculturales, que posibiliten lo que la autora denomina el *desprendimiento*, es decir, apartar a las nuevas generaciones de profesionales de los modos colonizadores que han desvirtuado la formación intelectual y profesional dentro de la academia.

Se hace necesario, en consecuencia, pensar una universidad *otra*, que de apertura al diálogo de saberes y a la visión de *mundos otros*, fundados sobre conocimientos y racionalidades heterogéneas. “Se trata de construir un espacio de conocimiento proyectado hacia la formación de subjetividades que se orientan a generar un proyecto decolonial, anticapitalista, antripatriarcal y antiimperialista, pero ofreciendo formas institucionales y concepciones diversas al proyecto de socialización del poder según sus epistemologías diversas y múltiples”²⁶.

22 ÁVILA ROMERO, Agustín. “Universidades interculturales y colonialidad del saber”. *Revista de Educación y desarrollo*. N° 16, 2011, p. 20.

23 WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2012, p. 60.

24 *Ibidem*.

25 PALERMO, Zulma. “La universidad latinoamericana en la encrucijada decolonial”. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. Año 1. N° 1. p. 57.

26 *Ibid.*, pp. 48-49.

Por esta razón, es pertinente analizar la viabilidad que puede tener en nuestro contexto actual un diálogo de saberes dentro de la universidad, entendido como un proceso donde culturas divergentes pueden coexistir y convivir dentro de un mismo espacio denominado universidad. Sin embargo, la tradición moderna eurocéntrica concibe la alteridad y ese saber gestado desde fuera como impropio, como parte de la *doxa*; es esencialmente, superficial, simple o vacío del contenido requerido para formar parte de la ciencia en su sentido más rígido; por lo cual, se demanda la descolonización del saber a través de un proyecto epistémico *otro* en concordancia con la creación de universidades interculturales y transculturales que den paso a la legitimación de saberes ancestrales²⁷.

Ahora bien, se requiere dar una orientación clara sobre aquello que se ha venido definiendo como saberes ancestrales. El mismo puede entenderse como un proceso constante de interacción entre conocimientos y saberes, a través de las enseñanzas que han sido impartidas por generaciones, siendo un proceso incesante de creación, recreación y co-creación de conocimientos, donde se refuerza el sentido de pertenencia, las formas de pensar y de comprender el mundo, así como el universo cultural, que entra en contradicción con la colonialidad del saber, del ser y del poder. Consecuentemente, irrumpe de manera violenta con la colonialidad, dando paso al reconocimiento de lo distintivo, no como un patrimonio que pueda ser adquirido o usufructuado por el Estado, sino como un proceso de interacción entre seres y saberes²⁸.

Empero, adentrar a la universidad en el diálogo de saberes y transformar estructuras que han sido creadas desde el período colonial y legitimadas por la tradición moderna es sumamente difícil. Se debe apostar, según Castro Gómez²⁹, a subvertir este orden a través de la transdisciplinariedad y la transculturalidad; es decir, prácticas que articulen diversos saberes que fueron excluidos por el *logos* moderno occidental, dando ruptura al orden imperante de la racionalidad filosófica de la modernidad.

Sin embargo, hay que entender que la interculturalidad, o en la perspectiva de Walsh³⁰ la *interculturalidad epistémica*, es un proceso continuo de construcción, que debe trascender las esferas de la tolerancia y respeto, la misma busca la transformación de las relaciones sociales, así como las condiciones de vida de los victimizados,

27 GÓMEZ, Santiago. “Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. Op. Cit. pp. 87-88.

28 WALSH, Catherine. “Saberes ancestrales y economía del conocimiento”. Conferencia, CIESPAL, 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=uiFpnug8h7M>

29 CASTRO GÓMEZ, Santiago. “Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. Op. Cit. pp. 89-90.

30 WALSH, Catherine. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. Op. Cit. p. 140.

oprimidos y excluidos por la modernidad a través del ejercicio de un poder político *otro* que facilita el paso a saberes alternativos, así como a la construcción de relaciones armónicas y orgánicas entre el hombre consigo mismo y el resto de la naturaleza. Sólo de esta manera puede pensarse una universidad intercultural, como una propuesta subversiva e insurgente contra la colonialidad del ser, poder y saber. En consecuencia, es necesario, producir rupturas que trastocuen a la sociedad, trascendiendo los límites teóricos de la filosofía intercultural³¹.

Así pues, una universidad pensada para transformar la sociedad debe romper con los ciclos interminables de subalternización y marginalización del saber a través de una *interculturalidad epistémica* que está orientada a “transformar los diseños coloniales que han posicionado el conocimiento de los pueblos indígenas como saber no moderno y local, al frente de la universalidad y no temporalidad del conocimiento occidental³²”. Por ello, estas limitaciones deben ser enfrentadas a través de la praxis y del trabajo activo de los actores políticos que hacen vida dentro de la universidad, articulando ideales, incluyendo en el debate a los movimientos estudiantiles, obreros, profesorado, entre otros actores que constituyen la universidad. En tal sentido, se busca que la universidad supere la visión moderna eurocéntrica; no se trata de tener un divorcio con todo el saber occidental, sino producir cambios significativos en medio de la sociedad.

Conclusión

Pensar una universidad *otra* es de vital importancia en el contexto latinoamericano del siglo XXI, donde más que nunca se da la presencia acelerada de la globalización hegemónica y sus nefastas consecuencias sobre saberes y voces que se extinguen porque no pueden caminar al ritmo de su demoledor avance; por lo tanto, es necesario el trabajo mancomunado y la suma de esfuerzos de todos los actores que hacen vida

31 Al respecto, Walsh da una fuerte crítica a los representantes de la filosofía intercultural como son Arturo Roig, Raul Fomet-Betancourt, Fidel Turbino, entre otros, afirmando que el discurso de la así llamada interculturalidad reproduce un pluriculturalismo donde se desvirtúa la esencia de la interculturalidad, dando lugar a la construcción de discursos academicistas que imposibilitan la construcción de un genuino diálogo intercultural. En palabras de Walsh: “Esta filosofía intercultural asociada en América Latina con autores como Fomet-Betancourt, Roig, Turbino y otros, parece ser en esencia una nueva manifestación del pluriculturalismo disciplinario. En vez de promover un diálogo de pensamientos diferencialmente localizados y basados en un reconocimiento de que la filosofía ha perpetuado la diferencia colonial y epistémica, la interculturalidad entendida y practicada aquí sirve para promover una inclusión desprovista de lugar político. Es decir, da la apariencia de inclusión mientras que, en la práctica fomenta la exclusión de pueblos indígenas o afros, por ejemplo (pero también campesinos y mujeres)...”. WALSH, Catherine. “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”. *Signos y Pensamientos*. N° 26, Vol. XXIV, 2005, p. 46

32 *Ibid.*, p. 43.

dentro de la universidad, no como un compromiso de mantener el *status quo* de los programas y proyectos de investigación determinados por la burocracia academicista, sino que vaya en aras de fortalecer un genuino diálogo intercultural.

Por tal motivo, se requiere sobrepasar las limitaciones que la modernidad ha inculcado dentro de la universidad al cosificar a los individuos y ubicándolos como fragmentos de la realidad. Ante ello, hay que comprender el mundo, con sus voces emergentes, con cosmovisiones diversas, con saberes y conocimientos en plural, no como fragmentados, sino como un todo complejo de la realidad, como totalidad de las acciones humanas.

En consecuencia, se da el momento propicio para entablar un diálogo de saberes, protagonizado por los invisibilizados por la hegemonía del *logos* moderno, sobrepasando las limitaciones geohistóricas, geopolíticas y geoculturales que se han impuesto al conocimiento no academicista. Por este motivo, aperturarse a una universidad *otra*, es dar reconocimiento a la existencia de mundos *otros*, de saberes alternativos y antihegemónicos, que no se hacen cómplices de la discriminación eurocéntrica, moderna y patriarcal de la razón neoliberal, sino que procuran dar cabida a espacios de discusión, fortaleciendo la transformación democrática de la universidad.

La universidad latinoamericana requiere de profundas transformaciones ontológicas, políticas y epistemológicas, así como de embeberse de toda la tradición del pensamiento emancipatorio y descolonizador de nuestro tiempo, para comenzar a pensar y repensarse desde otra lógica, otra racionalidad no discriminatoria, capaz de fortalecer la identidad cultural e integrar al colectivo a los procesos históricos que se viven en tierras latinoamericanas.

Hoy más que nunca es necesario el rescate de la universidad, de revivir las utopías de los movimientos estudiantiles, obreros, profesoriales. Esto significa entrar en franca desobediencia epistémica contra la hegemonía del saber moderno, a través del diálogo intercultural y de saberes, que propicie prácticas distintas.

III. Sección Especial

J.M. Briceño Guerrero. Una reflexión filosófica sobre América Latina, desde Venezuela

J.M. Briceño Guerrero. A Philosophical Reflection on Latin America, from Venezuela

Antonio Tinoco Guerra
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Resumen

La obra de J.M. Briceño Guerrero se ha visto como una gran reflexión filosófica sobre la cultura, pero sin duda alguna su visión de América Latina ha sido un elemento central en su pensamiento. Briceño parte de la idea de que el Nuevo Mundo no es más que una prolongación de la “Europa segunda”, donde el único camino que le queda a América Latina para lograr el tan anhelado desarrollo, no es otro que la occidentalización acelerada, es decir, la asunción de los valores de la cultura occidental como única posibilidad para asumir un lugar digno dentro del mundo global.

Palabras Clave: J.M. Briceño Guerrero; mestizaje; América Latina; occidentalización.

Abstract

The work of J.M Briceño has been seen as a great reflexion about culture, but certainly his vision of Latin America has been a central element in his thinking. Briceño part of the idea that the New World is nothing more than an prolongation of the “Second Europe”, where the only way left to Latin America to achieve the desired development is none other than the accelerated westernization, that means the assumption of the Western culture values as the only possibility to assume a worthy place inside the Global World.

Keywords: J.M Briceño Guerrero; Miscegenation; Latin America; Westernization.

Introducción.

El 31 de octubre de 2014, a los ochenta y cinco años de edad muere en la ciudad de Mérida, Venezuela el filósofo José Manuel Briceño Guerrero, quien había nacido en Palmarito, Estado Apure el 6 de marzo de 1929, uno de los pensadores más prolíferos de la Venezuela contemporánea. Su obra fundamentalmente se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XX, marcando el pensamiento nacional y latinoamericano con polémicas y discusiones que enriquecieron la vida intelectual de aquel entonces.

Briceño Guerrero cultivó el estudio de las lenguas, se dedicó al análisis y traducción de los clásicos griegos; al mismo tiempo dominó el latín, el francés, el inglés, el italiano, el ruso, el alemán, el portugués, y tuvo conocimiento de japonés, chino, sánscrito, arameo y hebreo. Para Briceño Guerrero la filosofía y la filología van de la mano, son inseparables. Este dominio excepcional de múltiples lenguas lo hizo ser un políglota y un apasionado traductor de los clásicos griegos. En su casa en la ciudad de Mérida reunía a sus discípulos para enseñarles a leer el griego clásico y entrar de lleno en la traducción de Platón y de otros filósofos antiguos. En muchas partes de Venezuela tuvo seguidores, jóvenes estudiantes que se acercaban a su residencia a seguir con atención la traducción de los clásicos griegos.

Briceño no sólo fue un filósofo, cultivo también la literatura, entre sus obras más resaltantes se encuentran *Dóulos Oukóon* (1965), *Triandáfila* (1967), *Holadios* (1984), *Los chamanes de China* (2010), *Operación Noé* (2011), etc. Muchas veces escribió usando el pseudónimo de Jonuel Brigue, sobre todo en las obras de corte esotérico. En el ensayo filosófico figuran como resaltantes *¿Qué es la filosofía?* (1962), *América Latina en el mundo* (1966), *El origen del lenguaje* (1970), *La identificación americana con la Europa segunda* (1977), *Discurso salvaje* (1980), *Europa y América en el pensar mantuano* (1981), *Amor y terror de las palabras* (1987). MonteÁvila Editores de Caracas publicó bajo el título de *El laberinto del minotauro*, una antología donde se recogieron tres de sus principales obras. Mucha de su producción fue traducida a otras lenguas como el francés.

El presente trabajo consta de tres partes. La primera, la ubicación de la obra de Briceño dentro del pensamiento venezolano contemporáneo. La segunda, sitúa la obra de Briceño dentro del contexto latinoamericano y la última, es una aproximación a su visión de América Latina. No se aborda en este ensayo los aspectos literarios de su producción, ya que se reduce a su visión de América Latina, dejando de lado sus estudios sobre el lenguaje y otros temas no vinculados directamente a la problemática latinoamericana.

I. Ubicación de la obra de Briceño Guerrero en el pensamiento venezolano de la segunda mitad del siglo XX.

En 1946 se da la reapertura de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, antiguamente denominada Facultad de Filosofía y Letras; ese mismo año llega a Caracas el filósofo español Juan David García Bacca, proveniente de México, quien junto a José Gaos y a otros grandes pensadores españoles, hacen de nuestra América su nueva patria. La pléyade de intelectuales republicanos que migraron hacia América después de la Guerra Civil Española fue denominada por José Gaos como “*transterrados*”.

La llegada de García Bacca trajo a la filosofía en Venezuela nuevos aires. El arribo de este filósofo implicó una renovación del pensamiento nacional y una superación del ya obsoleto positivismo, que todavía se cultivaba en las aulas venezolanas. Con García Bacca comienza a estudiarse en profundidad autores como K. Marx, W. Dilthey, E. Husserl, M. Heidegger, J. Ortega y Gasset y los positivistas lógicos y se retoman con fuerza los estudios de la filosofía clásica griega y romana en especial Demócrito, los presocráticos, Platón, Aristóteles y Plotino. Además, García Bacca inicia los estudios sobre el pensamiento colonial venezolano y despliega una labor como humanista que no ha tenido parangón en la filosofía venezolana. Como traductor García Bacca legó a Venezuela una, muy discutida, traducción de las obras completas de Platón, además de otros textos entre los que figuran trabajos de Tomás de Aquino, Karl Marx, entre otros; pero que sin duda alguna fue un monumental esfuerzo que todavía el país no ha podido ni ha sabido retribuirle.

Bajo la tutela de García Bacca aparecen pensadores venezolanos como Ernesto Mayz Vallenilla, Federico Riú, Juan Nuño, Antonio Pasquali Héctor Mujica, Maritza Konh de Becker, Alicia de Nuño, entre otros. Toda esta generación de pensadores forma parte de las primeras promociones que egresan de la Universidad Central de Venezuela.

Sin embargo, J.M. Briceño Guerrero no figura dentro de ellos, estudia inicialmente en el Instituto Pedagógico de Caracas y posteriormente viaja a Europa donde logra doctorarse en filosofía en la Universidad de Viena, también estudia en París y Madrid. Después de un largo periplo visita México y otros países de la región.

Es por ello que Pompeyo Ramis en su obra *Veinte filósofos venezolanos y sus temas*¹ lo llega a clasificar junto a García Bacca y Manuel Granell como los tres únicos pensadores independientes que existen en la historia del pensamiento venezolano de la segunda mitad del siglo XX.

Pompeyo Ramis define a los pensadores independientes de la siguiente manera:

Entendemos aquí por *independientes* a los pensadores que no aparecen como tributarios de una corriente determinada entre aquellas que suelen aglutinar a gran parte de los filósofos actuales. Los que aquí reseñamos bajo este título han forjado su pensamiento en base a diversos contenidos, son deudores de varios filósofos en cuanto a las doctrinas, pero no se han sometido totalmente a ninguno ni han formado filas bajo el signo de tendencia común alguna.²

El resto de los ya mencionados autores y otros más, son agrupados por Ramis bajo la categoría de ensayistas, militaban en el existencialismo, en la fenomenología, en el marxismo, en el positivismo lógico, mientras que Briceño guardó, según Pompeyo Ramis, una independencia de pensamiento que lo identificaba del resto de los profesores de filosofía de aquellas primeras generaciones formadas en la Universidad Central de Venezuela.

Omar Astorga en su obra *Ensayos de filosofía política y cultura*³ afirma que:

José Manuel Briceño Guerrero, filósofo y filólogo de la Universidad de los Andes, dedicado al estudio de los clásicos, a la creación literaria, y al desarrollo de una interpretación del país y de América Latina donde propone una novedosa teoría crítica de la cultura latinoamericana desde una perspectiva histórica. Este ensayista, antes de seguir el camino de las formas y contenidos consagrados por la tradición académica, mostró una fecunda capacidad y versatilidad en la aproximación filosófica concebida como interpretación cultural, al considerar que el quehacer filosófico no se define sino a través de la multiplicidad de relaciones que establece con el mundo.⁴

Sin duda alguna Briceño Guerrero se ganó un merecido lugar dentro del pensamiento venezolano contemporáneo, no sólo por su fecunda obra escrita, sino también por su destacada labor docente en la Universidad de los Andes. Hoy su obra es de consulta provechosa para todo aquel que quiera estudiar el pensamiento venezolano y latinoamericano del siglo XX.

1 RAMIS, Pompeyo. *Veinte filósofos venezolanos y sus temas*. Universidad de los Andes, Mérida, 1978.

2 Ibid., p.11.

3 ASTORGA, Omar. *Ensayos de filosofía política y cultura*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2014.

4 Ibid., p.432

II. Ubicación de la obra de Briceño Guerrero en el pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX.

El filósofo español José Gaos llega a México en 1938, junto a otros “transterrados”, huyendo de la barbarie del franquismo que se había impuesto en España después de la caída de la República. Gaos con los demás transterrados, dejó una labor invaluable para el pensamiento latinoamericano. Junto a su discípulo Leopoldo Zea y los integrantes del grupo Hyperión, entre otros, Gaos echa las bases para el estudio sistemático de la historia de las ideas en América Latina. A partir de la década del cincuenta del siglo XX Leopoldo Zea se presenta como el máximo representante de los estudios latinoamericanos dentro y fuera del continente. Tanto en México como en Argentina los estudios latinoamericanistas y la filosofía en general toman auge. En el cono sur la figura de Francisco Romero, José Luis Romero, Carlos Vaz Ferreira, Risieri Frondizi, Arturo Ardao, Ángel Cappelletti, entre otros, dan a la filosofía una nueva dimensión.

A partir de la década del cincuenta y hasta entrada la década de los ochenta del siglo XX la filosofía hecha en América Latina se va a centrar en tres problemas fundamentales. El primero, se va a enfocar sobre la pregunta ¿si existe o no una filosofía latinoamericana? La segunda, ¿es auténtica y original la filosofía latinoamericana? La tercera, ¿qué función cumple o debe cumplir la filosofía latinoamericana?

A la primera pregunta se le dio una respuesta sencilla, afirmando que existen dos tipos de filosofía en América Latina, la primera, la filosofía de lo americano y la segunda, la filosofía latinoamericana. En la primera se abordan los problemas de América Latina desde la filosofía. Ejemplo de ello son obras como: *El problema de América* de Ernesto Mayz Vallenilla, *Ciencia y desarrollo* de Mario Bunge, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* de Augusto Salazar Bondy, *Discurso salvaje* de J.M. Briceño Guerrero, entre otros. En cuanto a la segunda, se abordan los problemas tradicionales de la filosofía desde un punto de vista universal. Figuran allí obras como: *Ontología del conocimiento* de Ernesto Mayz Vallenilla, *Epistemología* de Mario Bunge, *Ética* de Augusto Salazar Bondy y *El origen del lenguaje* de J.M. Briceño Guerrero.

La filósofa cubana Victoria de Caturla Brú⁵ nos presenta una serie de tendencias filosóficas europeas que tuvieron acogida durante la primera mitad del siglo XX, en los pensadores latinoamericanos. Entre estas figuran el positivismo, el espiritualismo humanista, el dinamismo monista, los vitalismos, el historicismo y las corrientes

5 CATURLA BRÚ, Victoria. *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?* Editorial Novaro, México, 1959.

existencialistas. Se podría afirmar que estas corrientes de pensamiento que imperaron en la primera mitad del siglo XX se mantuvieron constantes en la segunda, exceptuando una caída brusca del positivismo, que pasó a ser objeto de estudio dentro de la historia de las ideas, mas no una tendencia vigente al estilo del existencialismo o del marxismo. El positivismo va a transformarse en neopositivismo o positivismo lógico, dando paso al estudio de la filosofía de las ciencias y a la epistemología, además de la proliferación de la filosofía analítica, filosofía del lenguaje, etc. La clasificación propuesta por la filósofa cubana complementa lo dicho en relación a la filosofía latinoamericana, la cual contempla problemas de carácter universal abordados desde nuestra América.

Es importante señalar que en su mayoría, por no decir casi todos los pensadores latinoamericanos de aquel entonces, escribieron obras de los dos tipos señalados, tanto de corte latinoamericanista como universalista.

En cuanto a la pregunta de la originalidad y autenticidad de la filosofía en América Latina, casi todos los autores trataron de dar respuesta a esta cuestión a partir de la pregunta siguiente: ¿qué tan original y autentica es la cultura latinoamericana? y vincular esta pregunta al problema de la identidad cultural. Entonces la respuesta fue en dos sentidos, negar una cultura auténtica latinoamericana y ver ésta como una simple prolongación de la cultura europea u occidental o por el contrario, revisar nuestras raíces y a partir de allí postular la posibilidad de una cultura auténtica. En todo caso, de prevalecer la primera careceríamos de una filosofía original, de adoptar la segunda la filosofía latinoamericana no sería otra cosa que un apéndice de la filosofía europea. Un repetir constante de los grandes problemas abordados por los filósofos occidentales.

Frente a la cuestión de la posibilidad de una cultura auténtica latinoamericana como fuente para la creación de una filosofía original, los autores tomaron tres caminos que posiblemente llevarían a conformar una cultura propia en América Latina y por lo tanto un pensamiento original. La primera posición corresponde a los indigenistas⁶, quienes proponían regresar a las raíces indígenas, rescatar el patrimonio perdido y a partir de ahí hacer una cultura propia. Esta posición fue considerada como extremista por muchos y no viable en los países donde la tradición indígena, prácticamente es inexistente, tal es el caso de Venezuela y otros países caribeños. La segunda posición era la de reconocernos como mestizos y de poseer una cultura propia, a partir de allí exaltar los valores autóctonos que nos identifiquen como latinoamericanos. En un examen profundo de nuestro mestizaje, donde visto como una realidad radical, pareciera estar allí la nota distintiva de nuestra cultura, donde encontraremos la respuesta al cuestionamiento de la originalidad y la autenticidad del pensamiento

6 Véase KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires. Edit. García Cambeiro, Buenos Aires, 1982 y BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo*, Edit. Ariel, México, 1988.

latinoamericano⁷. La tercera posición es la occidentalización o el reconocimiento de que somos simplemente occidentales, éste es el único camino para lograr imponernos y obtener un lugar en la cultura occidental, aunque la originalidad y la autenticidad cultural queden relegadas a un segundo plano⁸.

En relación a la pregunta de ¿qué función cumple la filosofía en América Latina?, muchos autores consideraron absurda esta cuestión ya que para gran parte de los pensadores a nivel mundial, la filosofía no tiene una función específica. Sin embargo, muchos marxistas consideraban que la célebre sentencia de Marx donde afirmaba: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”⁹, daba paso a una nueva interpretación de la filosofía, atribuyéndole a ésta una función transformadora¹⁰. A partir de los años setenta del siglo pasado la filosofía de la liberación latinoamericana postulaba que la función de la filosofía es la de liberar al ser humano de las cadenas de la opresión, por lo tanto, la filosofía cumple una función de liberación social, nacional y continental; asimismo la filosofía debe ser generadora de procesos de cambio, dando al ser humano la capacidad de transformar el rumbo de las situaciones históricas.

Hacia los años ochenta del siglo pasado y fuera de las fronteras de América Latina, una nueva función se le ha incorporado a la filosofía, ésta es la función terapéutica. Autores como Lou Marinoff en sus obras *Más Platón y menos prozac*, y *El ABC de la felicidad*, abrieron a la filosofía un nuevo camino, desde allí otros autores como el francés Luc Ferry con su libro *Aprender a vivir* y la española Mónica Cavallé con su trabajo *La sabiduría recobrada*, cuyo subtítulo es *Filosofía como terapia*, entre otros, han escrito sobre la materia.

III. La visión de América Latina en el pensamiento de J.M. Briceño Guerrero.

Pompeyo Ramis y Omar Astorga, entre otros, sostienen que la filosofía de Briceño Guerrero y en particular su visión de América Latina se sustentan en una visión de la cultura. Temas como la originalidad del pensamiento latinoamericano, el mestizaje, el devenir cultural de América Latina, y el cuestionamiento sobre quién es el hombre latinoamericano fueron abordados por el autor a través de su obra

7 Véase ZEA, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*, Edit. Grijalbo, México, 1978 y USLAR PIETRI, Arturo. *Godos, insurgentes y visionario*, Edit. Ariel, Madrid, 1990.

8 WAGNER DE REINA, Alberto. *Destino y vocación de Iberoamérica*. Edit. Cultura hispánica, Madrid, 1954 y BRICEÑO GUERRERO, J.M.. *América Latina en el mundo*. Universidad de los Andes, Mérida, 1966.

9 Marx, Karl s/f: “Tesis sobre Feuerbach” en *Obras escogidas*. Moscú. Editorial Progreso.

10 Véase GARCÍA BACCA, Juan David. *Historia de la filosofía. T.II*. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975.

latinoamericanista, dando origen a una filosofía de la cultura.

Si nos atrevemos a interrogar a Briceño Guerrero a través de su obra y preguntamos ¿quién es el hombre latinoamericano?, el autor responde:

Al observarnos a nosotros mismos para reconocernos y saber quiénes somos, salta a la vista que somos europeos.

Lengua y vestido, religión y arquitectura, arte e instituciones políticas, escuela y cementerio dan testimonio inequívoco de nuestra pertenencia al ámbito cultural europeo.

No tartamudeamos lenguas bárbaras ni nos visten complicados trapos multicolores, ni taparrabos con portapene; no adoramos volcanes ni gurúes, ni construimos bohíos; no labramos figuras mágicas en el mango de instrumentos primitivos de pesca y nunca hemos soportado pasivamente gobiernos despóticos; no damos de comer a los muertos, ni dejamos a los niños sin educación sistemática. Todos estos fenómenos se presentan entre nosotros – es cierto- pero en forma marginal y no nos caracterizan; nos caracterizan la indignación ante ellos y la voluntad europea de erradicarlos.¹¹

El proceso de occidentalización de nuestra América Latina se inicia con el mal llamado descubrimiento, conquista y colonización del *Nuevo Mundo*. “América es el resultado de la expansión de Europa y nosotros somos europeos en América”¹². Para Briceño el proceso histórico que se inicia con la llegada del hombre blanco a América es una consecuencia de la expansión de la Europa segunda.

Briceño divide la cultura occidental en dos dimensiones, la Europa primera y la Europa segunda. La Europa primera es la Europa de los mitos, la Europa pre-racional, la Europa que actualmente no ha desarrollado un alto potencial filosófico, científico y tecnológico, si bien el autor no lo señala podríamos afirmar que la Europa primera la conforman los países europeos donde la razón no ha logrado su máximo crecimiento y no se han convertido en los líderes espirituales de Occidente.

La Europa segunda es la Europa que nace con la Grecia clásica, donde la filosofía, la ciencia y la tecnología se van a prolongar hasta nuestros días y se va a afianzar en países como Alemania, Francia, Inglaterra, España e Italia. América no es más que un producto de la expansión geográfica y cultural de la Europa segunda. Para Briceño la expresión “América es joven” es falsa en todo su significado, menos en uno; éste se descubre al cambiar la formulación y decir “Europa es joven en América”¹³.

11 BRICEÑO GUERRERO, J.M. *La identificación americana con la Europa segunda*. Mérida. Universidad de los Andes, Mérida, 1977, p.13.

12 Ibid., p.49.

13 BRICEÑO Guerrero, J.M *La identificación americana con la Europa segunda*. Mérida. Universidad de

Según Briceño, la Europa segunda es universal aunque no haya desplazado totalmente a la Europa primera que todavía la contamina. La tradición y los valores de la Europa segunda pueden llegar a cualquier otro pueblo del mundo a través de la educación. El devenir de los pueblos no conduce necesariamente a la aparición de la razón segunda, si así fuera no podría explicarse que pueblos enteros hayan vivido milenios de continuidad cultural sin encontrarla ni buscarla. Tampoco la razón primera es un estadio previo de la razón segunda, no se pasa de una a otra por evolución espontánea. Para el autor. “El paso de la sociedad primera a la sociedad segunda se denomina progreso”.¹⁴

Para el autor, la Europa segunda desarrolló al máximo la capacidad racional del hombre, el autor sostiene que si tuviéramos que resumir a Europa en tres palabras, éstas serían *razón contra tradición*. Vivir dentro de la razón es un imperativo que nos obliga a occidentalizarnos plenamente. El autor afirma: “Hay que occidentalizarse plenamente y a la mayor brevedad posible... Occidentalizarse significa racionalizar todas las formas de convivencia y todas las formas de tratos con el mundo, es decir, ponerse a tono con una tendencia que ha marcado profundamente a la cultura occidental, sobre todo en los últimos siglos.”¹⁵ Esta posición la comparte Briceño con autores como el uruguayo Alberto Zum-Felde¹⁶ y el peruano Alberto Wagner de Reyna¹⁷, quienes en décadas anteriores proponían la occidentalización como única vía para que América Latina lograra su posicionamiento cultural en la historia universal.

Racionalizar la comprensión del mundo es sinónimo, para el autor, de someterse a la medida, al cálculo y a la previsión; esto a su vez ha dado como consecuencia un desarrollo del conocimiento que ha desembocado en Occidente en una expansión de la ciencia y de la tecnología, con el fin de dominar la naturaleza.

Briceño asegura que en América Latina, tanto los políticos, como los intelectuales y maestros comprenden la necesidad de occidentalizarse plenamente, sin embargo, no comprenden que la occidentalización implica estar consciente de los siguientes aspectos:

- a.- Esa maravillosa técnica occidental, redentora de todos nuestros males es imposible sin la ciencia occidental.

.....
los Andes, 1983.

14 Ibid., p. 34.

15 BRICEÑO GUERRERO, J.M. *América latina en el mundo*. Op. Cit., p.19.

16 Véase ZUM-FELDE, Alberto. *El problema de la cultura americana*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.

17 Véase WAGNER DE REYNA, Alberto. *Destino y vocación de Iberoamérica*. Op. Cit.

- b.- La ciencia es imposible sin una actitud particular hacia el mundo y el hombre, sin una mentalidad que se encuentre así misma en el ejercicio del método científico.
- c.- La occidentalización de las formas de vida exige la ciencia, la ciencia exige una mentalidad que no es la nuestra; *ergo* la occidentalización exige un cambio de mentalidad.¹⁸

Briceño es un pensador vislumbrado por el desarrollo de la racionalidad occidental y en particular por las consecuencias inmediatas de ésta, la ciencia y la tecnología.

Ante la pregunta formulada por el mismo autor “¿Por qué la creatividad cultural es débil en América? Briceño responde

Los criollos sostienen el esfuerzo evangelizador y civilizador.

Les corresponde gobernar pero bajo control metropolitano.

La independencia es imposible porque los criollos se encuentran en misión expansiva de Europa: necesitan de toda necesidad el abastecimiento y reforzamiento metropolitano. No pueden ser creadores de cultura en un sentido grande del término como los egipcios, los incas, los aztecas, los griegos, porque su cultura ya está hecha y lo que les toca es expandirla, trasplantar los modelos europeos a América, incorporar nuevos pueblos al estilo europeo de vida. No pueden ser creadores de cultura en un sentido grande... Pues les toca preservar los modelos, patrones, estructuras de Europa. No pueden dar nacimiento a una cultura nueva, son portadores e implantadores de una cultura que sólo puede ser superada por sí misma desde sus centros creadores.

En París, en Londres, en Madrid pueden surgir movimientos creadores, pero no en América porque es expansión de Europa y lo que se expande culturalmente es lo ya creado, lo ya constituido, no el origen de la vibración creadora de la bondad genética.

Pueden ser creadores sólo en un sentido pequeño: resolver creadoramente los problemas de adaptación, inventar maneras de transformar los nuevos pueblos y ambientes para europeizarlos mejor. A lo más que pueden llegar es a subinventar, a subcrear, a introducir variantes novedosas que en nada se apartan del paradigma original, pues sólo modifican sus manifestaciones.¹⁹

De lo citado se desprende que la cultura creada y desarrollada por la Europa segunda, es irrepetible. América Latina en la visión de Briceño Guerrero queda relegada al simple papel de ser una reproductora de la cultura occidental generada

18 Ibid., p.20.

19 BRICEÑO GUERRERO, J.M. *Europa y América en el pensar mantuano*, Monte Ávila Editores, Caracas, pp. 107-108.

por la Europa segunda, niega la posibilidad de que los oriundos de este continente puedan crear una cultura original y auténtica, porque ésta ya está creada, la hemos recibido como herencia y vivimos dentro de ella sin la posibilidad de innovarla, a lo sumo la función del latinoamericano frente a la cultura occidental es la de preservarla, mantenerla y conservarla, negando la posibilidad de que ésta sea transformada, superada o desfasada. De esta manera responde Briceño a la pregunta sobre la posibilidad de la existencia de una cultura original y propia en América Latina.

Briceño señala que el acontecimiento más importante de nuestro tiempo es la occidentalización de nuestro planeta. Al igual que otros autores entre los que figuran los ya citados Alberto Zum-Felde y Alberto Wagner de Reyna, Briceño mantiene la idea de que América Latina tiene como imperativo categórico o como misión cultural la de occidentalizarse a toda costa. Cabría preguntarse ¿qué papel juega el mestizaje dentro de este proceso?

Según Briceño nuestro continente tiene una situación privilegiada para observar y comprender el acontecimiento más importante de nuestro tiempo que sería, sin duda alguna, la globalización u occidentalización del mundo. Sin embargo, es conveniente examinar qué entiende Briceño por mestizaje cultural:

Con la expresión *mestizaje cultural* no queremos referirnos al hecho de que un pueblo disponga de bienes y patrones culturales de diverso origen, pues entonces tendríamos que aplicar el calificativo de mestiza a casi todas las culturas conocidas. Notemos, sin embargo, que un pueblo puede asimilar gran cantidad de materiales culturales extraños sin perder su idiosincrasia, sin menoscabar su integridad característica, sin alterar fundamentalmente su dinámica cultural interna, precisamente porque los asimila en el sentido etimológico de la palabra. Notemos también que dos o más sistemas culturales pueden chocar y desarticularse mutuamente, perdiendo su individualidad para fundirse y constituir un nuevo tipo en el cual figuran los anteriores, pero integrados en una totalidad nueva, con una dinámica unitaria que les da la coherencia y el sentido de una cultura.

En Latinoamérica no ha habido ni asimilación de una cultura por otra, ni fundición de varias para construir una nueva. Nuestra mentalidad corresponde al tipo designado primitivo por los científicos que hemos estudiado en este capítulo (Frazer, Wallon Y Lévy-Bruhl); pero sobre esa mentalidad se ha impuesto sin moldearla formas, esquemas, estructuras, patrones culturales occidentales. Por una parte tenemos una mentalidad que no ha podido crear formas culturales propias; por otra parte, tenemos formas culturales que no expresan ni logran estructurar nuestra peculiar idiosincrasia. A este fenómeno queremos referirnos cuando usamos la expresión *mestizaje cultural*; podríamos llamarlo también sincretismo cultural; o inventar un término nuevo, pero creemos que una descripción precisa de lo que significa aparta la mayoría de las ambigüedades posibles²⁰

Briceño Guerrero es un filósofo de la ambigüedad, pero no hay que confundir este término con contradicción. Al inicio de su disertación veía en el mestizaje una condición privilegiada para apoderarnos de la occidentalización, pero más adelante afirma: “Dijimos que esa situación es privilegiada (la condición de mestizos); pero no, claro está, para el desarrollo de la ciencia y de la técnica occidentales ni tampoco para la creación de una cultura propia.”²¹ Esta ambigüedad da origen a múltiples explicaciones y a considerar, por muchos estudiosos de su obra, a Briceño como un pensador que exalta positivamente los valores de la cultura latinoamericana, pero también permite verlo como un detractor de la cultura de nuestro continente.

El factor más característico en la formación de América Latina, es el mestizaje. Briceño mantiene este criterio. Tres razas, la ibera, la india y la negra se mezclaron en gran escala, estas razas son en extremos diferenciados e inconfundibles, con caracteres somáticos y psíquicos muy diversos. Más adelante el autor prefiere no hablar de razas, sino más bien de tipos culturales diferentes, tres idiosincrasias heterogéneas, tres *Weltanschauungen*.²²

Para Briceño el mestizaje no es una opción sino un hecho y lo es independientemente de la mezcla racial, descansa más sobre aspectos culturales que sobre un hecho biológico. El destino cultural de América está en el mestizaje, en gran parte depende de éste, pero la occidentalización acelerada es el camino inequívoco que puede llevar al continente al progreso, y fuera de ésta no hay otra posibilidad que nos pueda conducir al desarrollo.

En palabras de Briceño, y cerrando este punto del mestizaje, el autor afirma: “Digo más. Digo contra la raza cósmica, el pueblo continente y la cultura mestiza. Lo mestizo de América con sus groseros sincretismos, es un fenómeno de transición, un aspecto de la *paideia*, algo a transformar progresivamente, algo que no tiene salida hacia ninguna parte excepto hacia Occidente”²³.

Una vez más queda claro que la occidentalización es la única vía que tiene nuestra América hacia el progreso, toda otra posibilidad es desechada. Briceño arremete contra los más “testarudos indigenófilos”, al asegurar que no se pueden reconstruir las culturas pre-colombinas como tampoco implantar un régimen de la negritud; ambos, indigenismo y negritud son culturas fragmentadas, vinculadas más a la barbarie que a otra cosa.²⁴

21 Ibid., pp.61-62

22 Ibid., p.129. La palabra alemana *Weltanschauun* se traduce generalmente como cosmovisión o visión del mundo.

23 BRICEÑO GUERRERO, J.M. *Europa y América en el pensar mantuano*. Op. Cit. p. 138.

24 Para ampliar la visión de Briceño Guerrero sobre el mestizaje véase *Europa y América en el pensar*

En relación a la posibilidad de una filosofía original y auténtica en América Latina, Briceño ha dejado ver claramente su posición. Si la posibilidad de crear una filosofía original y auténtica latinoamericana depende de la existencia de una cultura propia y original, tal posibilidad está negada, ya que las propias palabras de Briceño salieron al paso de una manera radical y contundente, América Latina culturalmente, no es otra cosa que una prolongación de la Europa segunda, una mala copia, una réplica, y por lo tanto su cultura es inauténtica. Las manifestaciones culturales como la religión, la lengua, la legislación, las instituciones, la filosofía, etc., no son otra cosa que copias, o adaptaciones de lo que Europa segunda donó a América a través del proceso de colonización.

Sin embargo, estamos obligados a hacer filosofía, a sabiendas que ésta no será original y auténtica pero no queda otra salida que comenzar a pensar.

La ambigüedad como forma de pensamiento propia en Briceño Guerrero lo lleva a tomar posiciones extremas. Si nos preguntamos cómo resolver, o mejorar la situación cultural de América Latina, encontramos en el autor una salida radical, ambigua y desconcertante al afirmar:

El problema para cuya solución propusimos la inmigración se planteaba radicalmente de la siguiente manera: La Europa segunda habita en nosotros por posesión espiritista, i.e., su presencia es comparable a un fenómeno de mediumnidad; su influencia se ejerce a distancia, por mensajes mentales, sin sangre, sólo sangre de imprenta; pero el médium, la materia, el soma pertenece a otra realidad que presenta a ese espíritu resistencias tremendas cuando trata de ir más allá de las ideas y de las palabras. Hay que traer también el soma, inundar este continente con europeos segundos o, al menos con europeos primeros bien dispuestos para recibir y realizar el espíritu de la Europa segunda. Ese soma propicia al predominar en un mestizaje blanqueante -¡ojalá pudiera llegarse a un blanqueamiento total!- dará lugar a la formación de naciones modernas.²⁵

Esta cita nos da una visión del pensamiento de Briceño cada vez más ambiguo, esta vez nos lo presenta como un racista, alguien que propicia el blanqueamiento racial, como elemento necesario e indispensable para acelerar el proceso de occidentalización, en este caso identificado a través de las palabras “naciones modernas”.

Conclusiones.

La obra de Briceño Guerrero dentro de la historia del pensamiento venezolano ha sido considerada como un pensamiento independiente, por no participar o depender

.....
mantuano, en especial “Dificultades de la *paideia*”.

25 BRICEÑO GUERRERO, J.M. *La identificación americana con la Europa segunda*. Op. Cit. p. 66.

en forma directa de un modelo filosófico en particular, sino más bien es la síntesis de distintas corrientes de pensamiento amalgamadas en forma original.

A los problemas tradicionales de la filosofía latinoamericanista de mediados del siglo XX, Briceño dio respuesta a la mayoría de los cuestionamientos formulados, su respuesta fundamentalmente se centró en una visión particular de la cultura y especialmente de la cultura latinoamericana, donde ésta no es otra cosa que un apéndice o extensión de la cultura occidental, originada en lo que Briceño denominó “la Europa segunda”. Occidente recibió de “la Europa segunda” un elemento característico y vital para el logro del progreso, Briceño lo denomina la razón, de la cual parten la ciencia y la tecnología como elementos capaces de controlar, modificar y transformar la realidad. La llamada globalización del mundo no es otra cosa que la occidentalización a gran escala, donde los valores propios de la cultura occidental, sustentados por y en la razón se han expandido por el orbe implantando un sistema universal que domina y ha unificado tanto a Oriente como a Occidente.

La única posibilidad de América Latina de acceder al progreso y al desarrollo es la occidentalización acelerada; de lo contrario sería errar y darles cabida a manifestaciones bárbaras que no conducirían sino al fracaso y al atraso de nuestros pueblos.

En relación a la aparición de una filosofía original y propia de nuestro continente, ésta, según Briceño, es un reto, pero jamás podrá lograr ser totalmente distinta de lo pautado por el pensamiento europeo; esto se debe a que la filosofía como la religión, la lengua y los demás productos culturales que rigen nuestra vida se fraguaron en Europa y fueron trasladados e impuestos en el Nuevo Mundo, como parte del proceso de colonización iniciado por los conquistadores europeos del siglo XVI.

Esta visión fue compartida por otros autores latinoamericanos del siglo XX, pero sin duda alguna ha sido muy discutida y criticada por otras corrientes como el llamado indigenismo y las denominadas tendencias, que exaltan el pensamiento mestizo y el mestizaje cultural como fuente de una posible cultura original y auténtica en América Latina. También en el ámbito de la filosofía de la liberación esta propuesta fue examinada, discutida y rechazada. La obra de autores como Rodolfo Kusch, Mario Cazalla, Horacio Cerutti, entre otros, no es otra cosa que una lucha y negación constante, contra la tendencia occidentalizadora en el pensamiento y en la cultura latinoamericana.

Briceño Guerrero es un pensador ambiguo, la lectura de su obra permite múltiples interpretaciones. Podemos estar de acuerdo o no, con su visión de América Latina, pero es innegable que su obra escrita es lectura sugestiva para todo aquel que se interese por el pensamiento venezolano y latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX.

Los planos discursivo-enunciantes en la producción-recepción teatral¹

Discursive-enunciating levels in the theatrical production-reception

Jesús Correa Páez

*Universidad del Atlántico
Barranquilla, Colombia*

Luis J. Hernández Carmona

*Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela*

Resumen

La investigación considera a la doble enunciación en el teatro como la más genuina expresión de la comunicación verbal, espacio enunciativo desde donde se articulan una serie de elementos que coadyuvan dentro de la configuración de los universos simbólicos que generan las obras. Se parte del concepto de Iuri Lotman “el arte como lenguaje”, y de las teorías de M. Bajtín, de E. Benveniste y de John Austin, con el propósito de analizar las dimensiones intervinientes en la construcción de los sujetos, la resignificación del sentido y los significados del discurso en el acontecimiento teatral.

Palabras clave: Enunciación; comunicación; semiosis interviniente; sujeto atribuyente.

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación sobre la teoría de la recepción teatral la cual vengo desarrollando formalmente desde el año 2013. Tiene su génesis en mis interrogantes como trabajador de teatro, pero también como docente en el programa de Arte Dramático de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad del Atlántico en Barranquilla, Colombia. La teorización tiene sus fundamentos en los planteamientos de la Semiótica de la afectividad-subjetividad como perspectiva metodológica, la cual asume el sujeto como texto, y lo diversifica dentro de los campos de la representación-significación, para de esta manera, proponer desde el sujeto diversas variantes de interpretación que interactúan con los textos, contextos y demás intervinientes dentro del proceso de construcción del discurso teatral. Esto es, discurso teatral como convergencia de miradas y posibilidades para encontrar las diversidades de sentido.

Abstract

This paper considered to the double enunciation in the theatre as the more genuine expression of the verbal communication, the declarative space from where is articulated a series of elements that contribute within the configuration of them universes symbolic that generate them works. This article is based on the concept of Iuri Lotman “the art as language”, and of the theories of M. Bakhtin, of E. Benveniste and of John Austin, with the purpose of analyze them dimensions involved in the construction of them subject, the resignification of the sense and them meanings of the speech in the event theatrical.

Keywords: Communication; intervening semiosis; enunciation; subject atribuyente.

Introducción

*“El teatro es espectáculo y por consiguiente forma de socialización de las relaciones humanas que no implica al espectador en tanto que variante, sino en tanto que constante. Esta presencia no es alternativa, sino imperativa”.*²

La complejidad que entraña la producción-recepción teatral requiere de disciplinas de interpretación que produzcan novedosas formas de abordar este complejo e interesante tema, que quizá ha estado restringido al acceso de los estudios semióticos por la marcada tendencia a revisarlos fundamentalmente desde el campo sociológico. Sin embargo, en los últimos tiempos, el tratamiento semiótico en la recepción teatral se orienta hacia diversos ángulos a manera de propuestas modélicas que siguen enfocadas en los textos producidos, obviando otros dialécticos elementos que ofrecen posibilidades para el develamiento de la encriptada naturaleza teatral. Por ello, surge una pregunta retórica que ayudará a delinear el camino interpretativo pretendido: ¿Cómo abordar dicha tarea?

Así que baste por recordar que los estudios semiológicos del teatro se han centrado en el texto literario, distinguiéndolo del denominado texto espectacular, y nunca advirtiendo que uno es desdoblamiento del otro en la interacción simbólica; lo que deriva en una problemática en la construcción del sentido; unas veces los estudios se enfocan en la producción, y otras, en la recepción -privilegiando al productor o al receptor según el caso-, a través de diversas prácticas metodológicas que siguen la ruta empírica; o a partir de rutas transitadas desde la teoría literaria, hasta la Semiótica del teatro. O en los intentos por construir un nuevo paradigma epistémico que aborda al espectador como sujeto necesario: la Teatrológica.

Las posturas metodológicas enunciadas anteriormente no han considerado a

2 CAMPEANU, Pavel. “Un papel secundario: el espectador”. En: *Semiología de la representación*, Trad. Josep Elías. Edit. Gustavo Gili S.A. Barcelona. 1978, p. 107

fondo la naturaleza del sujeto enunciante o atribuyente –ser cognitivo-afectivo-, que es susceptible de desdoblarse en sujeto espectador –que es asimismo atribuyente³. Esta afirmación apunta hacia la dirección del sujeto, ya que el sentido no estará en el texto, sino en la convergencia de los enunciantes bajo el embrague del texto. Esta caracterización surge a partir de las teorías de la interpretación de Paul Ricoeur, desde donde se afirma que lo que acontece en el encuentro escena-sala, es una interacción de intersubjetividades que crea una forma muy especial de comunicación, que de aquí en adelante será referida como comunicación teatral.

La comunicación teatral

El fenómeno teatral, que es un proceso de comunicación especial que se diversifica en la polisemia estética, es asumido como acontecimiento⁴, puesto que tiene una estructura dialógica. Es justo en esta dimensión donde se centra la atención, pues la recepción teatral se manifestará en el sentido eminentemente simbólico que produce una extra-referencialidad, dinamizada, como se dijo, por el encuentro entre subjetividades, que pueden ser interpretadas a partir de los discursos de los sujetos intervinientes en el proceso comunicativo teatral y que produce una concatenación referencial base ineludible de la semiosis concatenante⁵ y su impelencia simbólica.

Dicho encuentro, como ya se ha reiterado, es un proceso de comunicación excepcional: de una parte la escena, y de la otra, la sala, lo que lleva a la inclusión de un doble plano discursivo-enunciativo: uno extra-escénico y otro intra-escénico⁶.

- 3 “El sujeto de la enunciación es un actor sincrético, que integra a dos actantes, el enunciator y el enunciatario”, indicando la complementariedad enunciativa en cuanto a la construcción del sentido textual. GREIMAS, A. J. y COURTÉS, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trads. Enrique Ballón Aguirre y Hermes Campodónico Carrión. Gredos. Madrid. 1982, p. 74
- 4 Se asume que: “el acontecimiento no es solamente la experiencia tal como es expresada y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo en sí, el acontecimiento del diálogo”. RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Trad. Sin dato del traductor. Siglo XXI. México. 2006, p. 30.
- 5 Hernández define la semiosis concatenante como el proceso de interrelación isotópica que permite un encadenamiento referencial y posibilita la dinámica discursiva que sostiene los textos. Más aún, los discursos estéticos y su potencialidad metafórica. HERNÁNDEZ CARMONA, Luis J. *Hermenéutica y semiosis en la red intersubjetiva de la nostalgia* (Tesis doctoral). Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. 2010.
- 6 Tal como lo señala Maingueneau: “(...) La parole y participe en effet de deux situations d'énonciation à la fois: -dans la première, un auteur s'adresse à un public à travers la représentation d'une pièce; c'est donc la représentation qui constitue l'acte d'énonciation; -dans la seconde, la situation d'énonciation représentée, des personnages échangent des propos sur scène, sans se référer –du moins dans le théâtre classique- au fait qu'ils parlent à l'intérieur d'une représentation.” MAINGUENEAU, Dominique. *Manuel de linguistique dans les textes littéraires*. Armand Colin. París. 2010, p. 336.

Los cuales empíricamente se aprecian cuando se es consciente del diálogo entre los personajes y sus acciones que van construyendo la trama en el desarrollo de la(s) escena(s), pero además, y simultáneamente, el diálogo que se construye entre dicha escenificación y los espectadores.

En este sentido, la naturaleza del texto que se enfrenta no sólo es de carácter lingüístico, pues el teatro es espacialidad, es escenografía, es vestuario, es utilería, es color, iluminación, moda, peinado, y sonoridad, entre otros hechos significantes, sino que es ante todo temporalidad. Este último aspecto es muy importante, pues tal como afirma Ricoeur⁷, “todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado”, y por tanto interpretado y comprendido. Esto es lo que permite –entre otros aspectos– que la recepción teatral sea objeto de análisis semiótico, pues se le considera como fenómeno comunicativo.

Así que el debate planteado por Mounin⁸ -apoyándose en Buysens- acerca de la validez de la comunicación teatral como *lenguaje* ha sido rebatido ampliamente. Y al respecto, Ubersfeld⁹ plantea que:

La comunicación teatral es de otra naturaleza respecto de la comunicación literaria; con algunas características notables: en primer lugar, el emisor es doble, la responsabilidad del mensaje compartido entre el autor y el practicante (director, escenógrafo, actor); en segundo lugar, el receptor no está nunca aislado como el lector, el espectador de televisión o incluso el de cine: forma un cuerpo donde las miradas de cada uno reaccionan sobre las miradas de todos.

- 7 RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2010, p. 16
- 8 MOUNIN, Georges, *Introducción a la semiología*. Trad. Carlos Manzano. Anagrama. Barcelona. 1972. Pág.101. “En teatro, la primera cuestión que hay que plantearse es la de saber si el espectáculo teatral es comunicación o no. (...) Eric Buysens en *La communication et l’articulation linguistique* (P.U.F., 1967) observa que “los actores en el teatro simulan personajes reales que comunican entre sí; no comunican con el público”, por lo menos, diríamos nosotros, no comunican con el público por el mismo sistema (en este caso, propiamente lingüístico) que comunican entre sí (salvo en el sector muy limitado de las palabras de autor y de las alusiones a la actualidad, por ejemplo). Notemos también que la comunicación lingüística se caracteriza por el hecho fundamental, constitutivo de la propia comunicación, de que el emisor puede convertirse en receptor; y el receptor, en emisor. Nada semejante se da, en absoluto, en el teatro, en el cual los emisores-actores siguen siendo los mismos y los receptores-espectadores también los mismos siempre”.
- 9 UBERSFELD, Anne. “El texto y la escena”. Trad. Coral Aguirre. Revista *Repertorio* N° 29, editada por la Universidad Autónoma de Querétaro. México.1995. Consultada en <http://www.teatrodelpueblo.org.ar/dramaturgia/ubersfeld001.htm> y recuperado el 9 de julio de 2012

Esta referencia válida la naturaleza del acontecimiento teatral como fenómeno comunicativo que se expresa en forma de comunicación “*de otra naturaleza*”. Naturaleza simbólica que desborda lo meramente comunicativo y hace una traslación referencial hacia otros espacios de significación.

E indudablemente frente a la importancia de la apreciación sobre el teatro como hecho comunicativo, que expresa de alguna manera una restricción, De Marinis¹⁰ dice:

(...) hay que dar por demostrado que definitivamente el espectáculo teatral puede comunicar, es decir que, en la relación escenario-sala, o espectáculo-público, no son individualizables factores tales que impidan *a priori* el producirse de la comunicación, desde luego concibiéndola invariablemente como comunicación parcial, producida por la intersección más o menos amplia según los casos, entre la competencia del emisor Ce y la competencia del destinatario Cd.

De esta manera se puede validar la siguiente proposición: el teatro es un acontecimiento de naturaleza comunicativa, donde formas simbólicas de diverso orden construyen sentidos, mediante la interrelación autor (director, actores, técnicos)-obra (objeto sensibilizado)- contexto-espectadores¹¹. Esto es, desde la interacción simbólica que tiene como centro los sujetos y sus espacios enunciativos.

Por lo anterior se hace necesario recurrir a Lotman¹² quien a partir del concepto “el arte como lenguaje”, nos permite trascender la controversia y situarnos en el hecho que el arte es considerado como un “*lenguaje secundario*”, secundario “no únicamente con respecto de la lengua natural, sino que se sirve de la lengua natural como material”, lo que permite sustentar la naturaleza comunicativa del acontecimiento teatral. Así que, la escenificación construye su propia referencialidad¹³, modeliza su propia realidad con herramientas de variada naturaleza, es decir, se vale de múltiples sistemas significantes que afirman aún más la categoría de Lotman sobre el “sistema modelizador de segundo grado” que permite caracterizar todo tipo de *lenguajes*

10 DE MARINIS, Marco. “Hacia una pragmática de la comunicación teatral”. *Revista Quehacer Teatral*. V. 3-4. Revista del Centro de Investigaciones Teatrales, Colombia. 1986, p. 54

11 Cuadrante semiótico propuesto por Hernández Carmona y adaptado para el presente trabajo. HERNÁNDEZ CARMONA, Luis J. *Hermenéutica y semiosis en la red intersubjetiva de la nostalgia* (Tesis doctoral). Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. 2010.

12 LOTMAN, Yuri. *Estructura del texto artístico*. Trad. Victoriano Imbert. Istmo. Madrid. 1988, p. 20

13 “La obra de arte apunta su realidad particular en el signo desvinculándose del psicologismo, del hedonismo, del formalismo o del determinismo por el medio. El artefacto físico (la obra-cosa) es sólo el signifiante; el significado del mismo se configura en la conciencia colectiva”. Mukarovsky, J. / J. Jandová y E. Volek, *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte*. Trad. Jarmila Jandová y Emil Volek. Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes; Plaza y Janés. Santa Fe de Bogotá. 2000, p. 70

artísticos, en el presente caso el discurso teatral.

En este sentido, el discurso teatral considerado como estructura de comunicación que se superpone sobre el nivel lingüístico natural -por ello sistema de modelización secundaria-, construye *una* realidad de naturaleza virtual. Esta construcción impele a reflexionar sobre el estatuto ontológico de la escenificación, donde los artistas generan con sus acciones –verbales y no verbales- un acontecimiento *poiético*¹⁴, que en últimas es un acontecimiento simbólico, dirigido a un auditorio para ser interpretado. Y que en el caso de la semiótica será referido como un acontecimiento simbólico.

Por lo que es usual que el destinatario del acontecimiento teatral considere los hechos escénicos que percibe como un hecho ficcional y no como un hecho de la realidad *real*. Ese doble estatuto ha generado reflexiones concretizadas en las categorías *ilusión teatral* y *denegación*, y que frente a la *ilusión teatral* Brecht plantee el *efecto de distanciamiento*, o teatralización empleando un metalenguaje cuya función es asegurar el código teatral, y así decirle al espectador que lo que está percibiendo es “teatro”. Asimismo, “Artaud opta por la vía *regresiva* del retorno infra-teatral a la *ceremonia*; en la ceremonia se construye un ritual deliberadamente fantasmático en que la “realidad” no necesita ser figurada”¹⁵.

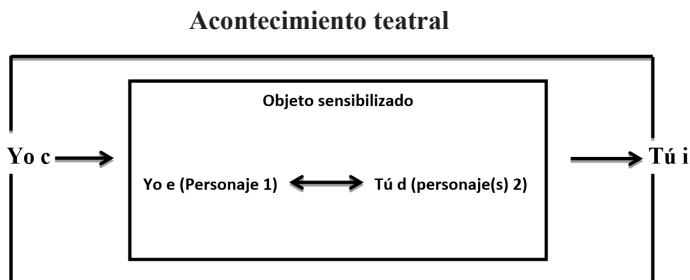
De cualquier manera, la ficción teatral como alegoría de la realidad genera la construcción de un sujeto atribuyente a partir de la representación -objeto sensibilizado- donde se instituye una semiosis envolvente, utilizando códigos estéticos en el espacio de alternabilidad que es el acontecimiento teatral. Es decir, la metáfora rige lo extraordinario en que se convierte el objeto sensibilizado. Es así, como el arte fundado en lo extraordinario o extra-cotidiano propio de lo imprevisible que se enraíza en la creatividad del sujeto atribuyente, produce una semiosis infinita.

Bajo esta referencialidad el carácter creativo y único del teatro que se produce a partir de procesos, un acto lingüístico construye una *poiesis* generadora de una semiosis envolvente que genera una alegoría de la realidad, donde los sujetos se instituyen en diferentes niveles y producen resignificaciones de sentido y significado, es decir, la ficcionalización produce un Yo comunicante colectivo (autor del texto literario o no literario, y germen del fenómeno teatral, director, comediantes, técnicos de la escena), el cual se dirige a un Tú interpretante colectivo (individual y grupal al tiempo). Por lo que la ficcionalización en teatro es un proceso mediante el cual el sujeto atribuyente sensibiliza el objeto con intencionalidad estética y patémica, que será a su vez, percibido por el destinatario (un Otro sujeto atribuyente), que dará sentido al objeto sensibilizado.

14 DUBATTI, Jorge. *Filosofía del teatro I*. Atuel. Buenos Aires. 2007, p. 89

15 UBERSFELD, Anne. *Semiótica teatral*. Trad. Francisco Torres Monreal. Cátedra. Madrid. 1989, p. 36

La siguiente figura esquematiza el concepto de la doble articulación de la enunciación teatral¹⁶: Un marco envolvente donde se inscribe un objeto sensibilizado -el acontecimiento teatral-, y los sujetos que participan en el proceso de comunicación teatral:



Lo anterior impele al análisis de la recepción teatral a partir de la enunciación y de la actividad discursiva en el teatro, es decir, se debe considerar los planos discursivo-enunciadores en el acontecimiento teatral, por lo cual debemos emprender un recorrido teórico para llegar a los conceptos lingüísticos: enunciación, enunciado y discurso.

Enunciación, enunciado y discurso

Para abordar la comunicación teatral se recurre a la teoría lingüística con la tesis del lenguaje analizable a partir de la enunciación y de los elementos que la conforman. Para ello inicialmente se tomará como guía, las apreciaciones de Mijaíl Bajtín sobre la enunciación, para luego analizar los planteamientos de Emile Benveniste sobre la misma temática.

Los orígenes sobre la teoría de la enunciación se encuentran en Bajtín¹⁷, quien ve una relación causal del lenguaje frente a la organización laboral de la sociedad y la lucha de clases. Ello lo lleva a la siguiente afirmación:

16 Yo c, yo comunicante; Tú i, tú interpretante; Yo e, yo enunciante; Tú d, tú destinatario, se establece esta diferencia en aras de dar mayor claridad sobre los sujetos que intervienen en el proceso, para diferenciar los sujetos de la comunicación intra-escénica de la extra-escénica. Las denominaciones a que se alude coinciden con las denominaciones generadas en el marco de la Teoría psicosocial del lenguaje de Patrick Charaudeau, conocida como Análisis semiolingüístico del discurso, pero la referencia es diferente.

17 BAJTÍN, Mijaíl. "La construcción de la enunciación". En *Bajtín y Vigotsky: la organización semiótica de la conciencia*. Trad. Lia Sklier. Anthropos. Barcelona. 1993, p. 245.

El lenguaje humano es un fenómeno de dos caras: cada enunciación presupone, para su realización, la existencia no sólo de un hablante sino también de un oyente. Cada expresión lingüística de las impresiones del mundo externo, ya sea de las inmediatas, o de las que se han formado en las entrañas de nuestra consciencia y han recibido connotaciones ideológicas más fijas y estables, está siempre orientada hacia otro, hacia un oyente, incluso cuando éste no existe como persona real.

Bajtín ve la enunciación como “real unidad del lenguaje”, con una estructura sociológica donde están presentes los sujetos del lenguaje: YO/TÚ. Y propone, a partir del concepto “intercambio comunicativo social”, explicar la construcción del proceso de enunciación. Como se aprecia, el núcleo de la teoría de Bajtín enfatiza en el componente social. Asimismo, tiene en cuenta también el nivel pragmático en la comunicación, y por tal razón se considera que este autor se erige como profeta de la Pragmática, pues considera que “cada enunciado de la vida cotidiana (...) comprende, además de la parte verbal expresa, también una parte extra verbal inexpresada, pero sobreentendida -situación y auditorio- sin cuya comprensión no es posible entender la enunciación misma”¹⁸.

Por su parte en su trayecto teórico, Benveniste¹⁹ actualiza su interés en el modo semántico -el lenguaje en su funcionamiento discursivo-, en consecuencia su desarrollo teórico se centra, entre otros aspectos, en el “aparato formal de la enunciación”. Afirma que para comprender qué es éste, debemos situarnos en una conversación, en la cual los intervinientes están ubicados en una situación espacio-temporal. El hablante, por estar en posesión de la palabra, es decir, por ser el propietario del sistema de la enunciación -acto de producir enunciados- se sitúa como YO y coloca al oyente como TÚ. Además, considera que en cada acto de enunciación elementos lingüísticos como yo, tú, aquí, ahora, se renuevan semánticamente, pues los deícticos y los ostensivos no poseen significación previa, sino que la adquieren en cada escena del diálogo y de los distintos diálogos, pues tienen un carácter relativo.

El proceso enunciativo en teatro

A la luz de las anteriores apreciaciones se puede explicar el proceso enunciativo en teatro como el acto de escenificar en el cual se involucra al espectador, en primera instancia, pero también el ejercicio comunicativo que ocurre entre los personajes presentes en la escena. Por ello, se toma en cuenta que no hay teatro si

18 Op. cit., pág. 248

19 BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística general II. Trad. Sin datos de traductor. Siglo XXI editores. México. 1979. Pág. 82*

no existe público²⁰, inicialmente se asume el denominado primer plano o nivel de enunciación (extra-escénico): el aparato formal que posibilita que un remitente o locutor X (director, comediantes²¹...), a partir de un ejercicio de sensibilización que crea una representación, se dirige a un destinatario o interlocutor Y (público). Dicha conceptualización se puede resumir, para el caso del acontecimiento teatral, como el acto de un director/comediantes (remitente o locutor) que actualiza una obra ante un destinatario o alocutor (espectador), materializando de esta manera una actividad discursiva.

Para caracterizar la enunciación teatral se debe tener en cuenta diversas situaciones que pueden presentarse, así:

1. El sujeto que asume como Director toma como germen de su representación un(os) texto(s) literario(s) de género dramático, o un texto narrativo –sea o no literario-, o un texto lírico.
2. El Director realiza su *lectura*, luego de ésta *imagina* o proyecta su puesta en escena –cargada de subjetividad e intencionalidad: es decir, conforma idealmente un objeto sensibilizado- y la propone a su equipo.
3. Los comediantes realizan la *lectura* de la propuesta del Director y la asumen; o en su defecto, seleccionan el texto que ellos quieren sensibilizar para ponerlo en escena. O bien se construye una intersubjetividad que da como resultado una posible escenificación.
4. Los comediantes ponen en juego su vida pasada y presente, concretizada en su material experiencial, y su propio cuerpo orgánico para la representación.
5. Se establece la relación con los demás técnicos participantes de la representación (vestuarista, iluminación, maquillaje, sonidista, músico, etc.).

Lo anterior hace que el remitente presente dos naturalezas: una, fragmentada, y otra, colectiva, ya que engloba al autor del texto(s), al director, a los comediantes, al escenógrafo, al técnico de iluminación, al vestuarista, etc., por lo que como se ve, este remitente que es colectivo va en procura de la elaboración de un *mensaje sensibilizado*, para ser dirigido a un destinatario. Pero, el caso es que ese destinatario actúa en un doble sentido: como individuo particular y como público. Es decir, que desde su

20 “En el teatro no se puede sustraer la presencia de los cuerpos vivos del artista, del técnico y del espectador. (...). Por eso sin espectadores no hay teatro”. DUBATTI, Jorge. “Escuelas de espectadores de Buenos Aires”. En <http://www.revistadeteatro.com/artez/artez144/iritzia/dubatti.htm>

21 Se asume el término comediante, en el sentido de Ser unitariamente psico-orgánico, para diferenciarlo de “actor” como categoría semiótica que es, esto es, quien ejecuta la acción, no las *personas* que ejercen la práctica teatral

consideración como sujeto consciente de sí, interpreta valiéndose de su conocimiento de códigos, de sus creencias, de su ideología y de su situación en el aquí-ahora de su realidad en el teatro, por una parte, y de otra, de su circunstancialidad en el proceso de enunciación que lo caracteriza como parte de un público en la experiencia estética como un tú colectivo.

Por tanto, un enunciado en teatro se puede asimilar en la puesta en escena así: acción, verbo, sistemas significantes no verbales, sistematizados para la construcción de sentido, con miras a la valoración de un público. En todo caso lo discursivo-enunciante se concretizará mediante la generación de una semiosis interviniente ejecutada por un sujeto enunciante-atribuyente, que es susceptible de producir cambios en los espectadores.

En ese proceso la relación emisor-destinatario (locutor-alocutor) es central en la actividad discursiva, porque el primero tiene como fin primordial informar, persuadir, hacer creer, reflexionar mediante la puesta en escena de un *mensaje* y el segundo interpretar, reflexionar, creer -o no- dicho *mensaje*, y actuar en consecuencia. En este sentido, no podemos dejar de lado que toda enunciación se produce dentro de un conjunto de circunstancias que se le conoce con el nombre de contexto, y si a éste se lo considera como campo enunciativo, se evidencia que construye al sujeto. Desde donde los aspectos conceptuales son básicos para explicar por qué un enunciado es adecuado en una situación o cuál es su significado preciso. Aunque en el proceso discursivo en teatro no se pueda hablar de significado preciso, en razón a la plurivocidad presente en los discursos artísticos.

En ese orden de ideas, se puede afirmar que cuando se pone en escena, se posiciona un Yo, un enunciante que se dirige a un público (espectadores) que se erige como un Tú, sujeto enunciatario. En el primer plano o nivel de enunciación, la escenificación será entonces el enunciado, que en el acto de escenificación se instituye como discurso, el cual es susceptible de valoraciones y respuestas. Se dirá en consecuencia, con Bajtín²² que “en la realidad, cada enunciado -un discurso, una conferencia, [un acontecimiento teatral], etc.- está dirigido a un oyente, es decir a su comprensión y a su respuesta (...), a su consenso o disenso, en otras palabras, a la percepción valoradora del oyente (...)”.²³

22 Véase la nota 17.

23 Este último aspecto puede reconocerse en las actitudes que asume el público en el transcurso de la representación, y difícilmente podrá tenerse acceso a ello posterior al evento espectacular. Es decir, la experiencia estética es asimilada al instante, al “estremecimiento”, que permite la trascendencia a otro espacio del sujeto: íntimo, privado o público.

El segundo nivel o plano discursivo-enunciante, resulta ser de una naturaleza especial. La enunciación, proceso que configura un Yoe –enunciante- (personaje 1) va dirigida a dos destinatarios distintos: a su interlocutor en la escena un Túd –destinatario- (personaje 2), y al público o Tú interpretante. Este fenómeno construye entonces, un interlocutor directo (interlocutor-personaje) y otro indirecto (público). Pero aún más, tal mensaje no es sólo de naturaleza lingüística –en el caso de las puestas en escena donde está presente el lenguaje articulado-, pues la semiosis se construye con los diferentes sistemas significantes que caracterizan al teatro, tal como sustenta Kowsan²⁴.

Así las cosas, se afirma que el discurso teatral, en el plano intra-escénico, “no tiene como única misión representar la escena, sino que contribuye a autorrepresentarse como mecanismo de la construcción de la fábula, del personaje y del texto”²⁵.

Ahora bien, para entender la relación discursividad-enunciación en este plano, es necesario recurrir a los conceptos de Ubersfeld²⁶, discurso *relator* o discurso informante, donde el destinador es el locutor colectivo (Yo: autor/director/comediantes/técnicos) y un discurso relatado, donde el destinador es el personaje. Precisión que es necesaria en virtud que en este último plano discursivo-enunciante se produce la virtualización o mundo de la alternabilidad, donde se instaura una situación de aquí-ahora. En esta instancia los intervinientes se construyen como sujetos, pues el teatro se concretiza valiéndose de mediaciones de representación, es decir, mediante signos y signos de signos.

Ahora, enfocaremos la atención -para tratar de redondear la explicación- al nivel pragmático, mediante los planteamientos de Austin. En el plano denominado extra escénico; pragmáticamente²⁷ se instaura un Yo enunciante que expresa implícitamente: “Yo digo que...”, llevado a cabo a partir del instante en que se *descorre el telón*, donde simultáneamente se erige el Tú interpretante (individual/colectivo), lo cual es

24 KOWSAN, Tadeusz. “El signo en el teatro. Introducción a la semiología del arte del espectáculo”. En, *El teatro y su crisis actual*. Trad. María Raquel Bengolea. Monte Ávila Editores. Caracas. 1969, p. 25

25 PAVIS, Patrice. *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*. Trad. Fernando de Toro. Paidós. Barcelona.1990, p. 142.

26 UBERSFELD, Anne. *Semiótica teatral*. Trad. Francisco Torres Monreal. Cátedra. Madrid. 1989. Pág. 179

27 La dimensión pragmática se asume como el estudio de “(...) las condiciones que determinan el empleo de enunciados concretos emitidos por hablantes concretos en situaciones comunicativas concretas, y una interpretación por parte de los destinatarios”. ESCANDELL, María V. *Introducción a la pragmática*. *Anthropos*. Barcelona. 1993, p. 16.

susceptible de ser explicado a partir de la unidad acto de habla²⁸, aplicando la fórmula “decir es hacer” (aplicada al teatro). Dicha unidad entraña: un acto locutivo, un acto ilocutivo y un acto perlocutivo.

Así que el acto locutivo²⁹ es el que llevamos a cabo por la sola razón de emitir una expresión, lo cual comprende tres actos: el fonético, el fático y el rético y que a su vez está estructurado por:

1. **Acto fonético:** Es el mero acto de “emitir ciertos ruidos”.
2. **Acto fático:** Es el acto de emitir palabras, es decir series de sonidos que corresponden a un determinado léxico de una lengua determinada, y organizados como lo exigen las reglas de construcción de dicha lengua.
3. **Acto rético:** El de emitir tales secuencias con un sentido y una referencia más o menos definidas, es decir, con un significado determinado.

Actos discursivos y representación teatral

El acto ilocutivo o ilocucionario se realiza al efectuar un acto locutivo, de tal manera que “para determinar qué acto ilocucionario estamos realizando, tenemos que determinar de qué manera estamos usando la locución”³⁰, quiere decir esto que las poéticas y las estéticas de que se vale el Yo comunicante colectivo para estructurar la semiosis en la puesta en escena, demarca su intencionalidad como sujeto atribuyente. Mientras que el acto perlocutivo busca que el oyente asuma una actitud o realice un acto. Así que el acto perlocucionario o perlocutivo es un acto ejecutado por el hecho de enunciar algo, un acto que produce un efecto en el oyente. Este acto, en teatro, estará determinado por la acción física, emotiva o de naturaleza simbólica que conmueva al enunciatario (espectadores), en su espacio íntimo, privado o público. Esto último es susceptible de análisis desde una perspectiva de la afectividad-subjetividad del enunciante, pues ésta se concretiza en los comentarios, críticas o apreciaciones de los espectadores del acontecimiento teatral.

Todo lo anterior se encuentra determinado por una semiosis envolvente que ocurre en el plano intraescénico, que se presenta en el mundo de la alternabilidad (espacio virtual), y una semiosis interviniente en el plano extra-escénico, donde se encuentran los sujetos empíricos (Yo/Tú) individuales y colectivos. Por lo que concluimos diciendo, por una parte que el discurso teatral es visto como el proceso

28 AUSTIN, John L. *Como hacer cosas con palabras*. Trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi. Paidós. Barcelona. 1982

29 *Ibid.*, p. 136

30 *Ibid.*, p. 143

que engloba la enunciación y el enunciado en la doble discursividad enunciativa. De otra parte, se evidencia que está presente la intencionalidad del remitente (hacer saber, hacer-crear, entre otras) teniendo en cuenta las categorías situación y auditorio, para influir en el destinatario de alguna manera, y la posibilidad de que el espectador *haga, reflexione, crea*, como acciones que corresponden al acto perlocutivo.

A manera de colofón

El texto objeto de nuestro estudio, en el marco de la Tesis doctoral “La Recepción teatral: Una mirada desde la Ontosemiótica”, es el texto que se produce en el *convivio*³¹, es decir, en la relación sincrética de dos actantes: el sujeto actor y el sujeto espectador. Esto nos lleva a aseverar que el texto que nos interesa es el **Sujeto teatral** asumido como la cosmovisión del discurso. Para lograr lo anterior se propone acudir a concretizaciones –en el sentido de Ingarden³²– del sujeto enunciante (director de puesta en escena, actores, técnicos) y de los sujetos destinatarios (espectadores), recogidas a través de entrevistas tanto a los implicados en la producción como a los espectadores, a quienes se puede solicitar textos escritos sobre el acontecimiento teatral, con la finalidad de determinar las manifestaciones de intersubjetividad que dejan su huella en sus discursos.

Ahora bien, dado que el acontecimiento teatral es un proceso de comunicación, se presupone que el destinador tiene la intención de ejercer su influencia en el destinatario; por tanto se puede aseverar con que el acontecimiento teatral es un acto de *manipulación*³³ que influye de alguna manera en el espectador. Lo anterior es susceptible de ser documentado con las concretizaciones allegadas posteriores al acontecimiento teatral.

De otra parte, como el discurso suele enmascarar lo íntimo, el análisis que se propone gira en torno de la identificación de *subjetivemas*³⁴, que servirían como

31 DUBATTI, Jorge. *Filosofía de teatro I: convivio, experiencia, subjetividad*. Atuel. Buenos Aires. 2007. 43. Concepto acuñado por este autor como “(...) reunión de dos o más hombres, encuentro de presencias en una encrucijada espacio-temporal cotidiana”

32 INGARDEN, Roman. *La obra de arte literaria*. Trad. Gerald Nyenhuis H. Universidad Iberoamericana y Taurus. México. 1998, pp. 392-399

33 GREIMAS, Algirdas J. y COURTÉS, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trad. Enrique Ballón Aguirre y Hermes Campodónico Carrión. Gredos. Madrid. 1982, p. 251

34 Término resemantizado por Hernández Carmona: “(...) el uso del término subjetivema lo proponemos más allá de la marca lexical-lingüística”, como “(...) una isotopía que permite diferentes niveles de interpretación a partir de diversos ejes de resignificación discursiva”. HERNANDEZ CARMONA, Luis. “El subjetivema y la construcción de imaginarios socioculturales”. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, N° 21, 2015, pp. 182-183.

embragues en el discurso sobre el acontecimiento teatral y que darían cuenta de aspectos de los sujetos a nivel de lo simbólico-metafórico y lo cognitivo en la construcción de subjetividades, que se develan en el discurso a manera de “marcas conscientes e inconscientes que se desdoblan en los espacios comunitarios-colectivos”³⁵.

IV. Ensayos

La negación de la vida como propuesta ética en *Las Troyanas* de Eurípides

The negation of life as ethics proposes in *The Trojan women* of Euripides

Gerardo Valero
Universidad de los Andes
Mérida, Venezuela

Resumen

El artículo analiza la importancia de la tragedia como medio para representar los conflictos propios de la existencia humana. Haciendo énfasis en *Las Troyanas* de Eurípides, nos adentrarnos a problemas existenciales como: libertad-esclavitud, vida-muerte. De esta forma, se presenta el cuestionamiento sobre los valores que considerados tradicionalmente correctos, para posteriormente replantearnos la vigencia de los mismos dentro del universo de las necesidades humanas.

Palabras clave: *Las Troyanas* de Eurípides; teatro trágico; esclavitud-libertad; vida-muerte.

Abstract

This paper aims the importance of tragedy as a means to represent the conflicts of human existence. Euripides in *The Trojan Women* enters into existential problems such as: freedom- enslavement, life-dead. In this way, we present the questioning about the values that are considered traditionally correct, and then rethink the validity of the same within the universe of human needs.

Keywords: *The Trojan Women*; Tragic theater enslavement-freedom; life-dead.

Introducción

El teatro¹ trágico plantea una serie de conflictos y pasiones inmanentes en el mundo del hombre – o de los hombres – para que el público sea capaz de verse e interpretarse mediante la representación teatral²: “porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción [...] Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario³”. En otras palabras, el teatro no busca ser un mero espectáculo de entretenimiento, sino tocar las fibras sensibles del espectador⁴ para que éste sea capaz de reflexionar y recapacitar acerca de su existencia personal y colectiva.

El teatro es uno de los medios más expresivos, más útiles para edificar un país, el barómetro que registra su grandeza o su declive. Un teatro sensible y bien orientado en todos sus niveles, de la tragedia al vaudeville, puede transformar en algunos años la sensibilidad de un pueblo. Mientras que un teatro donde el zueco sustituya a las alas puede adormecer una nación entera. El teatro es una escuela de lágrimas y de risa; una tribuna abierta donde se puede defender la moral y hacer permanentes las eternas leyes del corazón y los sentimientos del hombre⁵.

La tragedia (y en especial la griega, que es el interés de este artículo) a pesar de ser desarrollada para mostrar una realidad espacio-temporal específica, la

- 1 En distintas fases de la historia notamos la relevancia del teatro en la vida del hombre: El teatro de Lope de Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca en el “siglo de oro” español; Shakespeare en Inglaterra. Pero ninguna época es de tan excepcional grandeza como la del teatro trágico en la Grecia clásica, donde las representaciones invitaban al hombre a pensarse íntegramente como motor de la *polis*.
- 2 Esto se conoce como el proceso de Mimesis, la imitación de la naturaleza – la obra –, y Catarsis, cuando el espectador es capaz de “purgar” sus “enfermedades” morales.
- 3 ARISTÓTELES. *Poética*. Edición trilingüe por: Valentín García Yebra, Biblioteca Románica Hispánica, Editorial Gredos, Madrid, pp. 147-148.
- 4 También el teatro cómico, la tragicomedia, la ópera, los entremeses, etc., como la tragedia buscan despertar la conciencia del espectador ante el mundo, su realidad.
- 5 GARCÍA LORCA, Federico. Citado por: AYLLON, José. *Filosofía mínima*, Editorial Ariel, Barcelona, pp. 187-188.

trasciende convirtiéndose en un “agente histórico” que se universaliza, teniendo la capacidad de identificar a los individuos de cualquier tiempo y lugar. Una de las obras que logra este cometido es *Las Troyanas*, de Eurípides⁶, donde el autor ahonda en problemas propios de la sociedad ateniense, pero que son extrapolados, y, más aún, pensables en la actualidad.

Antes de adentrarnos en la obra, es necesario preguntarnos sobre las implicaciones filosóficas inmersas en el teatro de Eurípides, más allá de su grandeza literaria. El dramaturgo reflexiona sobre la vigencia de los valores morales *de-su-sociedad* (lo ya dado, establecido) y *en-su-sociedad* (posibilidad de lo establecido). Según él, éstos conducían al hombre a actuar de una manera predeterminada y lo alejaba de plantearse – y sobre todo cuestionarse – hasta qué punto esa imposición *a priori* le era favorable o desfavorable. En sus obras destacan las heroínas, encargadas de dar un paso al frente para luchar contra la visión tradicionalista.

Famosas son: Hécuba, Andrómaca, Alceste, Ifigenia, Medea, entre otras. Ellas son el vehículo para despertar la conciencia del hombre, para que éste sea capaz de desmitificar la moral histórica y adentrarse en las necesidades del individuo real, aunque esto signifique poner en entredicho la grandeza y las hazañas del héroe.

1. *Las Troyanas*: muestra de una contradicción

Esta obra forma parte del círculo troyano⁷. Su autor narra uno de los episodios luego de la toma de Ilión (Troya) por parte del ejército griego: la repartición de las mujeres troyanas como esclavas de los guerreros vencedores, entre ellas Hécuba, Casandra, Andrómaca y Helena, que fueron reclamadas por los principales generales griegos (Ulises, Agamenón, Neoptólemo y Menelao respectivamente). Aparte, estos mismos generales deciden sacrificar a Polixena al túmulo de Aquiles, el guerrero más admirado, lo que desata las lamentaciones de su madre, Hécuba.

6 De Eurípides se especula que vino al mundo en Eleusis (según Joaquín Gómez. *Historia Antigua. Grecia y Roma*), o en la isla de Salamina (según Indro Montanelli. *Historia de los griegos*), lugar de la famosa batalla entre helenos y persas que consagró al general griego Temistócles. Venía de una familia acomodada, a pesar de que el cómico Aristófanes se atrevió a mofarse de su mamá como verdulera (*Las Ranas*), cosa que es desmentida. Estudió con varios personajes influyentes como Anaxágoras y Pródico, aparte mantuvo una estrecha amistad con Sócrates. Debido al contacto con el “padre de la mayéutica” fue capaz de utilizar la dramaturgia como tribuna para la exposición de sus propias reflexiones filosóficas.

7 El teatro trágico se basa en dos grandes ciclos: *El Troyano*, al cual pertenece esta obra, que narra las desventuras de los participantes de la Guerra de Troya; y *El Tebano*, el de las desgracias del desdichado Edipo y su familia.

Son las tres primeras, Hécuba, Andrómaca y Casandra, quienes van a ser las encargadas de mostrar el problema de la libertad y la esclavitud como de la vida y la muerte, desde la visión del desfavorecido. Eurípides va a enseñarnos – mediante la realidad cautiva de estas heroínas – cómo puede variar lo que se considera correcto e incorrecto (lo bueno y lo malo).

1.1. Entre esclavitud y libertad

*“Siendo mortal, debes pensar con la consideración puesta siempre en el último día, y no juzgar feliz a nadie antes de que llegue el término de su vida sin haber sufrido ninguna desgracia”.*⁸

La dicotomía esclavitud-libertad muestra en el fondo un cuestionamiento eterno a nivel de la existencia: ¿el hombre es libre o está predeterminado? Es decir, las acciones del individuo son independientes, o, como en Edipo⁹, su vida está determinada por factores externos a él. La predestinación es una postura que cobra mayor fuerza en la religión.

Según la mayoría de las doctrinas religiosas, la libertad del hombre va a depender de la flexibilidad o inflexibilidad de Dios o grupo de dioses. En el devenir humano, la entidad supraterrrenal define hacia dónde se va y lo que se hará. A pesar de que el determinismo consigue su asentamiento en el hecho religioso, no se queda allí, sino que se expande a otros ámbitos de la existencia: las relaciones de los hombres entre sí.

Con la participación de Dios o sin ella, en las sociedades humanas se da la distinción: unos se sienten con más autoridad sobre otros para imponer su concepción de valores. Todo esto lleva a que el determinismo sea la “llave maestra” de aquellos que desean someter a los “diferentes” a una visión del mundo igualitaria. *Las Troyanas* refleja, desde el problema hombre libre – hombre esclavo, cómo el vencido debe acatar y adaptarse a las reglas morales del vencedor. Sin embargo, Hécuba, Casandra, Andrómaca, con los deseos de extinguir sus vidas, van a poner en entredicho la justificación ética del vencedor en beneficio de la conciencia moral autónoma del vencido.

Primero responderemos: ¿qué es la esclavitud? En palabras cortas, la ausencia de libertad. Las acciones son definidas a partir de lo heterónimo y no de lo autónomo. Entonces, ¿qué es la libertad? Es la capacidad que tienen los hombres de elegir a partir

8 SÓFOCLES. *Tragedias*. Traducción: Fernando Segundo, Editorial EDAF, Madrid, 2008, p. 213.

9 Cfr. SÓFOCLES. *Edipo Rey*. Editorial Cuarto Propio, Chile, 2000.

de la plena conciencia de sus necesidades. Todo aquel que no tiene esta posibilidad por tanto es esclavo, en mayor o menor grado – “la suerte me obliga a servir [...] Lloradme [...] Yo he muerto, ¡desventurada de mí!, ¡Yo he muerto! ¡No puede ser más funesto mi destino!”¹⁰ – y así la vida ha perdido su valor.

Eurípides muestra a un grupo de mujeres a merced de los generales griegos, quienes, al repartirse a cada una de acuerdo a sus intereses, se convierten en las entidades “supraterrenales” que deciden por ellas. El problema de la esclavitud ya no es abstracto, se ha vuelto real. La libertad y existencia de un grupo particular es decidido por otro porque “se continua viendo en cada nuevo ser humano una ocasión cómoda de adquirir una nueva posesión”¹¹.

Este juicio encuentra muchos ejemplos en la historia. Durante la Segunda Guerra Mundial los judíos no tenían la libertad para decidir su suerte: fueron los nazis quienes decidieron por ellos hasta el punto de condenarlos a vivir en campos de concentración y guetos. La “religión hitleriana” de la superioridad de la raza aria llevó al genocidio judío. La decisión de un grupo condenó a la ignominia a otro. En *Las Troyanas*, se da en la esclavitud de sus mujeres y la hecatombe de hombres troyanos¹². En la Alemania de Adolf Hitler se da en la persecución y el exterminio de todo lo que no fuera nazi¹³. En ambos casos se recurrió a tolerar la intolerancia.

La crítica de Eurípides nace a partir de los horrores de la guerra¹⁴ porque le va a servir para replantear la cuestión de los juicios de valor sirviéndose del conflicto. Es derecho de todos los hombres ser libres y decidir su destino. De existir una condena de ser en la propia libertad, donde el individuo tenga plena capacidad de reflexión para concluir lo que es y lo que quiere, y no dejar su “suerte” en manos de “divinidades” o “ídolos de barro”.

- 10 EURÍPIDES. “Las Troyanas”. En: ALEMANY Y BOLUFER, José. *Tragedias*. Traducción: José Alemany y Bolufer, Editorial Edaf, Madrid, 2002, p. 262.
- 11 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, p. 125. “Los padres hacen involuntariamente del hijo algo semejante a ellos – a esto lo llaman «educación» –, ninguna madre duda, en el fondo de su corazón, de que al dar a luz al hijo ha dado a luz una propiedad suya, ningún padre discute el derecho de que le sea lícito someterlo a sus conceptos y valoraciones. Más aún, en otro tiempo a los padres parecían justo el disponer a su antojo de la vida y de la muerte del recién nacido (como ocurría entre los antiguos alemanes). Y al igual que el padre, también ahora el maestro, el estamento, el sacerdote, el príncipe continúan viendo en cada nuevo ser humano una ocasión cómoda de adquirir una nueva posesión” (*Ibidem*).
- 12 Es de señalar que inclusive acabaron con los niños. Famoso es el pasaje donde Taltibio le comunica a Andrómaca que los generales griegos habían destinado la muerte para el pequeño Astianacte.
- 13 El genocidio judío es el más famoso perpetrado por los Nazis, pero también es de destacar que fueron encarcelados y asesinados las minorías homosexuales y gitanas, los opositores al régimen, entre otros.
- 14 Para ese entonces Atenas estaba en guerra con Melos.

1.2. Sentido de la vida y de la muerte

“¡Oh bienaventurada muerte aquella que deseada a los afligidos viene [...] Más vale que muera aquel a quien es enojosa la vida.”¹⁵

Al estar arrojado aquí¹⁶ el ser humano se sabe un ser para la vida como también para la muerte; entra en lo que se conoce como la angustia. Mediante el reconocimiento de ésta se da la comprensión – y aproximación – de la libertad por parte del ser humano. Libertad es sinónimo de angustia, de caminar hacia el fin, o dicho de una manera diferente, es sinónimo de la vida afirmada como valor trágico¹⁷.

Ahora si en la muerte está el final, la esclavitud ¿es un punto intermedio entre el ser libre y la muerte? La libertad, tal como se definió con anterioridad, es el estado en que el hombre goza de elegir entre varias opciones. El esclavo, sin embargo, carece de este fundamento, ya que le toca seguir lo que ya le ha sido impuesto. Como Casandra, que era esclava de Apolo antes de serlo de Agamenón, porque se debía a las visiones que le otorgaba el dios antes que a la cama del atrida; quizás por esto no temía lo que posteriormente *la Moira* (el destino) le tenía preparado, al saberse siempre esclava esperaba la muerte para encontrar la paz y sentirse libre.

El ejemplo de esta princesa troyana tiene pertinencia y es digno de análisis. En Troya, como parte de la realeza y sacerdotisa de Apolo, gozaba de todo el privilegio posible. Pero a pesar de su don profético, no se sentía libre, porque en él residía su esclavitud al punto de que conociendo su hado fatal lo prefirió a seguir viviendo. La vida sin poder de decisión se convierte en un hastío, irónicamente en una “muerte en vida” porque la existencia no está dentro de sí, sino fuera de sí, pertenece a otro.

Aquí se refleja cómo el hombre busca un mecanismo que le permita romper las cadenas prometeicas, aunque el dispositivo le conduzca a la muerte. Casandra conocía su suerte y la de su conquistador; pudo decirle a Agamenón su visión y salvar así la vida de ambos. Movida por la venganza hacia aquel que acabó con lo más preciado que tenía, decidió cumplir la profecía porque así esperaba volver con los suyos y liberarse completamente.

15 ROJAS, Fernando. *La Celestina*. Editorial Fontana, Barcelona, 1994, p. 55.

16 El mundo real, tangible, sin concepciones y aspiraciones sobrenaturales.

17 “Solo quien sabe sufrirlo todo es capaz de atreverse a todo”. VAUVENARGUES. En: LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique. “La travesía del desierto”. En: NIETZSCHE, Friedrich. (1993). *Humano, demasiado humano*. M.E Editores. España. p. V.

Hécuba, Andrómaca y las demás troyanas (menos Helena), al igual que Casandra, sienten la necesidad de buscar la afirmación de la vida a través de la muerte, porque su existencia está marchita sin la presencia de aquello (Ilión) y aquellos (seres queridos) que les permitían sentirse realizadas, y encontraban en el descenso de sus almas al Hades la posibilidad de volver a reencontrarse con la felicidad que les había sido arrebatada.

Más allá de la crítica al gobierno ateniense por las medidas tomadas contra la población de Melos. Eurípides, a través de estas mujeres con su preferencia de morir a seguir viviendo, invita a replantearse la relevancia de los valores imperantes. Cuando ciertos individuos buscan la libertad mediante la negación de la vida es necesario hacer un llamado de atención, porque es una contradicción querer dejar de existir para sentir que se existe.

Muchos alaridos de esclavas resuenan en las orillas del Escamandro, mientras sus dueños las sortean, y unas tocan al pueblo arcadio, otras al tesalio y otras a los hijos de Teseo, generales de los atenienses. Todas las troyanas no sujetas a la suerte y reservadas a los principales del ejército, están aquí, Helena con ellas, la lacedemonia hija de Tíndaro, cautiva también, según las leyes de la guerra. Quienquiera puede contemplar a la mísera Hécuba, que yace en la tierra delante de las tiendas, derramando abundantes lágrimas por la pérdida de tantas prendas amadas¹⁸.

Ese alarido, ese llanto de Hécuba y las demás mujeres comienzan a dibujar la negación de la vida por parte del ser humano. La única anomalía es la bella Helena, que siente la necesidad de vivir, sea como mujer libre o como esclava. La lacedemonia termina siendo la villana por querer vivir en contraposición a las heroínas y su querer morir.

1.3. Hécuba y el honor a pesar de la fatalidad: La primera inversión.

*¿Cuál dolor puede ser tal
que se iguale con mi mal?*¹⁹

El personaje de Hécuba es digno de sobrecogimiento y a la vez admiración. Le toca ver y sufrir cómo ella, sus hijas y nueras son repartidas entre los griegos: una imagen similar a la repartición del ganado. La mujer que llora al esposo, la madre que se duele de perder a sus hijos e hijas, esa es Hécuba. La desgracia se ha apoderado de toda su familia. No existe esperanza dentro de su ser. Al ver arrancado todo aquello que le producía felicidad, plenitud y libertad prefiere perecer en el mismo suelo de Troya.

18 EURÍPIDES. "Las Troyanas". *Op. Cit.*, p. 252

19 ROJAS, Fernando *Op. cit.*, p. 56.

¡Ay, ay de mí! ¡Ay, ay de mí! ¿Cómo no he de llorar, sin patria, ni hijos y sin esposo? ¡Oh fastuosa pompa de mis mayores! ¿Cómo has venido a tierra! ¡Nada eras! ¡Tantas deberían ser mis quejas, tantos mis lamentos, que no sé por dónde empezar! ¡Desdichada de mí! ¡Tristemente reclino mis miembros, presa de insoportables dolores, yaciendo en duro lecho! ¡Ay de mi cabeza! ¡Ay de mis sienes y de mi pecho! ¡Cuánta es mi inquietud! ¡Cuánto mi deseo de revolverme en todos sentidos para dar descanso a mi cuerpo y abandonarme a perpetuos y lúgubres sollozos²⁰.

El funesto destino al cual ha sido condenada la reina troyana hace afirmar la preferencia a la muerte, porque cuando se ha perdido todo el individuo siente un vacío existencial (contradicción ontológica): *un ser que no es*, porque ya el hombre es incapaz de imaginarse un mejor porvenir en los límites de la realidad, por eso sólo puede encontrar paz en la super-realidad, la vida después de la vida.

La propia bondad de lo divino, y con ello la religión, es puesta en entredicho por Hécuba: “veo que los dioses ensalzan lo que nada vale, y humillan lo que parece de más precio²¹”. Está afirmación trasciende la obra y nos invita a reflexionar sobre empresas humanas actuales, como los conflictos en Oriente Medio, y preguntarnos ¿Dios o los dioses justifican la barbarie? Parece que la respuesta para estos casos sería la siguiente: la religión es una herramienta de la barbarie²² hasta el punto de llegar a justificar la injusticia como justicia por intervención divina, “Dios distinguirá a los combatientes por encima de los no combatientes dándoles una gran recompensa, una gradación respecto de Él, un perdón y una misericordia.”²³

A pesar de toda la adversidad, la gran lección moral de la heroína para la posteridad es cuando en el desaliento toma fuerzas para pedir a Menelao que castigue a Helena, según ella, la causante del trágico desenlace de Ilión. La esclava por un instante recobra su posición de reina y en un último aliento de libertad exige a su conquistador cumplir una petición:

Te alabaré Menelao, si matas a tu esposa. Pero cuida al verla de que el amor no te ciegue, que deslumbrase los ojos de los mortales, derriba las ciudades e incendia los palacios. ¡Tales son sus atractivos! Yo la conozco bien, y tú y los que sufrieron tantas desdichas deben también conocerlas... Óyela Menelao, para que fuera sin defensa, y nosotras, si lo permites le replicaremos: tú ignoras las faltas que cometió en Troya, y todas juntas serán bastantes para perderla y condenarla a muerte sin demora²⁴.

20 *Ibid.*, p. 256.

21 *Ibid.*, p. 272.

22 Esto es propio de los fanatismos. Si bien es cierto no eran los griegos unos fervientes religiosos, sirve la referencia de Hécuba para esbozar (aunque someramente) el problema del fanatismo religioso como productor de intolerancia contra el diferente.

23 Azora IV: Sobre la guerra santa. En: VV.AA. *El Corán*. Editorial de Bolsillo, Bogotá, 2009. p. 125.

24 EURÍPIDES. “Las Troyanas”. *Op. Cit.*, pp. 280-281.

Este acontecimiento puede tener varias interpretaciones: justicia, venganza, envidia, pero la más hermosa de todas es que el vencido demuestra compasión por su vencedor. Con la petición del castigo a Helena, Hécuba se conmueve de los sufrimientos tanto de las víctimas como de los victimarios, es decir, el conquistador más elevado en fuerza es superado en virtud por el conquistado. El esclavo es capaz de apiadarse de su señor.

El llanto y el sufrimiento son superados por la convicción de un hombre – en este caso la heroína – para exigir, aunque sea por última vez, un acto de ley. Como una madre cuando pierde a un hijo injustamente, pide a gritos que se haga justicia a la memoria del fallecido para que quede como ejemplo a la posteridad.

1.4. Casandra y el aferrarse a un destino fatal: La segunda inversión

Casandra es el equivalente al guerrero. En ella se interpone la patria – vengarla – por encima del bien personal. Desde el momento que es la sacerdotisa de Apolo, como el guerrero es esclavo de la guerra, ella lo es de las visiones del dios, por tanto, su don es a la vez su perdición. Ella no le teme al sacrificio, en su esclavitud recurre a él, pero no lo desea por el simple hecho de lograr liberarse, sino porque éste también tiene connotaciones heroicas.

Al igual que su hermano Héctor, que consigue la gloria al enfrentar al ejército griego y obtiene la muerte a manos de Aquiles, lo mismo ocurre con la heroína. Al saberse escogida por Agamenón, ya conoce la fatalidad que les espera a ambos al llegar a Micenas²⁵, y prefiere esto porque para con el enemigo “no le compadecerás; vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie”²⁶. Ésta es la forma de vengar a su patria y sus seres queridos:

Yo lo mataré y devastaré su palacio, pagándome lo que me debe por haber dado muerte a mi padre y a mis hermanos. El hombre prudente debe evitar la guerra; pero si llega a ese extremo, es glorioso morir sin vacilar por su patria, e infame la cobardía. Así, madre, no deploras la ruina de Troya, ni tampoco mis bodas, que perderán a lo que ambas detestamos²⁷.

La existencia encuentra sentido en la acción de venganza y del “suicidio como tal y por sí mismo; no como solución, sino como posición ante la vida, por su valor

25 La muerte de ambos a manos de Clitemnestra (esposa de Agamenón y hermana de Helena) y Egisto (amante de ésta). Este suceso es narrado por Esquilo en su obra *Agamenón* y que junto a las *Euménides* y *Coéforas* pertenecen a la *Orestíada* (única trilogía trágica de los dramaturgos griegos conservada).

26 Deuteronomio, 19:21. En: VV.AA. *Santa Biblia*. Versión Reina Valera, Editorial Holman Bible, Tennessee. p. 193.

27 EURÍPIDES. “Las Troyanas”. *Op. Cit.*, pp. 264-265.

ético, como signo testimonial, como lógica consecuencia de máxima de vida, como ejemplo de señorío, como acto supremo de libertad²⁸”.

El encuentro con la libertad se da mediante un acto de *suicidio altruista* o *suicidio heroico*. A través del ocultamiento de la profecía a su captor, Casandra se convierte en una “iconoclasta que, para merecer la palma del martirio, comete un crimen de lesa majestad que sabe capital, y que muere a manos del verdugo, es tanto el autor del propio fin como si él mismo se hubiera asestado el golpe final²⁹”. Eurípides introduce el suicidio como un acto de liberación personal y una forma de justicia colectiva³⁰.

1.5. Andrómaca y la melancolía de la muerte: La tercera inversión

*¿Cómo sentirá armonía aquél que consigo
está tan discordante? ¿Aquél en quién la
voluntad a la razón no obedece?*³¹

Andrómaca es la esposa afligida. Su esperanza se esfuma con la muerte de Héctor. Para ella la libertad está en el reconocimiento por parte del otro, es decir, amor y esclavitud son lo mismo porque su existencia gira en torno a fortalecer la relación entre el Yo (ella) y el Tú (en este caso, su esposo). La vida en pareja se convierte en centro y fin de su vida, por eso al conocer la suerte que le depararon los vencedores a su hijo Astianacte termina por sucumbir a las lamentaciones, porque pierde el último símbolo de su unión matrimonial.

Las palabras de aliento que le profesa Hécuba, en un acto de misericordia a pesar del dolor: “no es lo mismo, ¡oh hija!, vivir que morir; la muerte es la nada, y a la vida queda esperanza³²”, Andrómaca las desecha inmediatamente y la erradicación de su ser cobra mayor fuerza porque “los placeres no ejercen ningún atractivo [...] todo lo ve negro. La vida le parece aburrida y dolorosa³³”.

¿Por qué la muerte cobra sentido para la heroína? Hay que señalar que el general que la reclama es Neoptólemo, hijo de Aquiles, quien asesinó a Héctor. Aceptar con beneplácito esta decisión sería deshonor a su esposo muerto, y en Andrómaca el honor es el valor máximo: faltar a él sería peor que ser asesinada.

28 MARTÍN, Ángel. *Introducción a la ética y a la crítica de la moral*, Editorial Vadell, Caracas, p.185.

29 DURKHEIM, Émile. *El suicidio*. Traducción: Lucila Gibaja, Editorial Tomo, México, p. 13.

30 Acto de redención: “Nadie tiene mayor amor que éste, que uno ponga su vida por sus amigos.” (Juan, 15:13). En: VV.AA. *Santa Biblia. Op. Cit.*, p. 994.

31 ROJAS, Fernando. *Op. cit.* p. 56.

32 EURÍPIDES. “Las troyanas”. *Op. Cit.*, p. 273.

33 DURKHEIM, Émile. *Op. Cit.*, p. 34.

Perdíome mi reputación de honesta esposa, que llegó hasta el ejército aqueo [...] Y si me olvido de mi amado Héctor y abro mi corazón a mi nuevo esposo, creerán que le faltó; y si al contrario lo aborrezco, me odiarán mis dueños. Verdad es, que según dicen, basta una sola noche para que la mujer deponga su odio en el lecho conyugal; más yo detesto a la que pierde a su primer amante y ama pronto a otro³⁴.

El honor en *Andrómaca* refleja lealtad y ésta sólo la concibe en el amor al otro. Su enseñanza moral radica en su amargura existencial, en su hastío a la vida. No se lamenta como Hécuba o quiere venganza como Casandra, sólo aspira la desaparición física para salvar lo que considera moralmente correcto y reencontrarse con aquel que le proporciona felicidad aunque esto signifique estar esclavizada a él, porque ella pone “su amor fuera del mundo, y la fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne”³⁵.

Conclusión

*“Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea[...] sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea.”*³⁶

La tragedia de Eurípides es una reflexión sobre las decisiones morales del hombre, de aquel que reacciona ante la vida a partir de una situación desfavorable. Cuando se parte desde una realidad como la de las mujeres troyanas, los juicios de valor no tienen su asidero en lo *divino-positivo* (el heteronomismo, la “*ética del vencedor*”), sino en lo *profano-negativo* (el autonomismo, “*la moral del vencido*”).

Lo *divino-positivo* se entiende como la imposición de la moral – y con ello de la vida – proveniente de una entidad externa al afectado. Lo que hemos decidido llamar *profano-negativo* es la inversión de esos juicios morales venidos desde fuera. El hombre decide a partir de su condición, responde a sí y no acata los preceptos porque éstos son ajenos y, a su vez, castrantes de su ser (realidad ontológica, lo que es).

En el caso de Hécuba, Casandra y *Andrómaca* las mueve el amor hacia lo

34 EURÍPIDES. “Las Troyanas”. *Op. Cit.*, 274.

35 UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Alianza, Madrid, p. 252.

36 PLATÓN. (1988). “Banquete”. En: *Diálogos. Tomo III*. Traducción: Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo. Biblioteca clásica, Editorial Gredos, Madrid. p 205.

perdido, es su fuerza vital para empujarlas al deseo de perecer porque “es el amor consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana³⁷”. En estos dos estados encuentran las heroínas la respuesta a su miseria y son capaces de alzarse por sobre sus captores a nivel de lo ético-existencial, como *ser-que-se-reconoce* (ontología) en el *querer-ser* (*querer-perecer*, su decisión moral).

Por tanto, si en lo *divino-positivo* el hombre (como Helena) debe preservar su vida a toda costa; en lo *profano-negativo* ésta gira en torno a lo que le propone su cuerpo (sus necesidades) así esto signifique la aniquilación del mismo, y el *querer-perecer* está justificado siempre que sea para liberarse de la vida-muerte que lo reprime. Necesita volver a sentirse libre y esto lo concibe en el sacrificio de su vida. El contravalor histórico-colectivo (desde la religión, las instituciones y la sociedad en general) se vuelve valor presente-individual (desde el hombre que toma conciencia de sí) y comienza la construcción del universo trágico.

Eurípides muestra cómo lo tradicional (la “*ética divino-positiva*”) queda en inferioridad ante la grandeza trágica (la “*moral profano-negativa*”). Las troyanas, en su drama, realzan el amor y el honor como símbolos verdaderos de la libertad que armonizan la vida de los hombres: “el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro, dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad³⁸”.

Para concluir, *Las Troyanas* trasciende el mundo griego porque “el valor de un pueblo – como, por lo demás, también el de un hombre – se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno³⁹”. Desde la actitud y la acción de la víctima como poseedora de juicios de valor más nobles que los del victimario hasta la puesta en signos de interrogación de los patrones morales tradicionales, esta obra nos invita a replantearnos – desde lo ético – la visión del hombre contemporáneo.

El hombre actual (“*el homo machine*”) lo vemos reflejado desde el conflicto bélico, pero también desde el individuo “vencido” por la rutina que le propone la realidad moderna (desde las instituciones “liberales”), que para muchos es una castrante de la libertad de conciencia. Sólo en lo trágico⁴⁰, es decir, en la autonomía para decidir (transvaloración de los valores) lo que responde al yo más cercano

37 *Ibid.*, p. 158.

38 NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, Madrid, p. 79.

39 *Ibid.*, p. 192

40 “La tragedia expresa una fe del hombre en sí mismo”. CABRUJAS, José Ignacio. *El mundo según Cabrujas*. Editorial Alfa, Caracas, 2013, p. 253.

(mi individualidad) puede el ser humano tomar conciencia como *ser-en-el-mundo* y no *ajeno-al-mundo*, y así proponer una ética que nazca a partir de su naturaleza (existencia, dinamismo) y no sobrenaturaleza (esencia, inmutabilidad).

Aproximaciones a la concepción antropológica y educativa de José Domingo Rodríguez Castañeda¹

Approaches to the anthropological and educational conception of José Domingo Rodríguez Castañeda

Enrique Leones
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Resumen

A través del presente estudio se intenta una aproximación a la concepción antropológica y el modelo pedagógico de Rodríguez Castañeda. La metodología es la hermenéutica, para interpretar los testimonios registrados de egresados del Instituto Rodríguez en el poblado de San Jacinto, Departamento Bolívar, Colombia. Se discuten las relaciones entre Antropología Filosófica y Filosofía de la Educación, ya que el educador debe plantearse una imagen del hombre a formar. Se sigue de la interpretación de los testimonios que el hombre rodrigueano responde a un ideal de *Hombre berraco*; el contexto y las influencias marcaron la praxis de este ideal, con rigurosa disciplina; en el cual subyace la concepción dualista de la cristiandad, concibiendo la naturaleza y el cuerpo del ser humano materia débil, tendiente al mal, por lo que se pretende formar al hombre Berraco de acuerdo a los fines educativos.

Palabras clave: José Domingo Rodríguez Castañeda; hombre berraco; natura vulnerata; modelo pedagógico tradicional.

1 Avances del Trabajo de Grado “*Concepción antropológica y modelo pedagógico en la praxis educativa del maestro José Domingo Rodríguez Castañeda*”, adscrito al Programa de Maestría en Filosofía de la División de Estudios para Graduados de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia.

Abstract

Through this study an approach tries to anthropological conception and pedagogical model Rodríguez Castañeda. The methodology is hermeneutics, to interpret the recorded testimonies of graduates of the Institute Rodriguez in the town of San Jacinto, Bolivar Department, Colombia. Relations between Philosophical Anthropology and Philosophy of Education are discussed, as the educator should consider an image of man to form. It follows from the interpretation of the evidence that the rodrigueano man responds to an ideal of berraco Man; the context and influences marked the practice of this ideal, with rigorous discipline; in which lies the dualistic conception of Christianity, conceiving nature and the human body weak matter, tending to evil, which is to form the man Berraco according to educational purposes.

Keywords: Jose Domingo Rodriguez Castaneda; berraco man; natura vulnerata; traditional teaching model.

Introducción

Lo que en nuestro contexto occidental entendemos como educación, es un fenómeno que está presente en todas las culturas, aunque de diferentes maneras. Dicho fenómeno implica la existencia, consciente o no, de personas que dirigen el proceso educativo de quienes lo necesitan, con lo cual se establece una relación pedagógica. Destacan en esa relación quienes dedicándose, a la praxis educativa como misión de vida, dejan una huella imborrable en quienes fueron sus discípulos. He allí donde emerge la vida y obra del insigne maestro colombiano José Domingo Rodríguez Castañeda, quien nació el 3 de agosto de 1897, hijo del Abogado Horacio Rodríguez Rodelo y de Metrovia Castañeda Peluffo.

A su persona y praxis educativa dirigimos éstas reflexiones filosóficas. Así, lo que a nuestro modo de ver se considera fundamentalmente filosófico en la obra de este excelso maestro, es la forma como abordaba la educación que, a grosso modo, lo hace desde dos perspectivas que están estrechamente relacionadas, por cuanto abordan el fenómeno humano en dos de sus dimensiones imprescindibles, a saber: 1) la Filosofía de la Educación, disciplina que busca responder a inquietudes como: ¿qué tipo de hombre hemos de formar?, ¿cuál modelo pedagógico es más apropiado?, ¿cómo promover la propia cultura? y ¿cómo se ha desarrollado la educación a lo largo de la historia?, entre otras. Y 2) la Antropología Filosófica, disciplina que se orienta a indagar en torno a cuestiones fundamentales como: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿hacia dónde vamos?, ¿somos libres?, ¿qué sentido tiene la vida?, ¿qué papel juega la sociedad y la cultura en nuestro ser?, ¿qué es la muerte?, ¿acaba todo con ella o iniciamos una nueva etapa?, ¿existe un ser superior al hombre?, etc. Así, para explicitar la estrecha relación que existe entre ambas disciplinas, y que el

desarrollo de esta investigación busca ilustrar, vale referir que

El educador no puede emprender su misión, si antes no se ha trazado por lo menos un esbozo del punto a que se debe llegar, es decir, una “imagen” del hombre a formar. Por eso, esencialmente, la filosofía que fundamente la acción educativa debe ser una “filosofía de lo humano”².

De allí que puede considerarse como necesario el tratamiento de las concepciones antropológicas en relación con los modelos pedagógicos a lo largo de la historia. Se trata, pues, de una obra filosófico-pedagógica; diríamos también interdisciplinaria, por cuanto complementa la reflexión filosófica sobre la pregunta por el ser humano con la dimensión educativa de la existencia humana.

Llegados a este punto, es menester reformular las cuestiones propias de ambas disciplinas en torno a la vida y obra del maestro José Domingo Rodríguez Castañeda, de lo cual se derivan las interrogantes que se intentan responder con este trabajo, en general, ¿Qué aspectos destacan en la vida del maestro José Domingo Rodríguez Castañeda? y ¿Cuál es la concepción antropológica y el modelo pedagógico que subyace en su praxis educativa? Más en específico, ¿Cuáles son los principios del modelo pedagógico implementado por Rodríguez Castañeda a través de su praxis educativa? y ¿Cuáles son los fundamentos de la concepción antropológica que subyace en dicha praxis? Lo que puede resumirse en el propósito de analizar la concepción antropológica y el modelo pedagógico que subyace en la praxis educativa del maestro José Domingo Rodríguez Castañeda.

La hermenéutica será la metodología que nos ayude a analizar e interpretar los diferentes testimonios de quienes fueron discípulos y estudiantes del viejo maestro Pepe Rodríguez. Ahora bien, la hermenéutica deriva del griego *hermeneutik*, que significa *saber* explicativo o interpretativo del sentido de las palabras y de los textos, así como el análisis de la propia teoría o ciencia. En filosofía es la doctrina idealista según la cual los hechos sociales son símbolos o textos que deben interpretarse en lugar de describirse y explicarse. A medida que profundizamos la lectura, este proyecto va variando y se va reformulando, según la lectura nos va confirmando o alterando nuestra precomprensión³. Como el proyecto puede prolongarse al infinito, nunca podemos afirmar que hemos dado la interpretación última y definitiva.

- 2 LEÓN RUGELES, Franklin, *Antropología filosófica*, Segunda reimpresión de la segunda edición, Dirección de Medios y Publicaciones, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, 2014, p. 384.
- 3 GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.

Esbozo biográfico de José Domingo Rodríguez Castañeda

El maestro Rodríguez Castañeda nació un 3 de agosto de 1897 en Colombia, en el municipio de San Jacinto, Departamento de Bolívar, de la educación familiar recibió la formación católica que caracterizó su vida y su obra. Hijo del abogado Horacio Rodríguez Rodelo y Metrovia Castañeda Peluffo, gente que se instaló en San Jacinto a mediados del siglo XIX, estudio en la Normal Superior de Institutores de Bolívar, de donde heredó el marco autoritario que luego replicaría por más de tres décadas en su propio Instituto. De allí sale graduado como maestro en 1917 y de inmediato se vinculó al sector educativo público y presta sus servicios en colegios del Carmen de Bolívar, San Juan Nepomuceno, Ovejas, María la Baja, Ciénaga de Oro, Turbaco⁴ y por supuesto, San Jacinto en donde ejerció e implantó su estilo hasta el día de su muerte el 22 de septiembre de 1967.

Decide retirarse del sector oficial y fundar al mejor estilo de los grandes maestros de la historia su propia Academia, y es así como en el año 1950 funda el Instituto Rodríguez, un internado de carácter privado al servicio de los Sanjacinteros y de la región Caribe en general que respondía a una de las tantas influencias o de una de las fuentes que lo inspiró, el método pestalozziano⁵, que había franqueado fronteras y empezaba a germinar en hombres prolíferos que reconocían el espíritu altruista y el amor con que educaba el maestro Pestalozzi, es ese amor por la educación lo que motivó al maestro Rodríguez a emprender su labor de instrucción y formación de hombres para el engrandecimiento de su pueblo de la región y de la Patria.

Es así como lo testimonian sus alumnos “el señor Rodríguez era un apóstol enamorado de la educación, su colegio era sencillo, en el cual no cobraba mucho, los internos no pagaban mucho por este servicio”⁶, que aparte de la educación se les garantizaba lavado de ropa, comida y dormida, porque su fin era el de formar verdaderos hombres para hacerle honor a lo que él más preciaba, la disciplina y la educación en valores para así llegar a construir un hombre recto y honesto. “Esto se evidencia cuando al Instituto empiezan a llegar muchachos díscolos, indisciplinados para que el señor Rodríguez les compusiera su manera de ser, de actuar y fue así como muchos lograron cambiar y fue una institución formadora de maestros”⁷, muchos de

4 Cfr. CASTRO CASTELLAR, Hernando. *Apóstoles de la Educación en los Montes de María*. Ed. Intergráficas de Colombia 1ª edición, Cartagena, 1997.

5 Johann Heinrich Pestalozzi (en países de habla hispana, Enrique Pestalozzi), nació en Zúrich (Suiza) el 12 de enero de 1746 y murió en Brugg (Suiza) el 17 de febrero de 1827. Bajo el lema “El aprendizaje por la cabeza, la mano y el corazón” fundó su modelo o paradigma educativo, con el cual sostenía que la solución a las contradicciones y la pobreza en la sociedad se debían buscar en una buena educación.

6 PACHECO ANILLO, Adolfo, entrevistado por Enrique Leones, 03-10-2001.

7 *Ibidem*.

los que luego trabajaron en el Instituto como maestros fueron bachilleres egresados del instituto a los que él contrataba y preparaba para que fueran como él, muchos aprovecharon sus enseñanzas de las que luego usarían en colegios del sector público donde entraron a trabajar como docentes oficiales.

El espacio geográfico que hoy ocupa San Jacinto⁸ había sido ocupado ya por los Finzenúes⁹, de quienes heredamos parte de nuestra cultura; éste vendría a ser el sitio escogido por don Antonio De La Torre y Miranda, teniente coronel de infantería agregado al Estado Mayor del Puerto de Santa María, natural de Villada, obispado de León España, para fundar la población de San Jacinto Bolívar un 8 de agosto de 1776.

Para la época del maestro Pepe, era un pueblo tranquilo, sin luz eléctrica pero, con luz y energía propia que lo hacía un pueblo pujante y dinámico en cada uno de los aspectos de la vida cotidiana. En lo cultural y más exactamente en lo expresado en la música como identidad de lo juvenil, se contaba con una banda de música con platillo, tambor, una corneta, un redoblante y un clarinetista ciego, era la banda que alegraba con su canto todo el mes de diciembre cuando las calles eran adornadas. También se destacaban los sones musicales de los Gaiteros de San Jacinto representados por el gran Antonio “Toño” Fernández, y posteriormente con Músicos de acordeón como Andrés Guerra Landeros, más conocido como Andrés Landeros “el rey de la cumbia” y el maestro compositor Adolfo Pacheco Anillo.

- 8 Políticamente, el municipio pertenece al departamento de Bolívar. Constituido en su cabecera municipal por más de 40 barrios, en la zona rural cuenta con siete corregimientos, además de 50 veredas y 10 caseríos, además de fincas, haciendas y potreros. Económicamente la población se dedica a la artesanía, la agricultura, la ganadería, el comercio y empleados. En cuanto al sector educativo el municipio está ubicado en el distrito educativo número 3 del departamento de Bolívar. Cuenta con instituciones que prestan el servicio en los niveles de: preescolar, primaria y bachillerato, contando además con los programas técnicos que ofrece el servicio nacional de aprendizaje, (SENA) regional Bolívar.
- 9 Los Finzenúes representan una de las divisiones de la cultura Zenú. Los Zenúes, pertenecientes a la familia Arawak o andina, eran los más importantes de la Provincia de Cartagena y que alcanzó a dominar las zonas aledañas a la costa y más hacia el interior en las llanuras del antiguo departamento de Bolívar, las riberas del río Sinú, el San Jorge, el Cauca y parte de la tierra antioqueña. La cultura Zenú sobresalió por su magnífica orfebrería y el manejo de la ingeniería hidráulica, constucuyendo un excelente sistema de canales de 650.000 hectáreas, se mantuvo en funcionamiento durante 2.000 años. La sociedad Zenú estaba dividida políticamente en tres regiones dominadas por miembros de una sola familia, cada una se especializó en una forma determinada de producción o comercio. Los Finzenúes, situados en las márgenes del río Sinú, la zona costera y las sabanas, dedicada al tejido y la cestería, y a la cual pertenecieron los antepasados de los habitantes de los Montes de María. Para detalles véase: PEREIRA CARO, José Joaquín y MANRIQUE FERNÁNDEZ, Miguel Mateo, *Fragments históricos de San Jacinto Bolívar. Monografía*, Instituto de Cultura y Turismo de Bolívar, Cartagena de Indias, 2015, pp. 371.

En lo económico, desde su fundación hasta la actualidad se ha caracterizado por gentes laboriosas, dedicadas a sus oficios cotidianos de la agricultura y de la ganadería, también se desarrollaron fábricas de mantequilla, hielo, tabaco, almacenes y artesanías que son el orgullo ante propios y extraños. Es así como todo ese empuje es acompañado por la llegada de la luz eléctrica, el cine mudo, la cámara fotográfica que serviría para los registros de las fiestas sociales de los sanjacinteros, sus celebraciones políticas, religiosas y privadas, el telégrafo y el primer carro procedente de Barranquilla, el cual fue recibido con música y bailes populares. Vale referir:

...la vida social también se intensifica porque los gamonales todos son gentes de gusto y sus hijas aprenden en los pianos que son transportados desde Bogotá y Barranquilla entrando por Zambrano, a lomo de mula por los mismos trabajadores que llevan el ganado a las ferias de Medellín y otras tierras. También las mujeres estudian y con el tiempo San Jacinto tendrá su primer bachiller en la persona de Carmen Barraza Lora, graduada en el colegio la presentación en Barranquilla y mucho más delante de su primera profesional, con Alba Lora Diago, graduada en bacteriología en la universidad de Bogotá¹⁰.

Fue en este municipio Bolívarense donde se crío Rodríguez Castañeda. Era simiente del *Rodrigato* que por tanto tiempo dominó la política del departamento de Bolívar, y se cuentan entre quienes ocuparon cargos de Procuradores, Contralores generales de la República, Consejeros de Estado, Presidente de la Corte Suprema de Justicia, candidatos a la presidencia de la República, gente importante en la vida política regional nacional. Uno de los troncos del Rodrigato era el padre Foción Rodríguez quien dejó una descendencia crecida, todos parientes del maestro Pepe que de alguna manera debieron haber influido en la formación de tipo ideológico, político, religioso, pedagógico y aunque hacía gala de su liberalismo, parece que él más bien militó fue en su pedagogía. Era la época del respeto, por lo que nadie se hubiera atrevido a decirle sino “Señor Rodríguez”, era un temor y un respeto reverencial hacia él y los mayores de la época, y no había que pedirle que cambiara esa concepción rígida. Él fue normalista graduado bajo ese marco autoritario que luego es trasladado al Instituto Rodríguez.

Para las primeras décadas del siglo XX la educación primaria infantil fue prestada por pedagogos como: José Damián Zuleta Porras, “Pepe” Rodríguez Castañeda, Natalia Rodríguez “la seño Nata”, Benedicto Barraza “Don Bene”, Emelina Anillo “la seño Eme”, Virginia Fernández “la seño Viña”, Abel Brieva, el señor Sánchez, Nicolás Reyes, Manuel Jesús Carvajal, entre otros. Para la segunda mitad del siglo XX, Rodríguez da inicio a su actividad pedagógica, pero ahora desde el sector privado, en

10 HAMBURGER F., Alfonso, “Entre dos maestros del castellano: a clase con el profesor Bustillo”, en: *Revista Lampazos*, año. 2, N° 2, San Jacinto, Colombia, 2009, pp. 10-12.

el contexto de una América Latina económicamente dependiente, grandes diferencias sociales, algunas tan agudizadas como la pobreza en grandes sectores de la población, como hecho común de las naciones de la región a la que Colombia no es ajena, junto con otros fenómenos sociales como el demográfico que se caracteriza por tener la natalidad más alta del mundo, con una población joven y con un alto analfabetismo.

La educación mixta para la época no era aceptada. Se tenía la creencia que eso producía problemas, porque no era el hombre bueno por naturaleza, el hombre russoniano, sino, que éste tenía tendencia al mal, por lo tanto, el servicio educativo era ofrecido por géneros; instituciones para varones e instituciones para mujeres, pero nunca mixtas. “las niñas eran educadas en la escuela de mujeres dirigida por Buenaventura Aguilar y por la subdirectora Natalia Rodríguez Castañeda”¹¹. En lo que si coincidían era que en ambas prevalecía la autoridad del profesor respaldado con la venia de padres de familia. Eran facultades extraordinarias que ostentaban los maestros para hacer y deshacer con los educandos en el proceso de enseñanza. A pesar que muchos padres no creían ni imaginaban que sus hijos podrían trascender en lo educativo y poder formarse en el futuro como profesionales en diversas áreas, más bien eran padres convencidos que sus hijos sólo irían al colegio por un poco de disciplina y aprender las operaciones básicas de las matemáticas, a leer y escribir como algo básico para enfrentar la vida.

Hay que recordar que era la época en que a los maestros se les pagaba, si era verdad que se les pagaba, muchas veces ese pago era en especies: con ron, sueldos bajos e inoportunos. Esto pudo haber sido una de las tantas razones que tuvo el Maestro Pepe para abandonar la nómina oficial y decidirse a fundar en el año de 1950 su propio instituto: el *Instituto Rodríguez*.

...fue allí donde empecé mi primer contacto con un curso regular, en la escuela pública, que en ese entonces era director el profesor Rodríguez, esta escuela era excelente. Teníamos unas profesoras que eran unas verdaderas maestras que venían de Cartagena, normalistas, idóneas, capacitadas y muy profesionales; pero les pagaban bajos salarios y con mucho retraso, lo que evidentemente las desmotivaba mucho¹².

El maestro Rodríguez cursó estudios en la Normal Superior de Institutores de Bolívar, graduándose como normalista en el año de 1917, institución que había sido inaugurada el 9 de enero de 1873 con la dirección del pedagogo alemán Julio Wallner, considerado persona capaz y bastante consagrada. Esta institución al igual que el resto de las doce Escuelas Normales de Institutores, fueron organizadas y dirigidas

11 *Ibíd.*, p. 20.

12 VÁSQUEZ ARRIETA, Tomás, “Entrevista con Regino Martínez-Chavanz. De San Jacinto a La Sorbona”, *Revista Lampazos*, Año. 4, N° 4, p. 39.

por pedagogos alemanes que contrató el Estado colombiano para la formación de maestros pedagogos, y es así como ésta prestó su invaluable servicio en la formación de maestros para toda la Costa Atlántica, San Andrés y San Luis de Providencia. Hubo incentivos por parte del gobierno nacional a través de becas a jóvenes de aquellos lugares, para que luego de obtener su diploma de maestros, fueran a prestar sus servicios a esas regiones. Todas estas instituciones asumieron la misión de preparar a los maestros mediante el método pestalozziano.

De ese método podemos asegurar que el maestro “Pepe” asimiló su compromiso por la educación de los jóvenes, aunque sabemos que entre el método pestalozziano y el implementado por Rodríguez Castañeda existen ciertas diferencias, mientras que para Pestalozzi el educador no es concebido como una figura autoritaria, sino que debía estar al servicio de las necesidades del niño, y que la educación debía consistir en hacer que el proceso de desarrollo humano (sensitivo, intelectual y moral) siga el curso evolutivo de la naturaleza del niño, sin adelantarse artificialmente al mismo y que funcione como una ayuda que se le da al niño en este proceso para que se realice bien, lo que contrasta con el método autoritario del maestro colombiano y la manera cómo concibe al ser humano, para él, el hombre tenía tendencia al mal y que de alguna manera había de enderezarlo, este autoritarismo que caracterizó al Instituto Rodríguez es el que recuerdan sus egresados y lo asemejan al llamado método Lancasteriano¹³, por tener éste algunos de los rasgos distintivos del lancasterismo y metodológicamente es usado por el maestro Rodríguez para asegurar el orden y promover el estudio, era el sistema de premios y castigos.

Los niños le temían, los padres lo veneraban: el modelo pedagógico y la praxis educativa de Rodríguez Castañeda

La Filosofía de la Educación como saber racional y crítico de las condiciones de posibilidad de la realidad experimental educativa en su conjunto o también entendida como saber crítico que esclarece los conceptos, los enunciados y las argumentaciones que utilizan educadores y pedagogos. Desde esta perspectiva, no es ciencia o tecnologías educacionales ni tampoco es pedagogía o bien teoría de la educación. Es, pues un cuestionamiento de lo que se hace y se dice en los campos educativo y pedagógico en general. Como no hay hombre sin proceso educador, tal como ya

13 Joseph Lancaster nació en Londres (Inglaterra) el 25 de noviembre de 1778 y murió en Nueva York (Estados Unidos) el 23 de octubre de 1838. El modelo o paradigma lancasteriano se fundaba en los principios de enseñanza mutua con la participación de estudiantes monitores, el control de cada individuo bajo un régimen pedagógico de estilo militar donde se daba libertad para el castigo físico, y la alta eficacia del sistema masificando la cantidad de estudiantes por cada docente.

observó Kant¹⁴, la filosofía de lo educativo plantea un interrogante radical; habrá, en consecuencia, antropología de la educación. Sus cuestionamientos fundamentales pueden considerarse que son: ¿qué tipo de hombre hemos de formar?, ¿cuál modelo pedagógico es más apropiado?, ¿cómo promover la propia cultura? y ¿cómo se ha desarrollado la educación a lo largo de la historia?

La filosofía de la educación es una disciplina relativamente joven que reflexiona sobre el fenómeno educativo y las teorías sobre el mismo desde diferentes perspectivas, enfoques filosóficos y de tradiciones que cada línea en particular propone con el deseo de ofrecer explicación sobre la educación humana. Son variados los enfoques y perspectivas las que han ejercido influencia sobre esta disciplina. Aunque al final, todas coinciden en cuál es el fin de la educación, que es considerado el objeto formal de la disciplina en cuanto ésta es filosofía práctica y en el dar razones de la naturaleza humana como punto de partida de cualquier reflexión educativa.

Su objeto, su carácter sintético y su fin, en gran parte práctico, la ubican en relación de subordinación, en primer lugar, a la exigencia de fundamentación por parte de la Antropología Filosófica, que le da los elementos del punto de partida: el concepto de naturaleza humana, y el más formal lo constituye el fin del proceso para cuya determinación debe acudir a la ética y por su condición de ser educable y de necesitar un auxilio para ese desarrollo, y por ser un ser potencial y espiritual abierto a un mundo se da la necesidad de una filosofía de la cultura.

En el modelo pedagógico, como marco para establecer las políticas y estrategias de las prácticas educativas y pedagógicas, se presenta la propuesta de formación humana, social y académica en los contextos de las tendencias de la educación para cada época histórica, y así responder al por qué, el para qué, para quién, con quién y al cómo de la acción educativa de las instituciones, y para explicitar los vínculos entre los elementos que la constituyen, como son; la concepción teórica que la fundamenta, las intencionalidades formativas y su materialización desde los conceptos de área de conocimiento, áreas académicas ciclo o malla curricular, lo que genera distintos modelos pedagógicos que estarán caracterizados por la fundamentación teórica que permitan estructurar el carácter del sujeto que se aspira a educar, desde la individualización y el grupo, el papel de la autogestión, la investigación y el papel transformador del sujeto en el proceso de la enseñanza y del aprendizaje y a la vez ejercitar las responsabilidades para docentes, estudiantes y la sociedad frente al aprendizaje desde los diferentes rutas pedagógicas, por lo que cada modelo persigue diferentes fines con sus estudiantes, aunque todos al final coincidan en que sea la construcción del conocimiento el fin último. También el papel que debe jugar el maestro y la sociedad

14 KANT, Immanuel, *Tratado de Pedagogía*, Ediciones Rosaristas, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, 1985.

en general, como la relación que debe existir entre alumno-maestro, las actividades, las complementarias intrínsecas al aprendizaje como la investigación, el trabajo experimental, las prácticas y actividades independientes debidamente tutoradas, para así ir avanzando en la construcción de nuevas propuestas que respondan al momento histórico, ajustados a los nuevos intereses que demanda cada sociedad.

En última instancia, los modelos pedagógicos coinciden en que, desde una concepción antropológica, buscan la formación integral del ser humano, pasando por los contenidos académicos como por los valores que comparte cada grupo social y los principios humanísticos que rigen las sociedades, pero siempre en pro de que cada persona sea capaz de asumir su proyecto personal y comprometerse en la construcción de una mejor sociedad. En este sentido, la pedagogía pestalozziana se inscribe en la concepción de una educación integral, porque busca formar al individuo desde los valores para hacer verdaderos ciudadanos, por ello:

“Para Colombia, la denominación de pedagogías tradicionales que circulaban y habían sido apropiadas (...) cobijó a las pedagogías católicas, a la pedagogía pestalozziana y a la pedagogía lancasteriana, señaladas como expresiones de la enseñanza en donde la consideración acerca de la infancia resultaba opuesta a pensarla como sujeto de intereses. En tal sentido, su estatuto continuaba siendo el de una infancia pasiva, necesitada e inmoral, que requería para su educación castigos corporales severos”¹⁵.

El modelo del maestro Pepe Rodríguez es uno de los que marcó la vida de varias generaciones de hombres en el pueblo de San Jacinto y el Caribe colombiano en general, un modelo de educación “(...) tipo militar, con principios morales y éticos, que los formaba para ser ciudadanos de bien, y preparados para triunfar en la vida”¹⁶. Caracterizado por uno de sus discípulos como “autoritario”, dice del modelo del maestro Pepe: “(...) que él buscaba con su método (...) teniendo como presente un objetivo: que uno se superara, se perfeccionara, que llegara a la perfección de la persona, así fuera usando su pedagogía autoritaria”¹⁷.

En el mismo sentido, otro discípulo lo califica de “severo”, y testimonia que “(...) nos obligaba ... a estudiar porque si no el castigo era ejemplar, severo, y esto hacía que el trabajo del estudiante fuera con mucha responsabilidad a pesar de que uno era muy joven”¹⁸. Con la seguridad de que el método daba resultados, afirma otro discípulo: “allá te *tallaban*, lo graban que tú tenías que ser un *Berraco*, tú sabes que

15 HERRERA BELTRÁN, Claudia Ximena, “Castigos corporales y escuela en la Colombia de los siglos XIX y XX”, en: *Revista Iberoamericana de Educación*, N°62, Madrid, pp. 69-87.

16 HAMBURGER, op., cit.

17 BUSTILLO, Entr., cit.

18 JASPE BUELVAS, Jairo, Entrevistado por Enrique Leones, 29-08-2001.

había un lema: *la letra con sangre entra*¹⁹. Asimismo, el modelo es defendido por otro de los egresados del Instituto Rodríguez, argumentando que: “había un ambiente casi de una disciplina general, en la familia había necesidad de recurrir al maestro. Cuando se matriculaba un niño casi se le entregaba la potestad completa, íntegra de la persona al maestro”²⁰.

La justificación del modelo por parte de varios ex-internos y externos del Instituto Rodríguez radica en los resultados que dejaba de acuerdo con las aspiraciones sociales de la época. En razón de ello sostiene otro testigo: “es un método que se amaba y se odiaba, muchos lo defendían a capa y espada, y otros lo criticaban de igual manera, pero a pesar de todo dio los resultados ampliamente positivos, sus logros saltan a la vista”²¹. El desafío del maestro Rodríguez era construir los cimientos de una educación de calidad basándose en “un método de enseñanza intensa, no extensa”²². Si era como lo establecía Pestalozzi, entre otros, pocas materias para evitar el abarrotamiento de contenidos, pero intenso, en el sentido de una enseñanza penetrante; así que, siguiendo este método “un estudiante de tercer año se podía promover al bachillerato”²³.

En el marco de estos aspectos generales del modelo pedagógico implementado por el maestro Rodríguez Castañeda, pueden referirse aspectos más puntuales que lo caracterizan. En primer lugar, el método de aprendizaje que demandaba el modelo era de tipo memorístico, a través del cual se le exigía al estudiante internalizar un conjunto de conocimientos programados por el maestro; muchos de los cuáles serán recordados durante mucho tiempo, según el testimonio expresado de los antiguos alumnos de la academia.²⁴

Entre los conocimientos que recuerdan los ex-alumnos del Instituto destacan los relacionados con la lectoescritura, aun por encima de conocimientos adquiridos posteriormente en el proceso de formación profesional. Estos conocimientos de base puede decirse se han mantenido por encima de toda la formación académica posterior, en los diferentes niveles cursados por los egresados del Instituto, o que han sido una de las herramientas que les han permitido enfrentar posteriores retos académicos sin mayores reparos en cuanto a complejidad y profundización, convirtiéndose lo afirmado por algunos egresados en una crítica al modelo actual donde, por la flexibilidad en la

19 YÉPEZ TORRES, Wilhelm, Entrevistado por Enrique Leones, 05-11-2001.

20 VIANA GARCÍA, Luis Carlos, Entrevistado por Enrique Leones, 29-08-2001.

21 VÁSQUEZ VÁSQUEZ, Alberto, Entr. Cit.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 YÉPEZ TORRES, Entr. Cit.

exigencia al alumno y en los programas, los resultados no son los mejores²⁵.

Ante la situación actual de los modelos pedagógicos, en los cuales se ha relegado el espacio de la memoria a su mínima expresión, dando lugar a la negación de su importancia en el proceso de aprendizaje, vale contrastar que en marco del modelo pedagógico del maestro Rodríguez, lo que garantizaba la retención de los conocimientos era la repetición a través de ejercicios constantes durante las horas de clases, entre ellos la plana o caligrafía constante como instrumento que garantizaba la retención de lo aprendido.²⁶

Simultáneo a la provisión de conocimientos, el proceso educativo se orientaba a la formación de la personalidad, del carácter, lo que implicaba en muchos casos la modificación de la conducta aprendida por el discente antes de entrar al Instituto. Para ello el maestro Rodríguez hacía uso de los castigos como técnica de corrección de conductas y garantía del aprendizaje. En este sentido, era obligatorio que los estudiantes respondieran por cada uno de sus actos, desde la presentación personal, la higiene, el orden de las filas durante los actos cívicos o religiosos, el aprendizaje de memoria de las lecciones, etc. Faltar a cualquiera de dichas responsabilidades acarrearía un castigo. Desde su convicción autoritaria, el maestro Pepe castigaba con severidad; dependiendo de la falta así era el castigo. Los castigos eran de diferentes tipos: desde los físicos o corporales hasta los verbales, como burlarse o befar a los internos. Esto siguiendo los principios del modelo pedagógico tradicional.²⁷

25 He aquí uno de los testimonios que nos corrobora lo expresado: “(...) yo soy sociólogo, soy economista de la Universidad Nacional de Colombia, he hecho dos maestrías y un doctorado de esa vaina y no sé... pero yo no me olvido de las combinaciones bra, bre, bri, bro, bru, que se escriben con b larga, ni me olvido de que “vaya a la valla y traiga la vaca baya que está junto a la valla”, y te digo cómo se escriben esas vainas, y si tú me preguntas cuáles son las preposiciones inseparables te digo: a, ante, bajo, cabe, con, contra, de, desde, en, entre, hasta, para, por, según, sin, sobre, tras; lo que yo sé de español lo aprendí donde el viejo Pepe (...) las reglas del viejo Pepe nunca se olvidan. Él decía: “si usted quiere escribir algo no tiene que enredar el idioma ni las reglas del castellano, de la gramática. Usted primero escribe un artículo, después un sustantivo, un adjetivo y luego un verbo: la, artículo; vaca, sustantivo; negra, adjetivo; come, verbo: la vaca negra come; como usted voltee las palabras ya comienza a enredar la vaina y dice: la negra vaca come, o vaca la negra come”. Eso lo aprendí yo donde el viejo Pepe Rodríguez”. ÁVILA, Abel, entrevistado por Enrique Leones, 23-09-2001.

26 *Ibidem*. “El viejo Pepe, si te equivocabas en una palabra, lo primero que decía era: “Rita anda, dile a Nata que me mande un cuaderno de cien hojas”. Con esa palabra que te equivocaste te ponía a llenar ese libro de cien hojas. Entonces por eso era que uno manejaba la ortografía y la caligrafía, era una cuestión rígida. Yo te escribo a ti y es como si estuvieras leyendo en máquina, una letra elegante, muy bonita, y difícilmente encuentras un error ortográfico, y esto lo aprendí uno en primero, segundo, tercero, cuarto año de elemental, no estamos hablando de bachillerato (...)”.

27 Testimonia uno de los ex-internos: “Era un método de enseñanza a la antigua que él alcanzó a recoger, aunque varió un poco después eso de la letra con sangre entra. Él acostumbraba a poner ante todo la disciplina, sino había disciplina no había enseñanza, no había estudio, no había respeto, el pelao se

El tradicional principio *la letra con sangre entra* estaba implícito en la praxis educativa de Rodríguez Castañeda, quien lo transmitió a sus discípulos; aunque los que posteriormente ejercieron la docencia en su Instituto no lo mantuvieron a la larga. Pero el ejercicio de los castigos corporales no se ejercía de cualquier manera, implicaba un modo particular, una técnica y algunos instrumentos para aplicarse, además de un tiempo y adecuación a cada circunstancia pedagógica. La idea no era pegar por pegar, era saber pegar en el momento oportuno y ayudado con gestos que infundieran temor en alumno.

Estos castigos corporales, además de servir como técnicas de modificación de conductas, como acompañantes del proceso de aprendizaje de los contenidos programados curricularmente, tenían el propósito de hacerle ver al estudiante sus fallas o errores tanto en el aprendizaje de contenidos como en sus comportamientos, además, respondían a una época autoritaria, donde la autoridad de la familia era entregada de manera total al maestro, lo que conforma y da sentido al binomio familia-escuela, de manera equilibrada, ya que lo aprendido en la escuela tenía garantía de refuerzo en el hogar, relación que hoy por hoy puede considerarse contradictoria²⁸.

El castigo corporal variaba su intensidad de acuerdo con el tipo de falta del alumno, y que en atención a la particularidad de su ejercicio por el maestro Rodríguez, ha recibido el nombre de *disciplina rodriguera* por un egresado del Instituto, esto se relaciona con el principio de “premios y castigos” de Skinner. Esta *disciplina rodriguera* queda entonces caracterizada como autoritaria, rígida, cristiana, castigadora del cuerpo para docilizarlo, pero a la vez virtuosa, efectiva, vinculada y respondiente a las demandas de la sociedad en cuanto a formación de ciudadanos con valores morales y cívicos, cuyos resultados perviven en quienes fueron sus beneficiarios.

En contraste con el modelo del maestro Rodríguez, las tendencias educativas actuales resaltan principios distintos, hasta contrarios, como la prohibición de los castigos corporales y burlas, la relación afectuosa maestro-alumno, el ambiente de aprendizaje marcado por la flexibilidad y los fines orientados primordialmente al aprendizaje de contenidos cognitivos en forma lúdica. Por ello, los estudios educativos

.....
descuidaba, y a raíz de eso, se conocieron a través de él los castigos corporales, él usaba la correa, él usaba la burla al estudiante (...) al principio como alumno no lo entendía, ya como profesor entendía la convicción que él tenía sobre eso y consideraba que esa pedagogía era lo que se debía imponer (...). PACHECO ANILLO, Adolfo, Entr. Cit.

- 28 YÉPEZ TORRES, Wilhelm, Entr. Cit. Testimonio de un antiguo estudiante del instituto: “Cuando a uno le preguntaban la lección o cualquier tarea y uno no respondía o respondía mal, lo primero que me tocaba era arrodillarme sobre unos granos de maíz o darme 10 o 20 pencazos, de acuerdo a como era la falta así era el número de pencazos, y si la falta era extrema o reincidente, unos pencazos en la planta de los pies, o perdías el derecho a salir el sábado y el domingo que eran los días que tenías derecho de ir a la calle o de visitar a tus familiares”.

actuales se cuestionan por el sentido de los castigos corporales en el marco del modelo pedagógico. Al respecto puede referirse:

“se definiría el castigo desde diferentes saberes y propósitos. Por un lado, se lo consideró un acto de autoridad pedagógica, una técnica que buscaba la disciplina individual reprimiendo las faltas y su posible repetición, procurando que el culpable enmendase su acción inmoral. El castigo pretendía corregir, guiar, mejorar (Vives, 1926) las fallas cometidas, en la idea del mantenimiento de una ley de armonía del mundo (Balmes, 1913). Por otro lado, se le concebía como un derecho social, fundado en el cumplimiento de las leyes: toda sociedad tiene leyes que la guían por el camino del bien; y si no se ejercita el cumplimiento de las mismas es evidente que la sociedad retrocede. Aquí surge el castigo como medio de progreso, en tanto es conveniente para la sociedad. La acción de corregir a los niños se consideraba también un acto de cariño y no de crueldad, y se señalaba cómo unas pocas lágrimas derramadas les ahorran muchas y muy amargas a ellos y a sus padres en todo el curso de la vida (Cayzedo, 1931), puesto que se enderezaba el arbusto tierno y se domaba el caballo de poca edad, mientras que el árbol ya desarrollado se rompía, antes que enderezarse, y el caballo en pleno vigor resultaba indomable. Para la psicología y la ética, en cambio, los castigos sobre los niños –como los azotes, las bofetadas o los palos– eran actos de venganza y de represalia antes que correctivos aplicados por institutores y magistrados de una sociedad retrógrada”²⁹.

Sirviéndose siempre del uso de castigos corporales, la formación académica se complementaba con la exigencia del desarrollo de competitividad para el rendimiento estudiantil, es decir, se compete para el cultivo de valores sociales y dentro de la enseñanza adquiere mucha importancia para crear en el individuo una conducta competitiva que haría del alumno un profesional eficiente en todos los aspectos de la vida, pero por tratarse de lo axiológico, cabe pues la posibilidad de formar un hombre espiritual, ya que lo competitivo no sólo abarca lo lucrativo sino los valores como tales, formar un ciudadano que no sólo piense, sino que:

“Condicionaban al estudiante que tenía que rendir, sobre todo le inculcaban la competitividad estudiantil, es decir, todos competían por tratar de ser el mejor, porque le inculcaban al estudiante el deseo de demostrar que ese era el mejor plantel educativo y que los egresados de ahí iban a ser los mejores hombres de la sociedad (...) Yo recuerdo una vez que el señor Rodríguez me dijo “Wilhelm tú tienes que tratar de sentirte importante”³⁰.

Para el desarrollo de esa competitividad se programaban actividades académicas que servían de momento particular para su práctica, observación y evaluación. En este

29 HERRERA BELTRÁN, op. cit., p. 75.

30 YÉPEZ TORRES, Wilhelm, Entr. Cit.

contexto puede destacarse que el aprendizaje comprendía el sentido de pertenencia, la prudencia y la rectitud para obtener el verdadero ciudadano. Competencias o *piquerías*, donde cada uno daba lo mejor de sí, de lo aprendido con rigurosidad y disciplina, que no solo servía para evitar el castigo, sino que se llevaría como un legado a cualquier lugar futuro en la vida, fuera académica o social. De ello refiere otro egresado del Instituto³¹.

Entre las prácticas escolares dentro del Instituto Rodríguez puede destacarse la obligatoriedad de asistencia a la misa dominical, lo que implica un horizonte cristiano católico como complemento del proceso de formación de *hombres de bien, ciudadanos ejemplares para la sociedad*, acompañada dicha práctica de rituales escolares como el uso de uniformes de gala y la formación en filas tipo orden cerrado militar, era el cumplimiento del principio religioso-moral que debía guiar la recta conducta de los ciudadanos; esto nos lleva a caracterizar el modelo rodrigueano como conductista, moralista, católico, ritualístico y militar. Además, el ritual católico se corresponde con la concepción antropológica cristiana que demanda la asistencia a la misa para alimentar el alma con la palabra de Dios a través del sermón dominical del sacerdote³².

Entre otros aspectos a destacar del modelo pedagógico implementado por el maestro Rodríguez Castañeda a través de su praxis educativa en el Instituto es el reconocimiento de los resultados de su implementación expresado por sus benefactores principales, esto es, los alumnos, quienes afirman haber alcanzado bases intelectuales sólidas, así como cargos destacados dentro de las esferas políticas colombianas.

Tal era la efectividad del modelo pedagógico implementado en el Instituto Rodríguez que su fama e influencias se extendieron por la región donde se encontraba ubicado. Era la época en que prevalecía el autoritarismo y la disciplina y todo aquel que tenía los medios económicos y visión de futuro académico y cultural para sus

31 ÁVILA, Abel, Entr. Cit. Referencia de un egresado del instituto: “Cómo se me iban a olvidar esas cosas si él lo llevaba a uno a competir todos los miércoles de todas las semanas. Eran unas *piquerías* con las alumnas de la seño Nata, nosotros éramos unos *machetes*, se sabía uno todo de memoria y sobre todo los internos. Entonces una alumna le preguntaba a un interno, y un interno le preguntaba a una alumna; y él sabía que ningún interno de nosotros se iba a dejar ganar, porque si un interno se dejaba ganar de una mujer lo que iba era a llevar lapo; Pepe que era machista, te puedes imaginar”.

32 YÉPEZ TORRES, Wilhelm, Entr. Cit. “Todos los domingos a las 7:30 am debíamos estar uniformados con el uniforme de gala en la puerta del plantel, ¿para qué? Para asistir a misa, para cumplir un mandamiento de la ley de Dios, congregarse el pueblo alrededor de la fe, en este momento ¿quién lo está haciendo? Ningún plantel educativo. Pues, por lo menos el estudiante tenía pensado desde el sábado preparar y condicionar todos sus utensilios para el domingo asistir a la Iglesia. De 120 estudiantes que había en el momento, que asistían a misa en esa época, por lo menos 80 recibían el mensaje y lo meditaban. En el colegio al día siguiente desmenuzaban el sermón, lo que el cura quería transmitir, eso era una capacidad única de ese colegio”.

hijos no dudaron en recurrir al maestro Pepe para dar cumplimiento a sus deseos familiares, formar hombres y mujeres competentes y disciplinados para la sociedad. Sostiene un ex interno:

Destaca además la intención del maestro de formar a los internos en el cultivo de la solidaridad y la cooperación, en valores comunitarios y de amistad, por lo que la rectitud y el orden serían el eje de la opción de una ética identificada con el respeto a sí mismo y hacia el otro. Por ello, sus influencias se extendieron más allá de su zona a varias partes de regiones vecinas, de las cuales eran enviados por sus familias los niños que requerían una formación del tipo impartida por el viejo maestro Pepe. Expresa Ramírez Caro:

“Su método educativo trascendió rápidamente las fronteras sanjacenteras, de todas partes del país y en especial de la región Caribe, le llegaban solicitudes de muchos padres que vieron en el método la solución, no sólo al problema de la disciplina de sus hijos, sino también a la calidad de la enseñanza, en lo bien preparado que salía todo el que estudiaba bajo la orientación del viejo Pepe: guajiros, atlanticenses, cordobeses, estudiantes de toda la región, eran enviados a este internado donde recibían una educación ejemplar (...)”³³.

Esto contribuyó a que la fama siguiera creciendo, por lo que muchos nacionales y extranjeros les facilitaron a sus hijos la oportunidad de estudiar en el Instituto Rodríguez; así, “(...) de todas partes le llegaban niños y jóvenes expulsados de escuelas tras escuelas, reprobados en cuatro ocasiones en el mismo nivel, niños y jóvenes sacados de correccionales sin más remedio”³⁴ para que, con la educación impartida en esta institución y en base al principio de la *letra con sangre entra*, no se les fuera de las manos a los padres, lo que era un denominador común en los niños que llegaban al internado, donde el maestro Pepe *los re-formaba*. Es así como el Instituto Rodríguez se convierte en la solución más renombrada que tenían los padres y madres de la región para la época donde internar a aquellos hijos que necesitaban una educación firme y correctora que generara un cambio conductual en los educandos.

Esa fama se sostenía en el imaginario de las comunidades aledañas al Instituto, en las cuales hacía vida el maestro Rodríguez, cuya presencia imponía autoridad, respeto, temor, reverencia, elementos que transversalizan las relaciones escuela-comunidad, escuela-familia, maestro-padres de familia; de allí la confianza en su praxis educativa. Así, conjugando los elementos descritos, el modelo pedagógico del maestro José Domingo Rodríguez Castañeda puede resumirse, entre otros principios, en el expresado por la relación temor-veneración, enunciado como sigue:

33 VIANA GARCÍA, Luis Carlos, Entr. Cit.

34 RAMÍREZ CARO, Jorge, *Sombras de antes. Cuentos*, Editorial Euna, Universidad Nacional de Costa Rica, 1998.

“El pueblo era suyo, *mientras los niños le temían, los padres lo veneraban*. Hablaban de su disciplina rígida, de su calidad pedagógica. En las reuniones de padres de familia él les decía: “estoy aplicando los mejores métodos de enseñanza, no quiero que ustedes interfirieran con la ciencia, déjenme a sus hijos tranquilos, yo sé por dónde llevarlos. Hay que saber captar sus inquietudes para encauzarlos por el mejor de los caminos”³⁵.

El hombre rodrigueano: entre la *natura vulnerata* y el *ser Berraco*

Iniciemos preguntándonos ¿qué concepción antropológica subyace en la praxis educativa del maestro Rodríguez Castañeda?, ¿cuáles son los fundamentos de dicha concepción?, ¿en cuál tradición de pensamiento puede ser ubicada?, ¿esa concepción va acorde con el modelo pedagógico implementado? Para intentar aproximarnos a la referida concepción antropológica nos serviremos, igual que lo hicimos con el modelo pedagógico, de los testimonios de los exalumnos del maestro Pepe, ya que éste no dejó, hasta donde se sabe, ninguna obra escrita.

“El señor Rodríguez era enemigo de la educación mixta: ¿que en un salón de clases hubieran hombres y mujeres? (...) para él no era el hombre, de ninguna manera, o el muchacho, el hombre bueno rusioniano, ¡no! *El hombre tenía tendencia al mal*. Sin conocer la escolástica Pepe Rodríguez hubiera comulgado con los grandes escolásticos. *El hombre es materia perfectible, natura vulnerata*; bueno, *la naturaleza muy vulnerable*. Eso de niños con niñas produce problema; sin embargo, habían unas niñas allá que él escogió en el colegio (...) varias estudiaron ahí, pero bajo la égida y vigilancia de él. Con las niñas era muy caballero indiscutiblemente, pero no permitía esa relación, la veía, por decirlo, algo problemática. Yo creo que allá en su interior la veía pecaminosa, porque él fue formado en unos cánones y no había que pedirle al señor Rodríguez que cambiara esa concepción rígida, porque él se formaría por allá en los años 20 (...)”³⁶.

De entrada, el testimonio del profesor Bustillo se nos muestra acorde con el modelo pedagógico implementado por Rodríguez Castañeda a través de su praxis educativa, en el cual subyace una concepción antropológica que puede explicitarse a través de varios elementos como: la imposibilidad de una educación mixta, la naturaleza vulnerable y perfectible del ser humano, así como su tendencia al mal. A ello puede sumarse la necesidad de una práctica religiosa, la cual se corresponde con la obligatoriedad de asistir a la Misa (católica) todos los domingos, norma impuesta por el maestro tanto a internos como a externos del Instituto Rodríguez.

35 Ibidem.

36 BUSTILLO, Entr., cit.

Estos elementos sirven como señales que dirigen nuestro abordaje, en primera instancia, a la concepción antropológica de la cristiandad occidental como marco general; y segundo, a las reflexiones antropofilosóficas de la modernidad. En efecto, la práctica de uniformarse para ir a misa los domingos, testimoniada por varios egresados del Instituto, refleja la creencia católica y la fe cristiana como vía de salvación de su alma, lo que implica la constitución dualista de la persona humana.

Como expresión de la tendencia pecaminosa de la carne, se exige la separación entre géneros y la disciplina del cuerpo a través de la higiene rigurosa, el vestir con decoro y el comportamiento moral de la persona humana, es decir, una mirada negadora del cuerpo en tanto que materia vulnerable y a la vez necesaria como materialización de la existencia terrenal humana que debe recibir los cuidados mínimos para mantener la existencia propia. Ello justificaba la praxis que el maestro ejercía sobre sus discípulos:

“Este era un método tipo militar, pero aparte de lo militar le inculcaban valores humanos, condicionaban al estudiante al cumplimiento, al buen deber de él como ciudadano, como ente de la familia, como célula principal de la familia”³⁷.

Esto nos ubica, en segunda instancia, en el marco de la modernidad occidental que, a partir de la constitución del Estado-nación liberal, demandaba la formación de ciudadanos con una moral republicana y patriótica, conocedor de sus deberes, derechos y libertades comprometido con el orden y el progreso de la sociedad. Se prefigura entonces un modelo de hombre que debe formar la escuela, principal institución llamada a esta misión. En nuestro caso particular, ese modelo de hombre es nombrado por uno de los discípulos del maestro Pepe como *Berraco*, afirmando: “allá te *tallaban*, lograban que tú tenías que ser un *Berraco*, tú sabes que había un lema: *la letra con sangre entra*”³⁸.

En el contexto colombiano, la palabra *berraco* (con B-b) se diferencia de la palabra verraco o varracó (con V-v), en tanto que esta última alude al marrano o cerdo semental, mientras que la primera es un colombianismo que se usa con el sentido de *lo / el mejor, el as, el superior, el furioso, lo increíble, lo fascinante, o alguna otra cosa referida*, incluyendo el aumentativo *berraquísimo* y los derivados como *emberracado* o *berraquera*. Para el caso que nos ocupa, interesa esta palabra como categoría que alude al modo de ser de una persona, esto es, como una persona considerada la mejor, superior al común de la gente, como ciudadano de bien, formado disciplinadamente y con rigurosidad para actuar en sociedad como ejemplo de conducta moral y patriótica.

En este ideal se justificaba la praxis educativa del maestro Rodríguez, la cual puede calificarse, metafóricamente, como una acción creadora a través de la cual se

37 YÉPEZ TORRES, Wilhelm, Entr. Cit.

38 *Ibidem*.

tallan los cuerpos y se eliminan los aspectos no deseados, es decir, se modificaban las conductas de los internos *díscolos* y se moldeaban según la imagen de *hombre católico, ciudadano y patriota*; en síntesis, un *Berraco*. Es esta la concepción del *hombre rodrigueano*.

Conclusiones

En síntesis podemos señalar que la concepción antropológica y el modelo pedagógico del maestro José Domingo Rodríguez Castañeda, visibilizado a través de su praxis educativa, nos permite explicitar la necesaria relación entre la *Filosofía de la Educación* y la *Antropología Filosófica* en función del problema fundamental de la filosofía: la pregunta por el ser humano y su formación, lo que implica reconocer que la filosofía fundante de la praxis educativa es una filosofía antropológica que estudia al hombre en su amplitud como tal, no sólo como ser histórico, sino social y biológico, por lo que la antropología no escapó de la mirada rodrigueana; su educación fue un matiz socio-antropológico con tendencias filosóficas muy marcado en lo axiológico.

En nuestro caso, este cuestionamiento lo hemos orientado particularmente a la praxis educativa del maestro Pepe en tanto que las concepciones surgen de una situación específica, ya que somos seres en relación con otros/otras con las cuales vamos tejiendo nuestro entramado de relaciones intersubjetivas.

El contexto histórico-cultural y las influencias recibidas marcaron la particularidad de la praxis educativa del maestro Rodríguez Castañeda, implementando un modelo pedagógico tradicional, autoritario, con rigurosa disciplina sobre los internos; en el cual subyace una concepción antropológica enmarcada en la tradición dualista de la cristiandad, desde la cual se concibe la naturaleza y el cuerpo del ser humano como materia débil, pecaminosa, tendiente al mal, a la vez que necesaria en tanto que materialización de la propia existencia.

En efecto, la praxis educativa del maestro Rodríguez Castañeda impactó las vidas de varias generaciones de discípulos dejando una huella imborrable en sus almas. Sus enseñanzas fueron asimiladas desde distintas ópticas, y tales reapropiaciones dieron como resultados la opinión favorable o contraria hacia la praxis del maestro, pero más allá de ello, el resultado invaluable es el conjunto de personas formadas bajo una disciplina y modo de vida que, en parte, pervive hoy en quienes fueron sus discípulos.

Descolonización filosófica de América Latina. Una querella nunca extinguida¹

Latin American philosophical decolonization. Never a complaint extinguida

Pasquale Sofía
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Resumen

Sobre la base del texto *La descolonización cultural de América Latina*², se propone retomar la *querella* respecto a la descolonización filosófica del continente hispanoamericano, ni extinguida ni resuelta; se destaca el sentido y la emancipación del pensamiento, su carácter y esencia, su singularidad y personalidad. Cómo superar el *sisifismo* en el cual ha caído el pensamiento latinoamericano es el tema central de este escrito. Se propone romper el círculo vicioso en el cual permanece clausurado el pensamiento, donde se interpreta la realidad de este hemisferio por medio de categorías ajenas, para sustituirlo con un *pensamiento* elaborado desde la realidad de América Latina. Pero ¿Cómo se construyen nuevas categorías críticas? Comenzando con la renuncia a la *filosofía*, producto ajeno a la cultura latinoamericana, como primer acto de ruptura epistemológica relevante y, continuar, acercándose a la idea de un pensamiento y un accionar latinoamericano, es decir un propio *modus cogitandi, vivendi et operandi*.

Palabras clave: América Latina; filosofía; pensamiento; descolonización; Estados Unidos; Way of life.

- 1 Documento desarrollado a partir de la conferencia dictada el 11-04-2016, en el III Ciclo de Conferencias "La filosofía en Venezuela ante la incertidumbre de la razón moderna", actividad realizada en el marco de las IX Jornadas de Investigación y II Congreso Internacional de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- 2 SOFIA, Pasquale. *La descolonización cultural de América Latina. Antología de una polémica filosófica*. Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, 2013.

Abstract

It being based on the text of Pasquale Sofia *Cultural decolonization of Latin America*, seeks to take up the complaint on the philosophical decolonization of the Spanish American continent, never extinguished or settled; on the meaning and emancipation of thought on nature and essence, on its uniqueness and personality. How to overcome sisifismo which has fallen in Latin American thought is the central theme of this writing. The author proposes to break the vicious circle which has been closed thought, where the reality of this hemisphere is interpreted by alien categories, to replace it with a thought drawn from the reality of Latin America. But how new categories are constructed criticism? Meaning, starting with the renunciation of philosophy alien to Latin American culture product, as the first act of rupture, relevant epistemological and approach the idea of a thought, a way of life in Latin America, following the example of the United States gave.

Keywords: Latin America; Philosophy; Thinking; Decolonization; United States; Way of life.

I

Entre los desafíos más acuciantes en el pensamiento de América Latina se encuentra el referido a la dependencia cultural. Cuestión antigua y actual a la vez. Desde el encuentro entre Europa y América, por más de dos siglos la cultura y el pensamiento han sido representado por la teología y filosofía escolásticas; una escolástica que ya contenía elementos importantes del humanismo y del renacimiento y que desarrollaría el ideal de un renovado cristianismo, en el cual gran contribución aportaría la escuela de Salamanca. Más tarde, luego de la independencia de España, desembarcan en el Nuevo Mundo, las principales tendencias epistemológicas europeas. Hoy día esta subordinación cultural está representado, por un lado, por las corrientes neoliberales y, por el otro, por las corrientes de inspiraciones marxistas. Ambas cohibentes de la libertad de decisión del pensador latinoamericano para elaborar modelos teóricos que sean más cercanos a su estructura cultural, mestiza y sincrética.

En palabras del economista venezolano Manuel Felipe Maza Zavala, pronunciadas en un congreso en la Universidad del Zulia en 1996,

Nosotros estamos siempre armando y desarmando modelos, haciendo y deshaciendo maquetas; tomando elementos paradigmáticos o pragmáticos de otras realidades, de otras instancias teóricas y políticas para armar nuestros modelos³.

3 MAZA ZAVALA, Domingo Felipe. "Hacia dónde va América Latina". Editorial de la Universidad del Zulia, Maracaibo, 1996; MAZA ZAVALA, Domingo Felipe. "Nuevas estrategias para el desarrollo

Es decir, denunciaba en su área como en la política, la frecuente utilización de categorías ajenas a la propia realidad latinoamericana para explicar y modificar esa misma realidad. Y ninguna lograba solucionar los problemas de América Latina.

Varios pensadores del continente vislumbraban ya desde la postindependencia, la necesidad de un pensamiento autónomo, frente a las atávicas condiciones de dependencia política y cultural con relación a Europa y Estados Unidos⁴. Francisco Miró Quesada⁵ subraya que la condición de avasallamiento trae consigo una desvalorización del producto cultural latinoamericano, generando una ««mielodisplasia» filosófica. Y esa enfermedad sería a la base del complejo de inferioridad»⁶ ante el centrismo del pensamiento occidental.

Un reto inicial para cualquier civilización es autoidentificarse y generar un lenguaje propio, una propia simbología, una propia cosmovisión a partir de los elementos endógenos interactuantes. Para enfrentarse a los desafíos del presente y del futuro, es necesario elaborar un pensamiento propio, cohesivo de la propia cultura, para no incurrir en la antinomia expresada por Maza Zavala, de “hacer y deshacer maquetas”⁷ de otras culturas.

Las civilizaciones se caracterizan y se distinguen las unas de las otras por lo que los alemanes llaman la *Weltanschauung* “visión del mundo” diferentes, debidas al tipo de pensamiento que han logrado elaborar durante sus procesos evolutivos. Por eso se habla de pensamiento chino, hindú, egipcio, etc., lo cual identifica aquel territorio, aquella población, aquella cultura. Ninguna cultura espera ser absorbida por otra cultura. Todas quieren ser reconocidas y diferenciadas frente a las demás civilizaciones. Cada una piensa ser superior a la otra. Frente a esa condición humana universal se impone hacer distinciones, para diferenciar lo propio de lo de los restantes. Para descubrir lo *propio* de América Latina, es necesario cumplir un primer paso. Si *yo* no logro revelar lo *mío cultural*, otro se apropiará de mi espacio simbólico; así ha pasado, por ejemplo, con el nombre *América* y *americano*: el uno y el otro indican Estados Unidos y el gentilicio de sus habitantes, excluyendo generalmente a la población de América Latina –que no lo han descubierto y defendido. Así, el primer

.....
de América Latina”. *Cuadernos Latinoamericanos*, N° 2, 1988, p. 9. Lo interesante de este artículo es que el autor lo presenta en una conferencia en 1985 y publica el artículo en octubre de 1988 en *Cuadernos Latinoamericanos*, N. 2.

4 SOFÍA, Pasquale. *La descolonización cultural de América Latina*. Op. Cit., p.12.

5 MIRÓ QUESADA, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

6 *Ibid.*, p. 25.

7 MAZA ZAVALA, Domingo Felipe. “Nuevas estrategias para el desarrollo de América Latina”. Op. Cit., p. 6.

paso a realizar es el de la propia identidad. Y uno de los elementos que mayormente identifica un pueblo es el tipo de ideario que produce, es decir su pensamiento –*modus cogitandi*–.

Ahora bien, por lo que interesa en cuanto argumento, se comienza por clarificar los términos *filosofía* y *pensamiento*. Esta ha sido una *querella* nunca extinguida respecto a si América Latina tiene una propia filosofía, una propia perspectiva epistemológica desde donde enfoca e interpreta su realidad y la realidad universal. La cuestión sobre la singularidad del pensar latinoamericano, ha sido debatida desde la nombrada Generación del 37 (1937). Se trata de una senda importante para seguir construyendo una cultura y teoría autónomas desde América Latina –*modus vivendi et operandi*–.

II

Ante la pregunta *si existe una filosofía latinoamericana*, es necesario un breve preámbulo sobre el concepto de filosofía. Tomando inspiración de la noción de *sociedad abierta* del filósofo austriaco Karl Popper⁸ –*La sociedad abierta y sus enemigos* (1945)–, podemos dividir la filosofía en dos enfoques: es decir, una visión *cerrada* y una visión *abierta*. La primera visión (*cerrada*) está anclada a la etimología y a la historia de la civilización griega donde se produjo la palabra, el método y la finalidad de esta peculiar forma de pensamiento. La segunda visión (*abierta*), indica una *forma general del pensar* que pertenece a cada civilización y se aferra a las originalidades del pensamiento vernáculo, resultado de su propia historia. Esta última interpretación permite usar la expresión de filosofía china, filosofía hindú, filosofía africana, filosofía latinoamericana, entre otros. Es decir, cualquier producción de la mente que quiere conocer, sin interesar el método, sería filosofía, porque filosofía es “conocimiento”. Esta segunda visión es la que se evidencia en América Latina.

Se hace necesario a este punto entrar más en el específico. Para analizar el concepto de *filosofía cerrada* nos apoyamos sobre cuanto expresan dos estudiosos de la filosofía, cual son Giovanni Reale y Dario Antiseri. Ellos afirman que, la filosofía fue creación del genio helénico: no les llegó a los griegos de estímulos precisos tomados de la civilización oriental; sin embargo del Oriente llegaron conocimientos científicos, astronómicos y matemático-geométricos que el Griego supo repensar y recrear en dimensión teórica, mientras que los orientales los concibieron en sentido prevalentemente práctico⁹.

8 POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, Barcelona, 2010.

9 REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento científico y filosófico*, Herder, Roma, 1992, pp. 4-6.

La filosofía, sea como término, sea como concepto, es considerada por la mayor parte de los estudiosos de la filosofía antigua, una creación propia de los Griegos. Los mismos estudiosos continúan afirmando,

En efecto, para todos los demás componentes de la civilización griega se halla un elemento correlativo en los otros pueblos del Oriente que alcanzaron un elevado nivel de civilización, antes de los griegos (creencias y cultos religiosos, manifestaciones artísticas de naturaleza diversa, conocimientos y habilidades técnicas de distintas clases, instituciones políticas, organizaciones militares, etc.). En cambio, en lo concerniente a la filosofía, nos hallamos ante un fenómeno tan nuevo que no sólo no posee ningún factor correlativo en dichos pueblos, sino que ni siquiera existe algo estricta y específicamente análogo¹⁰.

Naturalmente no han faltado tentativas, especialmente por parte de los orientalistas, de hacer derivar la filosofía del Oriente, sobre todo con base en analogías generales que pueden verificarse en las concepciones de los primeros filósofos griegos y ciertas ideas propias de la sabiduría oriental, afirman los dos científicos. Sin embargo, ninguno ha tenido éxito en ese intento y la crítica rigurosa, ya a finales del siglo pasado, reunió una serie de pruebas, aplastantes en verdad, contra la tesis de la derivación de la filosofía de los Griegos del Oriente. Pensamos por ejemplo, en Pitágoras y los pitagóricos, quienes transformaron el conocimiento matemático-geométrico egipcio, dirigido a solucionar problemas de su entorno como era medir los campos luego de las inundaciones causadas por el río Nilo o la construcción de las pirámides, en una teoría general y sistemática de los números y de las figuras geométricas, yendo bastante más allá de los fines prevalentemente prácticos a los que, al parecer, se limitaron los Egipcios¹¹.

La misma consideración vale para las nociones astronómicas. Los Babilonios las elaboraron con fines prevalentemente prácticos, o sea, para hacer horóscopos y predicciones; los Griegos las purificaron y las cultivaron con fines prevalentemente cognoscitivos en virtud del espíritu “teorético” que mira al amor del puro conocimiento del que nació y tomó alimento la filosofía¹².

Según los estudiosos de filosofía antigua, la filosofía fue preparada por formas de vivir de los griegos, donde incidieron la poesía, la religión, las condiciones socio-políticas adecuadas con la práctica de la democracia como forma de gobierno y sus incidencias en el desarrollo del pensamiento griego y en las actividades sociales y políticas. La filosofía (amor por la sabiduría, según parece la definió Pitágoras) tiene por objeto la totalidad de las cosas (toda la realidad, el “entero”) y en esto limita

10 *Ibid*, pp. 4-5.

11 *Ibid*, pp. 6-7.

12 *Ibidem*.

con la religión; emplea un proceder racional y en esto tiene contactos con la ciencia (con la cual se identifica en un cierto período); además, tiene como finalidad la pura “contemplación de la verdad”, o sea, el conocimiento de la verdad en cuanto tal y de las normas naturales que regulan los fenómenos, siendo en esto diferente de las “artes” que tienen un propósito predominantemente práctico. La contemplación de la verdad –aspiración natural del hombre– es vista como fundamento de la moral y también de la vida política en su sentido más alto; y es considerada por los filósofos como el momento supremo de la vida del hombre, fuente de la felicidad.

El ser de la filosofía, de su existencia es su *contenido*, que se analiza por medio de un *método* que conduce a una *finalidad*¹³. En cuanto a su contenido, la filosofía quiere explicar el mundo y la totalidad de sus fenómenos. Es decir la existencia de los seres y el conjunto de los entes; toda la realidad existente y sus acontecimientos. La filosofía, por lo tanto, se diferencia de la ciencia empírica, la cual se limitan a explicar partes o sectores de la realidad, grupos de cosas o de fenómenos.

La filosofía en su origen se diferencia del mito por su manera diferente de explicar los fenómenos, insertando el *logos*, la razón. Su método no se fundamenta en creencias religiosas o de otra índole, sino en una manera racional y lógica de investigar y pues de penetrar la realidad.

Su finalidad es descubrir lo que la naturaleza esconde a los humanos, donde el propósito es conocer y contemplar la verdad. La filosofía griega es, en suma, amor desinteresado por la verdad. Los hombres –escribe Aristóteles– al filosofar “buscaron el conocimiento con el fin de saber y no de conseguir alguna utilidad práctica”. Y en efecto, la filosofía nace sólo después de que los hombres resolvieron los problemas fundamentales de la subsistencia y se liberaron de las necesidades materiales más urgentes¹⁴.

El concepto de *filosofía abierta*, por su lado, considera como filosofía todo el pensamiento humano que ha forjado las civilizaciones, grandes o pequeñas que fueran, con métodos y finalidades diferentes entre sí. Por ende, todo lo que es producto de la mente es o puede ser filosofía. Esta manera de interpretar la filosofía hace referencia a las propiedades que tiene la mente humana de producir algo desde la observación del mundo, que llamamos *pensamiento*. Filosofía sería pues sólo un sinónimo de pensamiento. Esta visión está influenciada por la corriente postmoderna que toma cuerpo a partir de los años Setenta y tiene como finalidad eliminar jerarquías en el conocimiento, pues entre los seres humanos y las civilizaciones; disolver las diferencias en nombre del pluralismo reconociendo al *otro* como sujeto de la misma

13 *Ibid*, p. 14.

14 *Ibid*, pp. 14-15.

historia humana; consideran el lenguaje como creador de la historia en cuanto moldea nuestro pensamiento y por ende construye la realidad; por ende, la realidad, siendo conectada al lenguaje, es algo de situacional-circunstancial y por eso no puede tener alcance universal; en fin, se afirma el valor de lo relativo y accidental frente al eterno y universal.

He aquí que, en la dualidad de filosofía *cerrada* y *abierta*, la primera representada por Europa y la segunda por las demás culturas, se provoca o se resuelve la gran polémica. En América Latina se hace hincapié en la *filosofía abierta* y se mantiene viva la querrela.

Se considera que la resolución pasa por remarcar una cronología, un inicio de la filosofía en cuanto proceso y un fin de la misma con el cierre de la Escuela de Atenas en el siglo V d.C., luego de un milenio de pensamiento filosófico original, con su contenido, método y propósito, como antes se ha dicho. Así sería coherente hablar de *pensamiento* italiano, francés, inglés, alemán, chino, hindú, africano, latinoamericano y no de *filosofía-s*, siendo una sola la *Filosofía*, la con contenido original.

Hablar de *pensamientos*, no incide en la calidad del producto intelectual, al contrario abre las puertas al arte y a la literatura, siendo meno rígidos los confines metodológicos. De tal manera se invertiría más productivamente el esfuerzo que hacen muchos intelectuales latinoamericanos para ser reconocidos o acreditados ante la “Corte de la Filosofía” con la “F” mayúscula, la europea, según palabras de Leopoldo Zea.

Esta clarificación permitirá salir de muchas tautologías y sobre todo del *sisifismo* en el cual se encuentra el pensamiento latinoamericano que busca ser filosofía “sin más”. Que responde, más que a la realidad, a posturas intelectuales que contienen un personalismo sorprendente y un ideologismo persistente, y en ambos el sentimiento domina sobre la razón. Donde deseos e imaginarios son la realidad; y la realidad se interpreta como mera percepción subjetiva sometida a las aspiraciones individuales o expresión de ideologías políticas que limitan la marcha hacia el conocimiento autentico, hacia la episteme.

Las palabras del humanista Andrés Bello (1781-1865), visualizan el futuro del joven continente: “La América desempeñará en el mundo el papel distinguido a que le llaman la grande extensión de su territorio, las preciosas y variadas producciones de su suelo, y tantos elementos de prosperidad que encierra”¹⁵.

Reconocerse en la idea de Andrés Bello es identificarse con los elementos endógenos de estas tierras: la mezcla de civilizaciones, la naturaleza primordial e

15 BELLO, Andrés. *Obra Literaria*, Editorial Ayacucho, Caracas, 1985, p. XLVI.

imponente, la majestuosidad de las ciudades precolombinas, la gracia y el equilibrio de las ciudades coloniales, la arquitectura y decoración de las edificaciones e Iglesias, la vasta y diversificada literatura, poesía y música y, sobre todo, reconocer ese “hombre nuevo”, el “mestizo”, insta a los pensadores latinoamericanos a debatir sobre la identidad y destino de América.

Esta matriz cultural producida por el mestizaje intelectual, condensa las inquietudes del continente, generando una cosmovisión, que implica un nuevo horizonte cultural. La característica de multiétnicidad de la sociedad latinoamericana, es uno de los factores principales que configura la base cultural para los pensadores antiguos y recientes del continente, abanderados en un proceso de “descolonización”, primero cultural y luego política y económica, tal y como se desarrolló en América del Norte.

Los pensadores latinoamericanos han ampliamente enfatizado, en el conflicto cultural, político y económico entre el *centro* del mundo, -Europa y luego Estados Unidos de América, donde se elaborarían, según ellos, cosmovisiones destinadas a la dominación-, y su *periferia*, constituida por las demás civilizaciones, receptoras acrílicas de tal dominación. Se toma conciencia por parte de ellos que las categorías usadas por la filosofía europea, no son adecuadas para interpretar la vida en el Nuevo Mundo, sobre todo si son trasladadas *tout court* y en su totalidad, sin el filtro de un pensamiento local. Por ende, al no adaptarse tales categorías ajenas a la resolución de los problemas y problemáticas sociales de América Latina, no captan la esencia del *nuevo ser latinoamericano*, que quizás ya está a mitad entre tradición y ciberespacio, persistiendo en analizarlos por medio de categorías temporales obsoletas.

Lo anterior debe continuar sirviendo de estímulo para generar categorías interpretativas propias, creadoras de espacios culturales novedosos, conforme a las exigencias del ambiente local y al mismo tiempo permitan el desarrollo de un pensamiento vernáculo, es decir, a partir de la propia *circunstancialidad histórica vivencial*. Lo cual no excluiría el diálogo con las demás civilizaciones intercambiando experiencias en un nivel paritario. Sería el *Yo* latinoamericano, que decide cuándo y de qué manera entraría en comunicación con el *Otro*.

Iniciar el pensamiento desde la propia realidad, permitiría romper con un pasado condicionado por una filosofía -la Europea-, que tildaba el pensamiento latinoamericano como algo de “inauténtico”, no filosófico, en el cual los autores se limitaban a reproducir la conceptualización a la manera europea, usando esquemas lógico-interpretativos “prefabricados”, aceptando de tal manera la “colonización” filosófica. En sustancia, se requería regresar, como dijo Carlos Vaz Ferreira “al hecho” autóctono “antes que a la teoría”, como fuente de inspiración para el futuro pensamiento. Vaz Ferreira, en su obra *Pensamiento y acción* (1908), propone “regresar a los hechos”, es decir la realidad, la facticidad de América Latina, desenmascarando

las imitaciones presentes de un mundo ajeno, de un saber importado, en gran parte lejano epistemológica y ontológicamente del Nuevo Mundo, lo cual genera la inautenticidad de Latinoamérica y la subordinación filosófica (mielodisplasia) de la cual habla Miró Quesada. Explícitas, también al resguardo, son las palabras del pensador argentino Enrique Dussel fundador de la *Filosofía de la Liberación*:

El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora¹⁶.

Los pensadores latinoamericanos, en esa vinculación más consciente y menos conciliadora con su historia colonial, apoyándose en la teoría postmoderna, dan inicio a un proceso de “purificación” contra las categorías que ellos consideraban deterministas y totalizantes de la filosofía clásica. Intentan definir así sus categorías de análisis, a partir de sus contrarios conceptuales: la diferenciación frente a la homologación, la circunstancialidad frente a la totalidad, la particularidad frente a la universalidad, la diversidad frente a la igualdad, la postmodernidad frente a la modernidad, en fin, la filosofía de la praxis frente a la filosofía en sí o a la filosofía del ser. Estamos aquí frente a la interpretación *abierta* de la filosofía.

Las categorías conceptuales dan cuenta de un rol existencial y un “punto de vista diverso” desde el cual comenzar para interpretar los “hechos”; desde un “aquí” y un “ahora”, que para estos pensadores, significa “circunstancialidad” de orteguiana memoria (en *Meditaciones del Quijote* -1914-, el filósofo afirma: “Yo soy yo y mi circunstancia (...). Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”¹⁷). En otras palabras, la propia realidad histórica: la propia gente, la propia naturaleza, las propias ciudades, los propios ritos sociales, la propia religión con sus sincretismos. Es decir, *una totalidad propia*.

Filosofar para los teóricos latinoamericanos, tiene el sentido de plantear un dialogo con la realidad, con la propia circunstancialidad social y cultural, “y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁸, dice Ortega. El *arielismo* (1900) de José Enrique Rodó, antes de Vaz Ferreira y de Ortega y Gasset, intentaría invertir esa tendencia a la dependencia realizando una poderosa llamada a los jóvenes de América Latina a renunciar al materialismo masificante, que provenía de los países del Norte (Europa y

16 DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Siglo XXI Ed., Argentina, 1973. Cit. En “Palabras preliminares”.

17 ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*, 1914. p. 12.

18 *Ibidem*.

principalmente Estados Unidos) y concentrarse en elaborar una propia vía para estar y desarrollarse en el mundo. *Ariel* ha ejercido una poderosa influencia que dura hasta nuestros días. Y la lista de autores de este hemisferio en tal línea de pensamiento, sigue ampliándose.

Los pensadores latinoamericanos, principalmente los de la *descolonización cultural*, no plantean vinculación alguna hacia entidades, sea el Dios o sea la Razón, que *muevan con hilos* la historia humana, predestinadamente. Para estos, en el pleno espíritu postmoderno, la historia es original en cada espacio real, es circunstancial, realizándose por *voluntad* del ser humano, con resultados favorables o no favorables a la Ética. Los problemas de América Latina, resultado de una determinada condición cultural y política, como la pobreza económica, las desigualdades sociales, la injusticia ante la ley, entre otros, según estos teóricos exigen ser analizados y solucionados *localmente*, con categorías y teorías generadas a partir de la ciencia y conocimiento local¹⁹.

III

Para realizar lo anterior, es decir para generar teorías que partan de la propia circunstancialidad, implicaría paradójicamente abandonar la *filosofía* como tipo de ciencia y de categorías en cuanto ajena al mundo latinoamericano, lo cual significaría el primer acto significativo para un cambio estructural y no solamente formal del pensar. Renunciar a ella, sería el primer paso para reformular un *pensamiento* respetuoso de la antigua y nueva antropología latinoamericana, a partir del *hombre nuevo* de América Latina, el *mestizo* -resultado del *encuentro*-, con características y pensamiento *combinado, heterogéneo*. Pero que tiene la tarea de armonizar esa heterogeneidad psicológico-cultural dentro de la cual vive y de la cual es al mismo tiempo también resultado.

Este verdadero cambio de paradigma implicaría *ir más allá* de todo prestablecido, de la tradición clásica, comenzando por el sustantivo *filosofía*, que nos remite como ya dicho, a un preciso arquetipo filosófico griego. Superar las categorías occidentales, aquellas nociones en función de las cuales las entidades del mundo son reconocidas y clasificadas. Sobrepasar el léxico, las estructuras narrativas y hasta el parafrasear usado hasta el presente, resultado de una herencia pasada de la estructura lógica y de las antilogías donde se basa el conocimiento europeo. Para accionar, con otro esquema mental, otra referencia epistemológica.

Se debe aclarar también, que generar un *pensamiento* en vez de una *filosofía*, no pone la reflexión en un nivel inferior, al contrario, como se ha dicho,

19 Cfr. SOFIA, Pasquale. *La descolonización cultural de América Latina*. Op. Cit., pp. 64-65.

postmodernamente hablando significa construir la propia personalidad y perfil intelectual a partir de los temas locales, de la realidad circunstancial con categorías interpretativas autóctonas y lenguaje propio, con coincidencia eventuales sobre temáticas universales. Este paso permitiría integrar dentro del pensamiento el arte, la literatura, la poesía, áreas que en América Latina han sido ciertamente más originales que el pensamiento definido “filosófico”.

IV

Para el intelectual latinoamericano de la descolonización el intercambio de ideas, sobre todo con Europa, ha significado siempre un “recibir” sin “dar” de regreso. Lo mismo piensa el filósofo europeo del pensador latinoamericano. Europa ha recibido materia prima sólida, no producto intelectual. Con toda razón, Germán Marquínez Argote (Grupo de Bogotá) proclamaba que no se debería *importar* pensamiento así como se importa whisky, carros o aceitunas²⁰. Esto induce a pensar que hasta la actualidad, América Latina ha vivido y vive en una contradicción epistémico-existencial: sus temáticas son analizadas por los pensadores americanos con ojo y mente europea y las cuestiones de América Latina son realmente cuestiones, si son categorizadas y reconocidas por los pensadores europeos.

Eso pasa porque muchos de los intelectuales latinoamericanos se han formado en Europa, reconociendo en las academias del viejo continente eminentes escuelas del pensamiento filosófico. La influencia ha sido notable y forjadora de estructura mental, la europea por supuesto. Tanto es así que por ejemplo los que van o han ido a Francia, piensan, hablan y escriben como los franceses, hasta asumiendo estilo de vida; así pasa para quienes van a Inglaterra, a Alemania o a Italia, etc. Regresan más franceses que los franceses, más ingleses que los ingleses; más alemanes que los alemanes.

Tener coraje para voltear esa situación, significaría, para Francisco Miró Quesada, romper con el “acomplejamiento” e interrumpir el masoquista vínculo de inferioridad intelectual del “querer ser como los otros”.

Es importante al término de estas reflexiones, indicar que el desafío del pensamiento de América Latina supone pasar la página de la *modernidad*, superando el debate que se ha llamado *sisifíco*, del eterno retorno al punto de partida, sin salir del círculo ahogador en el cual se está inmerso, sobre el tema “si existe o no una filosofía latinoamericana”. Se debería interpretar la realidad desde la propia circunstancialidad y con categorías originarias, para finalmente, lograr el arraigo que permite enfrentarse con la nueva era, con el nuevo paradigma emergente que es el de la *globalización*, modelo este que concibe el mundo como una gran aldea interconectada y altamente competitiva.

20 *Idem*, p. 20.

En esto ha sido maestra la historia cultural de Norteamérica. De manera diversa en su origen, pero con similar postura frente a la pretendida universalidad de la filosofía europea, el pensamiento norteamericano se erige con personalidad e independencia. Norteamérica, de hecho, no tiene filosofía propia, sino una *way of life* (American way of life), un estilo de vida. Casi todo su pensamiento ha sido importado. Desde el pensamiento clásico griego y romano, hasta el más reciente proveniente de los anglosajones, franceses y alemanes. Por lo tanto, las categorías analítico-conceptuales han sido generadas fuera de su territorio natural y luego reelaboradas en el nuevo territorio en clave circunstancial, adaptándolas a los aspectos más concretos de su realidad histórica, política y vivencial. Así nacieron los forjadores de nuevas ideas, a partir de viejas temáticas reinterpretadas, destacándose entre otros, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, Ralph Emerson, William James, Charles Peirce, Walt Whitman, Henry David Thoreau. La *American way of life*, más que dirigirse hacia la filosofía, los orientó hacia las instituciones y la economía, así como con el desarrollo de la Revolución industrial, hacia la ciencia y la tecnología. Condición que se asemeja a cuanto pasó entre la civilización griega y la romana: la primera, pensante, valorativa y reflexiva, y la segunda, más racional y pragmática.

La generación presente y futura de pensadores de *Nuestra América*, como la denominó Simón Rodríguez, tiene la responsabilidad intelectual para alcanzar la autonomía de la cultura latinoamericana, para liberar las fuerzas endógenamente transformadoras de sus ideas –*modus cogitandi*– y lograr así ciertamente incidir de manera vigorosa, vital y novedosa sobre la acción social –*modus vivendi*–, y el desarrollo político-institucional –*modus operandi*–. Reunir todos los aspectos de la cultura –de la nombrada filosofía hasta la literatura, el arte y la poesía– en un pensamiento representativo del continente (*ut unum sint*), de y desde América Latina, con todos sus diferencias y matices nacionales y étnicos, para que desde el exterior pueda identificarse en cuanto lugar de aprendizaje y de producción autónoma.

V

En fin, lo que se he querido argumentar²¹ es reductible esquemáticamente a los siguientes puntos:

1. Que América Latina necesita de un pensamiento que comienza desde su historia, desde su cultura, desde su propia naturaleza, en una palabra, de su circunstancialidad; desde la propia subjetividad descubierta, reconocida y afirmada por los pensadores del continente.

21 Cfr. SOFIA, Pasquale. *La descolonización cultural de América Latina*. Op. Cit.

2. Que la búsqueda cultural para la reconstrucción de una cosmovisión autónoma del continente hispanoamericano, debería orientarse hermenéuticamente a partir de su propio mundo, reinterpretando las categorías que surgen del encuentro entre más cosmos.
3. Este proceso desafía la revisión de los términos *filosofía* y *pensamiento*, los cuales estarían en la base de las cosmovisiones generadas hasta la actualidad. El consejo sería dejar de intentar hacer *filosofía*, que es una y es Mediterránea, para concentrarse en desarrollar un *pensamiento* más amplio y abierto, que contenga un propio *modus cogitandi, vivendi et operandi*.

**V. Índice acumulativo
de autores (1972-2016)**

ÍNDICE ACUMULATIVO DE AUTORES (1972-2016)

- ABELLÁN, José Luis: El Renacimiento filosófico español: Problemas y caracteres. 2, 1976, pp. 9-32.
- ACERO, Juan José: La autonomía de la gramática y la polaridad de la proposición. 44, 2003, pp. 7-44.
- ACOSTA, Yamandú: Arturo Ardao: La inteligencia filosófica. 47, 2004, pp. 5-11.
- : El pensar radical de Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales. 62, 2009, pp. 115-139.
- : Crítica del sujeto/sujeto de la crítica. La constitución categórica e histórica del sujeto en América Latina. 69, 2011, pp. 34-51.
- AGUILAR PRIETO, Ana: El tiempo del Hombre: apuntes hermenéuticos. 79, 2015, pp. 130-138.
- AGUIRRE GARCÍA, Juan y JARAMILLO, Luis: Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional. 66, 2010, pp. 51-70.
- AGUIRRE GARCÍA, Juan Carlos: ¿Es la fenomenología un tipo de reduccionismo epistemológico?. 75, 2013, pp. 105-122.
- ALFONSO GONZÁLEZ, Georgina. Diversidad, identidad y alternativas emancipatorias. 74, 2013, pp. 73-92.
- ALVARADO DUQUE, Carlos Fernando: El régimen estético de las imágenes en movimiento. De la filosofía de Jacques Rancière al cine de Béla Tarr. 81, 2015, pp. 49-71.
- ALVARADO, José: Pensar la educación en clave decolonial. 81, 2015, pp. 103-116.
- : Pensar la Universidad en perspectiva decolonial. 84, 2016, pp. 115-128
- ANDRADE, Gabriel: Un entendimiento girardiano de la Hégira. 40, 2002, pp. 85-114.
- : En torno a Avendaño y Sahagún: Diferentes encuentros con el Otro en la colonia. 45, 2003, pp. 7-25.
- : Apostilla a “La moral de Avendaño respecto a los «indios toreros». 49, 2005, pp. 101-106.

- : Manifiesto sobre la Globalización. 50, 2005, pp. 149-176.
- : Apostillas a “La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo” de Ángel Muñoz. 53, 2006, pp. 109- 114.
- : y MUÑOZ GARCIA, Angel: La familia, célula de la democracia antigua y moderna. De Aristóteles a Tocqueville. 54, 2006, pp. 81-120.
- : Sobre la desigualdad de las culturas. 59, 2008, pp. 61-86.
- : Dos perspectivas sobre el problema del mal: la *Teodicea* de Leibniz y *Cándido* de Voltaire. 64, 2010, pp. 25-47.
- ANTONIACOMI, Marisa: Búsqueda, escogencia y aplicación de un método de análisis estético. 14, 1991, pp. 131-155.
- ARBELÁEZ G, Lucrecia: Consideraciones estéticas sobre la metafísica de la luz y el color, 78, 2014, pp. 82-98.
- ARIAS, René: Literatura, americanismo y humanismo en Jesús Semprún. 47, 2004, pp. 28-47.
- : Salvador de la Plaza y la alternativa socialista en Venezuela. 60, 2008, pp. 93-109.
- ARVELO, Alberto: Revisión de los orígenes del Estado. Especial 2/3, 1996, pp. 241-250.
- ASSUMPTA COIMBRA, María y PEREIRA, Paula Cristina: Da era digital: transfigurações da existência humana e dinâmicas da educação. 84, 2016, pp. 43-58
- ASTORGA, Omar: Esquema para reexaminar la filosofía política de Kant. 23, 1996, pp. 21-29.
- : La política como espectáculo y retórica en Thomas Hobbes. 30, 1999, pp. 9-20.
- : “Melancolía cultural y curiosidad moral”: en torno a un artículo de Víctor Krebs. 32, 1999, pp. 153-159.
- : El laberinto de la guerra: tres derivas hobbesianas. 59, 2008, pp. 43-57.
- ÁVILA VÁSQUEZ, Manuel Oswaldo: Frida Kahlo: Entre el sufrimiento y el arte. 81, 2015, pp. 117-138.
- BALZA-GARCÍA, Rafael: De Wittgenstein a Ricoeur. La *Visión de aspectos* y la mirada historiográfica. 48, 2004, pp. 43-56.

- : La abstracción científica y la posibilidad metafórica. Bachelard y los fundamentos epistemológicos de la metáfora. 53, 2006, pp. 9-38.
- : La Espiral Epistémica de las *Relaciones Internas*. El conflicto social como cambio de *Aspecto*. 63, 2009, pp. 7-33.
- : De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos. La cultura y articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein. 74. 2013, pp. 43-73.
- BALLÓN, José Carlos: Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII. 60, 2008, pp. 27-43.
- BARRETO, Luz Marina: La moral como propiedad privada: una crítica a David Gauthier. Especial 2/3, 1996, pp. 155-171.
- BARRIO, José María: ¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico. 20, 1994, pp. 1-22.
- BATTISTELLA, Ernesto: Las ideas básicas de los teoremas de Gödel. B, 1972, pp. 7-25.
- : La Filosofía Lingüística: ¿Lingüística ‘a priori’, lingüística legislativa, o mera aberración? 1, 1974, pp. 9-21.
- BAUTISTA, Juan José: De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. 68, 2011, pp. 59-77.
- BAZAN, Bernardo: La Noética de Avicena. 3, 1980, pp. 115-138.
- BECK, Heinrich: ¿Ética normativa o ética de la situación?. 21, 1995, pp. 163-169.
- : América Latina como encuentro cultural creativo. 25, 1997, pp. 133-144.
- BENÍTEZ MIJARES, José y JIMÉNEZ YÁÑEZ, César: Desempolvando el pasado. Apuntes sobre Fred Morrow Fling y su método para la investigación histórica. 83, 2016, pp. 51-63.
- BERNARD, Brigitte: Fundamentos epistemológicos del dualismo metodológico en el binomio ciencias naturales/ciencias sociales. 22, 1995, pp. 121-142.
- BERTOK, Rozsa y ÖFFENBERGER, Niels: Observaciones sobre el llamado silogismo práctico. 24, 1996, pp. 47-52.
- BEUCHOT, Mauricio: El problema de los universales en Juan de Sto. Tomás. 12, 1989, pp. 33-42.

- : La teoría del conocimiento en Santo Tomás de Aquino. 13, 1990, pp. 9-23.
- : Metafísica, Ser y Causa en Tomás de Aquino. 14, 1991, pp. 49-62.
- : El estudio de la filosofía en la orden dominicana. 16/17, 1993, pp. 163-171.
- : Escolástica, humanismo y derechos humanos en la conquista según Fray Alonso de la Vera Cruz. 21, 1995, pp. 83-92.
- : Filosofía y Ciencia en el México del Siglo XVIII: Bartolache y Alzate. Especial 1, 1995, pp. 109-120.
- : La ley y el derecho en Santo Tomás. 24, 1996, pp. 109-127.
- : Humanismo novohispano: la presencia indirecta de Nebrija en Julián Garcés, Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Vera Cruz. 30, 1998, pp. 73-86.
- BINETTI, María José: El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana. 44, 2003, pp. 85-104.
- : La dialéctica de la “idea” en la existencia Kierkegaardiana. 65, 2010, pp. 21-42.
- BONETTI, José Andrés: Acerca de la burocracia en Marx. 34, 2000, pp. 55-66.
- : Doce notas introductorias al concepto de ideología. 46, 2004, pp. 7-34.
- BOHÓRQUEZ, Carmen: Berkeley, una idea del yo. 6/7, 1984, pp. 163-169.
- : Identidad e independencia: una propuesta de análisis. 26-27, 1997, pp. 193-207.
- : Francisco de Miranda: La construcción política de una patria continental. 31, 1999, pp. 21-39.
- : Apel, Dussel, Wiredu y Eze: abordaje intercultural del ideal de justicia. 34, 2000, pp. 7-16.
- : Bases para una historia de las ideas filosóficas en el Zulia. 38, 2001, pp. 95-102.
- : Los límites del Imperio. La Revolución Bolivariana y el socialismo del siglo XXI. 70, 2012, pp. 98-122.
- BONETTI, José Andrés: Historia, culpa y redención. Walter Benjamin y el ángel de la historia. 21, 1995, pp. 55-66.
- : Karl Popper y la crítica al determinismo. 23, 1996, pp. 115-123.
- : Acerca de la burocracia en Marx. 34, 2000, pp. 55-68.

- _____ : Doce notas introductorias al concepto de ideología. 46, 2004, pp. 7-34.
- BORSANI, María Eugenia: Controvertida vigencia de la retórica. 34, 2000, pp. 45-54.
- BOSCÁN, Antonio: El significado de lo teológico en Walter Benjamín. 13, 1990, pp. 123-134.
- _____ : Filosofía, Dios y Religión en Heidegger. 14, 1991, pp. 117-130.
- BOZO DE CARMONA, Ana Julia: Karl Otto Apel: Reflexiones sobre la teoría de la verdad y la ética del discurso. 22, 1995, pp. 103-119.
- BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián: *Proairesis*, libertad y liberación en las disertaciones de Epicteto. 58, 2008, pp. 7-22.
- BRAVO, Francisco: Praxis y técnica: ¿una incoherencia en la filosofía aristotélica de acción? Especial 2/3, 1996, pp. 87-101.
- BRAVO, Nazareno: Del *sentido común* a la *filosofía de la praxis*. Gramsci y la cultura popular. 53, 2006, pp. 59-78.
- BRAVO, Neuzi: La fragilidad como elemento estructural de la violencia humana. 75, 2013, pp. 134-149.
- BUSTILLOS PEÑA, Ángel: Introducción a la teoría del Estado y del Derecho de Kelsen y de Marx. 1, 1974, pp. 23-57.
- _____ : Introducción al estudio de la fenomenología. 2, 1976, pp. 63-72.
- _____ : El concepto de propiedad privada en el Derecho Constitucional Venezolano. 19, 1994, pp. 81-90.
- _____ : El concepto de hombre según la idea Zuche. 21, 1995, pp. 67-81.
- _____ : El filósofo, la filosofía y la política. 70, 2012, pp. 9-17.
- BUSTOS L., Javier: El nómeno kantiano y su relación con el sujeto en la ‘Crítica de la Razón Pura’. 22, 1995, pp. 45-60.
- _____ : y ÖFFENBERGER, Niels: La negación de los juicios estrictamente particulares en la tetravalencia. 23, 1996, pp. 67-77.
- _____ : Kant: El objeto según la razón teórica. 25, 1997, pp. 109-130.
- CAMPOS BENÍTEZ, Juan Manuel: Metafísica y modalidad en Fray Alonso de la Veracruz. 28, 1998, pp. 99-110.
- _____ : Un papel de la lógica dentro de la enseñanza. 35, 2000, pp. 41-49.

- : Literatura, imaginación y mundos posibles. Una perspectiva medieval. 39, 2001, pp. 43-57.
- : La clasificación medieval de las oraciones y sus condiciones de verdad. 45, 2003, pp. 27-50.
- : La crítica de Benito Jerónimo Feijoo a la lógica. 53, 2006, pp. 39-58.
- : La conversión ordinaria y modal de las oraciones. 57, 2007, pp. 53-72
- : Libertad y contingencia: un enfoque modal. 64, 2010, pp. 49-66.
- CARDONA, Luis Fernando y VILLA, Lida Esperanza: La muerte como órgano obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch. 79, 2015, pp. 58-84.
- CARMONA, María: Filosofía y ciencia en el positivismo venezolano. 32, 1999, pp. 23-42.
- CAROSIO, Alba: Trabajo doméstico, trabajo invisible. 6/7, 1984, pp. 69-91.
- : La mujer en la obra de Nietzsche. Una lectura crítica. 9, 1986, pp. 3-31.
- : La noción de verdad en la lógica de Bolzano. 10, 1986, pp. 85-99.
- : y MUÑOZ GARCIA, Angel: Reflexiones en torno a la oración oblicua. 11, 1989, pp. 1-44.
- : Martin Heidegger: pensar autentico vs progreso técnico. 78, 2014, pp. 7-24.
- CARRASCOSA, José María: Influencia del entendimiento en el acto voluntario en la obra de Santo Tomás. 2, 1976, pp. 33-62.
- CARRETO B., Sonia: La Filosofía de los calibanes y la teoría poscolonial. 28, 1998, pp. 9-34.
- CARRIÓN WAM, Roque: Sobre los elementos semióticos del Derecho en la obra de J.M. Delgado Ocando. 9, 1986, pp. 149-165.
- : Filosofía del Derecho Positivo. 15, 1991, pp. 1-10.
- : El pensamiento iusfilosófico colonial y la conformación del Derecho moderno. Especial 1, 1995, pp. 13-23.
- : El modelo de la ética procedimental: formalismo y argumentación en el Derecho. Especial 2/3, 1996, pp. 121-137.
- CASTILLA, Francisco: Teoría y práctica de la historia de la filosofía. 32, 1999, pp. 97-125.
- : Tolerancia y racionalidad: límites y presupuestos del análisis de la religión de

- David Hume. 34, 2000, pp. 17-44.
- : Los derechos humanos en el pensamiento de Francisco Vitoria 36, 2000, pp. 7-30.
- CENTENO ÁLVAREZ, Elaine: Biomecánica y Antropología Teatral: Meyerhold y Barba. 50, 2005, pp. 121-146.
- CEPEDA, Margarita: Sobre el igual derecho a ser diferente: una crítica comunitarista al liberalismo de Rawls. Especial 2/3, 1996, pp. 201-214.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio: Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural. 65, 2010, pp. 77-96.
- CIRIZA, Alejandra: Un recorrido a propósito de la problemática de lo utópico. 21, 1995, pp. 5-29.
- : y FERNANDEZ, Estela: La ilustración americana, continuidad y ruptura con respecto de las ‘Luces’ españolas. 16/17, 1993, pp. 67-79.
- y ———: El dispositivo discursivo del socialismo utópico. Los escritos de Simón Rodríguez. 18, 1993, pp. 77-85.
- COLELLA, Leonardo: La educación como “fragmento de la política”. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de de Badiou y Rancière. 80, 2015, pp. 101-114.
- COMESAÑA S., Gloria: Demócrito, filósofo atomista. 1, 1974, pp. 59-90.
- : La alteridad, estructura ontológica de las relaciones entre los sexos. 3, 1980, pp. 81-112.
- : Ensayos en torno a la ‘condición femenina’. 9, 1986, pp. 69-101.
- : Análisis de las figuras femeninas en el teatro de Sartre. 9, 1986, pp. 103-133.
- : ‘El Segundo Sexo’, vigencia y proyección. 11, 1989, pp. 45-72.
- : Análisis político-epistemológico de la obra de arte, según Walter Benjamin. 12, 1989, pp. 67-73.
- : Los derechos de la mujer, legalidad y realidad. 13, 1990, pp. 135-143.
- : Mujer y Poder. 14, 1991, pp. 9-48.
- : Un libro del Dr. Pérez Estévez: ‘El individuo y la feminidad’. 14, 1991, pp. 173-194.

- : Walter Benjamin: La historia entre teología y revolución. 16/17, 1993, pp. 91-108.
- : La universidad y la conciencia emancipadora. 18, 1993, pp. 63-75.
- : En torno al concepto de género. 20, 1994, pp. 111-120.
- : Consideraciones críticas en torno al concepto de ‘labor’ en Hannah Arendt. 21, 1995, pp. 115-142.
- : ‘A Puerta Cerrada’. Análisis de las figuras femeninas en el teatro sartreano. 24, 1996, pp. 53-79.
- : Aproximación a las características metodológicas de los Estudios de la Mujer. 26/27, 1997, pp. 139-155.
- : Los acentos místicos en la poesía de Mercedes Bermúdez de Beloso. 70, 2012, pp. 51-82.
- FOSCOLO, Norma: La comunicación en la vida cotidiana. 11, 1989, pp. 83-94.
- CORONADO, Bernardita y FUENMAYOR, Alonso: La concepción educativa de Rousseau en el pensamiento pedagógico de Simón Rodríguez. 82, 2016, pp. 59-85.
- CORREA, Bernardo: Ética y epistemología: Sartre y Bachelard, lectores de Descartes. Especial 2/3, 1996, pp. 173-189.
- CORREA PÁEZ, Jesús y HERNÁNDEZ CARMONA, Luis: Los planos discursivo-enunciadores en la producción-recepción teatral. 84, 2016, pp. 145-158.
- CORTÉS, Francisco: Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa. Especial 2/3, 1996, pp. 223-240.
- CORTÉS MARTÍNEZ, Ariel Emilio y OSÍO URIBE, Héctor Guillermo: Masferrer ante el imaginario de los mínimos vitales en la Colombia bicentenario. 83, 2016, pp. 64-87.
- CUERVO SOLA, Manuel: Emancipación y vida: los límites políticos del umbral teórico bipolar. 71, 2012, pp. 7-22.
- D’ORS, Angel: Un problema de interpretación en el ‘De Obligationibus’ de Walter Burley. 15, 1991, pp. 33-42.
- DELAPIENDA, Jesús Avelino: Religiosidad material del hombre. 29, 1998, pp. 99-115.
- : Multiculturalidad y multiculturalismo. Relatividad cultural y relativismo. 61, 2009, pp. 89-115.

- DELGADO DÍAZ, Carlos: Charles Darwin: entre revoluciones científicas. 64, 2010, pp. 69-82.
- DI GIACOMO, Mario: El poder comunicativo en Arendt y Habermas. 69, 2011, pp. 52-73.
- : La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas. 80, 2015, pp. 5-28.
- DÍAZ, Jorge: Reflexiones sobre el sentido de la Filosofía en Venezuela. 4/5, 1981, pp. 125-131.
- DÍAZ, Jorge Aurelio: “Y así me equivoco y peco”: consideraciones sobre el error en Descartes. Especial 2/3, 1996, pp. 103-114.
- DÍAZ-MONTIEL, Zulay y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro: Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular. 64, 2010, pp. 7-23.
- DÍAZ-MONTIEL, Zulay: Mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad en América Latina. 84, 2016, pp. 89-98
- DÍAZ, Martín E.: Biopolítica, geopolítica y colonialidad: una aproximación crítica desde el ‘sur’. 77, 2014, pp. 45-60.
- DOLBY, María del Carmen: La filosofía religiosa de Simone Weil. 33, 1999, pp. 35-58.
- DONOSO ROMO, Andrés: Ernesto Guevara y el papel de la educación en los procesos revolucionarios. 81, 2015, pp. 73-100.
- DUSSEL, Enrique: Derechos básicos, capitalismo y liberación. 6/7, 1984, pp. 3-13.
- : La ética de la liberación ante la ética del discurso. 21, 1995, pp. 93-114.
- : “Estado de Guerra”, “Democracia Aparente” y “Razón Crítica”. 40, 2002, pp. 35-57.
- EL-HANI, Charbel y QUEIROZ, João: La emergencia del significado en sistemas semióticos. 56, 2007, pp. 47-56.
- ESPARZA BRACHO, Jesús: El concepto de filosofía y conocimiento en Ludwig Wittgenstein. 12, 1989, pp. 55-65.
- : Lógica de las normas y Lógica de los imperativos. 14, 1991, pp. 85-93.
- : Imposibilidad de la analogía entre la lógica modal aletica y la lógica deontica. 16/17, 1993, pp. 149-162.

- : Las relaciones lógicas entre ‘bueno’ y ‘debe’. 18, 1993, pp. 129-138.
- : La ambigüedad de la negación en los enunciados normativos. 25, 1997, pp. 3-15.
- ESTE, Arnaldo: Otra filosofía para otra cultura. 4/5, 1981, pp. 115-123.
- : El Derecho a la diversidad. 6/7, 1984, pp. 111-116.
- FABELO, José Ramón: Por una estética apegada a la vida. 66, 2010, pp. 89-100.
- FAIR, Hernán: Contribuciones desde el post-estructuralismo lacaniano al debate epistemológico sobre la objetividad y la neutralidad valorativa. 63, 2009, pp. 35-63.
- FARALLI, Carla: Investigación, prueba de fármacos, trasplantes y el papel de los Comités de Ética. 84, 2016, pp. 39-55.
- FEBRER, Albert: Valor y amor según Max Scheler. 44, 2003, pp.65-84.
- FERRER GARCÍA, Alberto: En la era atómica, ¿un lugar para la moral? 83, 2016, pp. 91-104.
- FERNANDEZ NADAL, Estela: Del despotismo a la legalidad institucional. 20, 1994, pp. 39-52.
- y CIRIZA, Alejandra: La ilustración americana, continuidad y ruptura con respecto de las ‘Luces’ españolas. 16/17, 1993, pp. 67-79.
- y CIRIZA, Alejandra: El dispositivo discursivo del socialismo utópico. Los escritos de Simón Rodríguez. 18, 1993, pp. 77-85.
- : La enunciación política en el discurso independentista de Francisco de Miranda. 30, 1998, pp. 21-52.
- : Unidad continental y democracia social en el pensamiento latinoamericano del siglo XIX. 53, 2006, pp. 79-88.
- : Sujeto, alteridad, diversidad: Nuevos enfoques en la filosofía latinoamericana actual. 68, 2011, pp. 7-29.
- FIELBAUM, Alejandro: La filosofía de la infancia de Walter Benjamin. 71, 2012, pp. 69-80.
- FINOL, Mary: Sobre la ‘Crítica de la Razón Práctica’ y sus implicaciones éticas. B, 1972, pp. 27-117.
- FLURI, Philippe: New Trends in Russian Philosophy. 16/17, 1993, pp. 125-129.

- FONTHAL, Guillermo: Del término 'impetus', de Olivi a Newton: Raíces de la Ciencia Moderna en la Edad Media. 4/5, 1981, pp. 149-177.
- FORNARI, Aníbal: Filosofía de la Liberación. Presentación y Bibliografía. 3, 1980, pp. 139-148.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl: La cuestión de Dios en el pensar de Heidegger. 13, 1990, pp. 43-56.
- : José Martí: ¿Política de la inteligencia o inteligencia de la política? 41, 2002, pp. 61-73.
- : Las nuevas condiciones del diálogo Norte-Sur. 40, 2002, pp. 9-14.
- : De la significación de la filosofía latinoamericana para la superación del eurocentrismo. 65, 2010, pp.7-19.
- FOSCOLO, Norma: La comunicación en la vida cotidiana. 11, 1989, pp. 83-94.
- FUENMAYOR, Alonso y CORONADO, Bernardita: La concepción educativa de Rousseau en el pensamiento pedagógico de Simón Rodríguez. 82, 2016, pp. 59-85.
- FUENTES URDANETA, Ygor: Los límites de las humanidades, o: una apología del *sinsentido*. 76, 2014, pp. 32-53
- : "El flujo de la vida": La imagen del río y la justificación epistémica. 79, 2015, pp. 105-117.
- GAINZA, José: Algunas ideas sobre la matemática en Kant. 6/7, 1984, pp. 127-140.
- GALLEGO FRANCO, Santiago: Los caminos de (y hacia) Parménides. 54, 2006, pp. 27-38.
- GALLEGOS, Claudio. Posicionamiento teórico-metodológico para el estudio del 98 cubano. 73, 2013, pp. 53-72.
- GANGA, Francisco y VILLALOBOS ANTÚNEZ, José Vicente: Bioética, dignidad e intemporalidad de los Bioderechos Humanos. 83, 2016, pp. 7-24.
- GARBER, Dinu: Reflexiones en torno a *Sobre la certeza* de Wittgenstein: fundacionalismo, conocimiento y certeza. 57, 2007, pp. 7-52.
- GARCÍA DIAZ, Adolfo: ¿Fábricas o Escuelas de Filosofía? 12, 1989, pp. 11-14.
- : Sobre los universales. 12, 1989, pp. 15-31.
- : Las relaciones entre la metafísica y la religión, según la filosofía de Fichte. 26/27, 1997, pp. 3-38.

- : En torno al significado y la sinonimia. 26/27, 1997, pp. 221-234.
- : La Historia de la Filosofía en la antigüedad y Diógenes Laercio. 28, 1998, pp. 139-145.
- : Historia del concepto de la nada en filosofía griega. 29, 1998, pp. 9-32.
- : Notas sobre la Analogía: Aristóteles, Duns Scoto. 31, 1999, pp. 9-19.
- : La concepción hegeliana de la Nada. 32, 1999, pp. 7-22.
- : Fausto, el Hombre. 33, 1999, pp. 7-15.
- : Fantasía y creación poética en Vico. 34, 2000, pp. 69-75.
- : Sobre la metafísica de Leibniz. 35, 2000, pp. 61-74.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira: La analogía: entre universalismo y particularismo. Rawls y Beuchot: el caso político. 38, 2001, pp. 31-50.
- GARCIA, Pío: Notas sobre: Formas de Estado en los regímenes militares en América Latina. 6/7, 1984, pp. 15-24.
- GARCÍA FERRER, Borja: La vigencia del “activismo” (B. Croce) en la “sociedad líquida” (Z. Bauman). 84, 2016, pp. 7-40
- GIL MARTÍN, Francisco Javier: Racionalidad tras la metafísica. Jürgen Habermas y la superación de la filosofía. 46, 2004, pp.35-72.
- : La razón práctica y el principio del discurso en Jürgen Habermas. 50, 2005, pp. 47-84.
- GIL, José María: Hacia un principio de complementaridad en lingüística. 56, 2007, pp. 7-46.
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio: Hegel y Sócrates. 37, 2001, pp. 7-42.
- : Europa y América en el pensamiento de Condorcet. 44, 2003, pp. 91-136.
- : El problema de la sabiduría en la obra de Luis Vives. I. 51, 2005, pp. 39-57.
- : El problema de la sabiduría en la obra de Luis Vives. II. 52, 2006, pp. 29-46.
- : Heidegger y la reforma protestante. 62, 2009, pp. 7-47.
- GÓMEZ MELO, Juan David y SERRANO-BOSQUET, Francisco Javier: Neuroética Fundamental: El intento Actual del naturalismo ético por fundar una moral científica. 79, 2015, pp. 7-31.

- GONZÁLEZ GUIASOLA, Graciela: La libertad en la obra de I. Kant. Su interés para la educación en la doctrina de los derechos humanos. 72, 2013, pp. 7-36.
- GOTERA, Francisco: Rafael Villavicencio. 10, 1986, pp. 49-70.
- GOVEA, Marcos: El prejuicio del color en el colonizado en el pensamiento de Frantz Fanon. 67, 2011, pp. 99-109.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo: ¿Para qué Filosofar? (Funciones de la filosofía). 30, 1998, pp. 109-136.
- : Problemas teóricos del concepto de cultura. 31, 1999, pp. 55-70.
- : Crítica a los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales. 62, 2009, pp. 49-85.
- : Andrés Bello: trascendencia de su filosofía e identidad latinoamericana. 74, 2013, pp. 24-72.
- GUTIERREZ, Carlos: Crítica histórico-sistemática del concepto de tolerancia. Especial 2/3, 1996, pp. 1-36.
- GUZMÁN TORO, Fernando: Humanidad, libertad y enajenación del hombre de la sociedad contemporánea en Erich Fromm. 68, 2011, pp. 78-89.
- HERNÁEZ, Jesús: Apunte para una teoría de la acción humana. Especial 2/3, 1996, pp. 115-120.
- HERNÁNDEZ, Marisela: Belleza y fealdad: Notas para un acercamiento a la belleza cotidiana. 43, 2003, pp. 45-69.
- HERNÁNDEZ, Silvestre Manuel: Notas sobre la configuración del mal en Platón. 60, 2008, pp. 7-25.
- HERNÁNDEZ ALBARRACÍN, Juan Diego: De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad. 84, 2016, pp. 59-88.
- HERNÁNDEZ CARMONA, Luis y CORREA PÁEZ, Jesús: Los planos discursivo-enunciadores en la producción-recepción teatral. 84, 2016, pp. 145-158.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Daniel Antonio: John Rawls: de la “Teoría de la Justicia” al “Liberalismo Político”. 28, 1998, pp. 75-97.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: Memoria y melancolía: Benjamín, De Chirico, Warhol. 35, 2000, pp. 7-21.
- HINKELAMMERT, Franz: La crisis del poder de las burocracias privadas: El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual. 40, 2002, pp. 15-33.

- : Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia. 68, 2011, pp. 30-58.
- HOUTART, François: El concepto de *sumak kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. 69, 2011, pp. 7-33.
- HOYOS, Guillermo: Ética fenomenológica y sentimientos morales. Especial 2/3, 1996, pp. 139-154.
- IGLESIAS, Mercedes: Críticas de H. G. Gadamer al concepto de genio kantiano. 10, 1986, pp. 1-30.
- : El sujeto en la ‘Crítica de la Razón Pura’. [Dificultades e interpretaciones del “Yo pienso” kantiano en la Crítica de la Razón Pura] 16/17, 1993, pp. 43-65.
- : La alteridad en ‘El Sofista’ de Platón. 19, 1994, pp. 1-19.
- : Razón práctica en Habermas: Fundamento de legitimidad del Derecho. 21, 1995, pp. 143-161.
- : La fundamentación de la alteridad en la V Meditación de Husserl. 22, 1995, pp. 61-81.
- : La alteridad en ‘El Ser y la Nada’ de J.P. Sartre. 24, 1996, pp. 29-46.
- : Creencia y etnocentrismo en R. Rorty. 26/27, 1997, pp. 115-138.
- JARAMILLO, Luis y AGUIRRE GARCÍA, Juan: Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional. 66, 2010, pp. 51-70.
- JIMENEZ MAGGIOLO, Roberto: Filosofía de la violencia. 13, 1990, pp. 57-78.
- JIMENEZ MORENO, Luis: La paz dinámica en el encuentro de las culturas vitales. 24, 1996, pp. 131-145.
- JIMÉNEZ YÁÑEZ, César y BENÍTEZ MIJARES, José: Desempolvando el pasado. Apuntes sobre Fred Morrow Flinn y su método para la investigación histórica. 83, 2016, pp. 51-63.
- KERÉNYI, Karl: El simbolismo en la religión antigua. 20, 1994, pp. 53-63.
- KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine: La teoría de la suposición y los idiomas modernos. 12, 1989, pp. 75-99.
- : Alberto de Sajonia: Notas a su biografía. 15, 1991, pp. 49-72.
- : Expresión artística y lenguaje verbal en Merleau-Ponty. 18, 1993, pp. 109-128.
- : Signo, texto y contexto: Alcance y conexiones filosóficas de la Teoría Semiótica. 19, 1994, pp. 59-80.

- : Simbolismo y conocimiento. Reflexiones en torno a la teoría simbólica de Dan Sperber. 20, 1994, pp. 65-93.
- : Experiencia hermenéutica y experiencia tecnológica. Un diálogo con Gadamer. 22, 1995, pp. 143-169.
- : Notas a los textos cosmológicos de Suárez de Urbina, 24, 1996, pp. 93-108.
- : Sucesión, continuo e infinito en la Segunda Escolástica colonial. 25, 1997, pp. 65-90.
- : Sobre los Contingencia Futura y sus implicaciones epistemológicas. 26/27, 1997, pp. 71-113.
- : Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteiano: en torno al espacio lógico. 36, 2000, pp. 31-46.
- : Enciclopedismo venezolano del siglo XVIII: de la cosmología filosófica al encanto de las máquinas. 37, 2001, pp. 43-61.
- : Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933. 39, 2001, pp. 7-24.
- : ¿Erudición o utilidad? Encrucijadas intelectuales en la Venezuela dieciochesca. 42, 2002, pp. 77-126.
- : El mito de la “fase verificacionista” de Wittgenstein. 48, 2004, pp. 7-43.
- : Tiempo y memoria. Un capítulo de gramática wittgensteiana. 52, 2006, pp. 7-28.
- : ¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los “textos transitorios”. 56, 2007, pp. 107-132.
- : Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein. 63, 2009, pp. 89-103.
- : Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una nueva epistemología cultural a lo Wittgenstein. 70, 2012, pp. 123-150.
- : Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer. 79, 2015, pp. 87-104.
- KOHN W., Carlos: Los sustratos ‘metafísicos’ de la teoría demo-liberal: Prolegómenos. 23, 1996, pp. 93-113.
- KOPTSEVA, Natalia P. y KIRKO, Vladimir: Algunos conceptos de la filosofía rusa de finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX, que revelan formas específicas de las identidades colectivas. 76, 2014, pp. 7-31

- KREBS, Víctor: Melancolía cultural y curiosidad moral. 31, 1999, pp. 43-54.
- : ¿Principio de caridad o hybris?. 60, 2008, pp. 61-90.
- KIRKO, Vladimir y KOPTSEVA, Natalia P: Algunos conceptos de la filosofía rusa de finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX, que revelan formas específicas de las identidades colectivas. 76, 2014, pp. 7-31
- KURI CAMACHO, Ramón: Barroco jesuita, teología de los afectos y educación estética en el siglo XVII novohispano. 55, 2007, pp. 55-83.
- : Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad. 58, 2008, pp. 79-101.
- : Primado de la voluntad y el problema de la libertad. 71, 2012, pp. 23-47.
- LABARCA, Domingo: Esbozos para un análisis científico de la cultura. B, 1972, pp. 119-126.
- : Sociedad y Libertad. 1, 1974, pp. 91- 104.
- LANCEROS, Patxi: M. Foucault: El análisis del saber. 22, 1995, pp. 83-101.
- LAPOUJADE, María Noel: Una mirada estética a lo invisible. 33, 1999, pp. 61-77.
- : Filosofía y arquitectura. 35, 2000, pp. 53-60.
- : Resonancias de la hermenéutica de Gadamer. 42, 2002, pp. 55-67.
- : Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana. 48, 2004, pp. 72-94.
- : Aportación de un imaginario latinoamericano y universal en el constructivismo pictórico de Joaquín Torres García. 51, 2005, pp. 18-38.
- : De la perversión a la violencia natural. 54, 2006, pp. 39-64.
- : Mito e imaginación a partir de la poética de Gastón Bachelard. 57, 2007 pp. 91-114.
- : Notas para una ética de la estética. 61, 2009, pp. 81-88.
- LÁREZ PUCHE, Rafael y PIRELA PINEDA, Germán: De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias. 80, 2015, pp. 115-128.
- LATELLA CALDERÓN, Lino: Horizontes de una fundamentación ética del pensamiento arendtiano para la comprensión del mundo contemporáneo. 76, 2014, pp. 57-72.

- : Wittgenstein: una perspectiva de comprensión y de búsqueda de sentido en el marco de las diferencias inter-culturales como prácticas y formas de vida. 79, 2015, pp. 139-149.
- LEAL, Henry: La presuposición y la asimetría entre sujeto y predicado. 16/17, 1993, pp. 131-148.
- : Disceptatio pro lógica et humanioribus litteris. 36, 2000, pp. 91-109.
- : Copulationis negatio vel negationum copulatio. 42, 2002, pp. 39-51.
- LEÓN DEL RÍO, Yohanka y MORÁN BELTRÁN, Lino: Reflexiones en torno al pensamiento marxista de Ludovico Silva. 58, 2008, pp. 105-125.
- LEÓN, José Javier: La periferia como lugar del sujeto. Una reflexión desde el pensamiento comunicacional alternativo. 75, 2013, pp. 89-104.
- LEONES, Enrique: Aproximaciones a la concepción antropológica y educativa de José Domingo Rodríguez Castañeda. 84, 2016, pp. 174-192
- LO MONACO, Vincenzo Piero: Sobre referencia y causalidad. 23, 1996, pp. 49-65.
- LOMBARDI, Angel: Teoría y filosofía de la historia. 1, 1974, pp. 105-145.
- LOVERA, María: La mujer en la política y en la producción social. 9, 1986, pp. 43-67.
- LUCCA, Juan: Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mudo en un tiempo agitado. 62, 2009, pp. 89-114.
- LUJÁN MARTÍNEZ, Horacio: William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteniano. 30, 1998, pp. 87-105.
- LYTHGOE, Esteban: Paul Ricoeur: La huella, entre la filosofía de la historia y la fenomenología del tiempo. 81, 2015, pp. 7-24.
- MACERI, Sandra y VÁZQUEZ, Valeria: Perspectivas de la religión y la piedad socráticas. 54, 2006, pp. 7-26.
- MACHADO, Yajaira: Tragedia y Filosofía. ¿Existe la tragedia en el teatro contemporáneo? Caso: Maracaibo. 64, 2010, pp.83-93.
- MAGALLÓN ANAYA, Mario: Análisis crítico de los derechos humanos desde la modernidad alternativa radical. 77, 2014, pp. 19-44.
- MANSILLA, H.C.F: El desencanto de la modernidad y la revalorización de la tradición. 39, 2001, pp. 61-82.
- : ¿Es posible combinar lo tradicional y lo moderno? 43, 2003, pp. 29-44.

- : El escepticismo clásico y moderno como precursor de las teorías postmodernas. 47, 2004, pp. 51-66.
- : Los fundamentos de la teoría crítica de la modernización. Una visión autobiográfica. 48, 2004, pp. 95-122.
- : Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo. 51, 2005, pp. 73-97.
- : Religión y razón como factores de complementación y colaboración. 55, 2007, pp. 87-102.
- : Reflexiones sobre el sentido de la historia: entre el optimismo doctrinario y el pesimismo relativista. 59, 2008, pp. 23-41.
- MARÍÑEZ NAVARRO, Freddy: La postmodernidad: ¿Fin de lo moderno o fin de lo diverso? 24, 1996, pp. 81-92.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro: Estado y Poder en Antonio Gramsci. 4/5, 1981, pp. 77-97.
- : La concepción feuerbachiana del hombre. 6/7, 1984, pp. 141-162.
- : El tema de lo femenino en Platón. 9, 1986, pp. 33-41.
- : El consumo como sistema ideológico. 11, 1989, pp. 73-82.
- : Superestructura ideológica de las relaciones sociales. 13, 1990, pp. 79-94.
- : La práctica ideológica en la sociedad civil burguesa. 16/17, 1993, pp. 81-89.
- : Producción ideológica y lenguaje. 18, 1993, pp. 87-108.
- : Argumentos críticos contra la hegemonía de la ciencia. 20, 1994, pp. 121-133.
- : El derecho a la Vida como supuesto ético-político de los derechos Humanos. 26/27, 1997, pp. 157-163.
- : Alternativas epistémicas para las ciencias sociales desde el Sur. 70, 2012, pp. 83-97.
- : y DÍAZ-MONTIEL, Zulay: Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular. 64, 2010, pp. 7-23.
- : De espaldas a las ciencias: incertidumbres filosóficas. 77, 2014, pp. 7-18.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán: Centralidad de la categoría 'posibilidad' en la fundamentación zubiriana de la moral. 15, 1991, pp. 21-31.

MARTIN, Alan y: VERGARA ESTÉVEZ, José: La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman. 84, 2016, pp. 99-114

MARTÍN, Ángel: La iglesia católica y el estigma de la infalibilidad. 20, 1994, pp. 95-110.

———: Pervivencia del sacrificio judaico y del taurobolio Greco-Romano en ‘El Toro de los Quintos’ de Jerte (Alta Extremadura - España). 22, 1995, pp. 171-182.

———: Fundamentos axiológicos de la “dignidad humana”. Especial 2/3, 1996, pp. 191-199.

———: El Árbol sagrado: del Árbol Cósmico al Cristo de Jerte. 65, 2010, pp. 61-74.

MARTÍN, Víctor: El problema de la verdad en Platón. 4/5, 1981, pp. 135-147.

———: Lo ‘justo humano’ y la justicia popular en Aristóteles. 6/7, 1984, pp. 119-126.

———: Hacia el saber del hombre: Dialéctica, Lógica y Ontológica en Aristóteles. 11, 1989, pp. 95-119.

———: Ética, Retórica y Política en la antropología aristotélica. 13, 1990, pp. 25-42.

———: Historia de las ideas, filosofía política y proyecto regional. Especial 1, 1995, pp. 87-97.

———: Bibliografía de la filosofía latinoamericana. La filosofía de la liberación desde 1968 a 1978. Especial 1, 1995, pp. 99-108.

———: Filosofía y sociedad civil. Especial 1, 1995, pp. 121-126.

———: Símbolo y comunicación en la política. Especial 2/3, 1996, pp. 215-222.

———: La filosofía política en América Latina: de la historia de las ideas al pensar estratégico. 26/27, 1997, pp. 209-217.

———: La memoria política de un nuevo siglo. Relectura de los orígenes de la ética de la liberación en América Latina. 70, 2012, pp. 18-30+.

MAXIMILIANO, Garbarino: La ideología como lugar de la verdad. Un planteo posmarxista del concepto. 77, 2014, pp. 109-127.

MELEÁN, Vileana, MORÁN, Lino y VELÁSQUEZ, Lorena: Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela. 49, 2005, pp. 28-46.

MÉNDEZ-REYES, Johan: Historia de las ideas en Venezuela: Rodolfo Quintero. 55, 2007, pp. 105-138.

- MÉNDEZ-REYES, Johan: Universidad, decolonización e interculturalidad otra. Más allá de la “Hybris del punto cero”. 75, 2013, pp. 70-86.
- y MORÁN-BELTRÁN, Lino: Las ideas positivistas y evolucionistas en la obra de Laureano Vallenilla Lanz. 61, 2009, pp. 41-64.
- y MORÁN-BELTRÁN, Lino: La actividad filosófica en los períodos coloniales y emancipador venezolanos. 69, 2011, pp. 109-133.
- y MORÁN-BELTRÁN, Lino: Democracia, pensamiento crítico y transformación universitaria. 66, 2010, pp. 73-88.
- y MORÁN-BELTRÁN, Lino: Pensar más allá de la modernidad eurocéntrica en perspectiva decolonial. 78, 2014, pp. 42-55.
- MIGNOLO, Walter. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre la (de) cololialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. 74, 3013, pp. 7-23.
- MOLINA, Ángel: El método de investigación de Arquímedes de Siracusa: Intuición, mecánica y exhaución. 58, 2008, pp. 23-40.
- MOLINA, Katuska: El concepto de ‘hombre natural’ en Rousseau (consideraciones ético-educativas). 23, 1996, pp. 31-48.
- MOLINA, Leopoldo: Análisis filosófico del concepto de mente y sus implicaciones educacionales. 14, 1991, pp. 157-171.
- MOLINA, Mercedes: La “metamorfosis de la percepción” y dos de sus exponentes: Walter Benjamín y Dziga Vertov. 60, 2008, pp. 45-57.
- MONCHO, Josep: Moral y Derecho en Bentham. 19, 1994, pp. 35-40.
- MONEDERO, Juan Carlos. La filosofía política del socialismo en el siglo XXI. 72, 2012, pp. 37-86.
- MONTERO PACHANO, Patricia Carolina: Cassirer y Gadamer: El arte como símbolo. 51, 2005, pp. 58-69.
- : Una interpretación de lo bello a partir de Diderot y Burke. 52, 2006, pp. 47-62.
- MORÁN BELTRÁN, Lino: José Gil Fortoul ante la condición humana. 41, 2002, pp. 91-103.
- : Vision del Indio En La Obra De Juan Ginés De Sepúlveda. 42, 2002, pp. 127-142.

- : César Zumeta: Positivismo y modernismo en Venezuela. 43, 2003, pp. 115-132.
- : Reflexiones en torno a la construcción de una ética intercultural. 48, 2004, pp. 57-71.
- : De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber. 52, 2006, pp. 65-79.
- MELEÁN, Vileana y VELÁSQUEZ, Lorena: Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela. 49, 2005, pp. 28-46.
- y LEÓN DEL RÍO, Yohanka: Reflexiones en torno al pensamiento marxista de Ludovico Silva. 58, 2008, pp. 105-125.
- y MÉNDEZ-REYES, Johan: Democracia, pensamiento crítico y transformación universitaria. 66, 2010, pp. 73-88.
- y MÉNDEZ-REYES, Johan: La actividad filosófica en los períodos coloniales y emancipador venezolanos. 69, 2011, pp. 109-133.
- y MÉNDEZ-REYES, Johan: Pensar más allá de la modernidad eurocéntrica en perspectiva decolonial. 78, 2014, pp. 42-55.
- MORROW, Jeffrey L.: The Early Modern Political Context to Spinoza's Bible Criticism. 66, 2010, pp. 7-24.
- MUÑOZ GARCÍA, Ángel: Unamuno: Una filosofía del lenguaje. 4/5, 1981, pp. 43-76.
- : Las proposiciones de identidad. Aportes medievales a la opinión de S. Kripke. 10, 1986, pp. 101-126.
- : y CAROSIO, Alba: Reflexiones en torno a la oración oblicua. 11, 1989, pp. 1-44.
- : Géneros literarios filosóficos medievales. 14, 1991, pp. 63-83.
- : Libros y editores medievales. 15, 1991, pp. 81-120.
- : La negación medieval (I). 16/17, 1993, pp. 1-26.
- : La negación medieval (II). 18, 1993, pp. 1-31.
- : La filosofía del siglo XVIII en la América colonial. Especial 1, 1995, pp. 25-39.
- : La Meteorología de Suárez de Urbina: Filosofía, Filokalia, Cosmología o sólo "Folklórica"? 23, 1996, pp. 5-20.

- : Ambiente intelectual de Caracas previo a las reformas filosóficas de Marrero. 25, 1997, pp. 37-64.
- : Los motivos de Marrero. ¿Reformas filosóficas o universitarias? 26/27, 1997, pp. 165-191.
- : Francisco José Urbina, filósofo venezolano del siglo XVIII. Notas para una biografía. 28, 1998, pp. 111-137.
- : Antonio José Suárez de Urbina. Notas para una biografía. 31, 1999, pp. 73-94.
- : El juicio a las reformas filosóficas de Marrero o las intemperancias del Regidor. 32, 1999, pp. 129-151.
- : Hacia una historia de la filosofía en Venezuela: pre-historia filosófica de la Universidad de Caracas. 33, 1999, pp. 81-98.
- : La lógica en Venezuela en el S. XVIII: El caso José Suárez de Urbina. 34, 2000, pp. 91-101.
- : Baltasar Marrero, renovador de la Universidad de Caracas. Notas para una biografía. 35, 2000, pp. 77-106.
- : Diego de Avendaño en su *Thesaurus Indicus*. 36, 2000, pp. 113-132.
- : La filosofía en Caracas, después de Baltasar Marrero. 38, 2001, pp. 7-29.
- : La medicina en Caracas a fines del s. XVIII: ¿filosofía, arte o ciencia? 39, 2001, pp. 85-108.
- : ¿Antígona o Abisag? Divagaciones en torno a las antinomias de la ética. 41, 2002, pp. 77-87.
- : Para investigar en filosofía: ¿Methodologia o Methodiologia? 42, 2002, pp. 69-74.
- : La administración de justicia en la colonia. 43, 2003, pp. 91-114.
- : García Bacca y la Filosofía Colonial en Venezuela. Puntualizaciones y reivindicaciones. 46, 2004, pp. 135-158.
- : La moral de Avendaño respecto a los «indios toreros». 49, 2005, pp. 79-100.
- : La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo. 52, 2006, pp. 83-122.
- : y ANDRADE, Gabriel: La familia, célula de la democracia antigua y moderna. De Aristóteles a Tocqueville. 54, 2006, pp. 81-118.

- : Esclavitud: Presencia de Aristóteles en la *polis* colonial. 55, 2007, pp. 7-33.
- : Diego de Avendaño y la esclavitud colonial africana. 56, 2007, pp. 133- 164.
- : La condición del hombre en la edad media: ¿Siervo, esclavo o qué? 57, 2007, pp. 115-144.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: Wittgenstein: Terapia frente a fundacionismo epistémico. 80, 2015, pp. 29-42.
- NAVA, Lizette: ¿Es representacional la visión del lenguaje de Davidson? Una reevaluación de su propuesta. 75, 2013, pp. 7-33.
- NAVA, Mariano: La tradición clásica y el ideal republicano en el pensamiento venezolano de la Emancipación. Especial 1, 1995, pp. 57-70.
- NAVARRO JIMÉNEZ, Karina y NEGRÓN, Fabiola: Sátira ilustrada y fragmentación postmoderna en *El Sobrino de Rameau*. 80, 2015, pp. 43-72.
- NEGRÓN, Fabiola y PETROU, Aspacia: Una Revisión del Concepto de Esclavitud a Partir de la Exégesis del Hebreo Bíblico. 75, 2013, pp. 34-65.
- y NAVARRO JIMÉNEZ, Karina: Sátira ilustrada y fragmentación postmoderna en *El Sobrino de Rameau*. 80, 2015, pp. 43-72.
- NITSCHKE DE PANASEWICZ, Elzbieta: El integracionismo en relación con el problema de la muerte, en la filosofía de José Ferrater Mora. B, 1972, pp. 127-149.
- : Algunos significados actuales del término ‘Filosofía’. 2, 1976, pp. 73-130.
- ÖFFENBERGER, Niels: La oposición de los enunciados ‘estrictamente’ particulares en perspectiva trivalente. 12, 1989, pp. 113-124.
- : La Lógica Polivalente ‘in statu nascendi’. 15, 1991, pp. 43-48.
- : Teoría de la oposición según la tetravalencia. 20, 1994, pp. 23-38.
- : y BERTÓK, Rozsa: Observaciones sobre el llamado silogismo práctico. 24, 1996, pp. 47-52.
- : y BUSTOS L., Javier I.: La negación de los juicios estrictamente particulares en la tetravalencia. 23, 1996, pp. 67-77.
- OQUENDO, Luis: Acercamiento a una lectura comprensiva de la filosofía del arte de Schelling. 67, 2011, pp. 42-69.
- OROZ EZCURRA, Javier: El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas. 28, 1998, pp. 35-50.

- OROZCO, Luis: El filósofo, como intelectual orgánico en América Latina. 3, 1980, pp. 13-23.
- ORTIZ BLANCO, Adriana: Dialéctica hombre-naturaleza-sociedad. Una mirada a la obra de Fernando Boytel. 40, 2002, pp. 61-84.
- ORTIZ-OSES, Andrés: El signo inconsútil. 22, 1995, pp. 185-205.
- OSÍO URIBE, Héctor Guillermo y CORTÉS MARTÍNEZ, Ariel Emilio: Masferrer ante el imaginario de los mínimos vitales en la Colombia bicentenaria. 83, 2016, pp. 64-87.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús: Sobre creencias, la forma general del enunciado y el alma. Una relectura de *TLP* 5.54-5.5423. 50, 2005, pp. 85-120.
- PALACIO RADA, Jaime: Sobre la exhortación a la reflexión en el *Elogio de la Locura* de Erasmo de Rotterdam. 46, 2004, pp. 101-134.
- : Las ideas políticas en la *Educación del príncipe cristiano* de Erasmo de Rotterdam. 66, 2010, pp. 25-49.
- PAPACCHINI, Angelo: Derecho a la vida y pena de muerte. Especial 2/3, 1996, pp. 49-77.
- PARENTELLI, Gladys: Identidad religiosa y derechos humanos de las mujeres en América Latina. Especial 1, 1995, pp. 1-11.
- PARISI, Alberto: La filosofía en los países explotados como Filosofía de la Liberación. 3, 1980, pp. 55-63.
- PASTORE, Romano: Kant: del derecho de libertad a la exigencia racional del Estado. 13, 1990, pp. 107-121.
- PARRA CONTRERAS, Reyber: Visión del socialismo en el pensamiento de Manuel Dagnino. 78, 2014, pp. 25-41.
- PEREIRA, Paula Cristina y ASSUMPTA COIMBRA, María: Da era digital: transfigurações da existência humana e dinâmicas da educação. 84, 2016, pp. 43-58
- PÉREZ ALVAREZ, Lorenzo: Un vacío en la historia de las ideas en América Latina: la mujer. 9, 1986, pp. 135-147.
- PÉREZ-BRAVO, Adriana: La ética conyugal, eslabón invisible de la pareja frente al tiempo. 72, 2012, pp. 87-106.
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio: Marcuse y el pensamiento negativo. 1, 1974, pp. 147-200.
- : El lenguaje en Merleau-Ponty. 2, 1976, pp. 131-156.

- : La vida en Nietzsche. 6/7, 1984, pp. 93-109.
- : Femenidad y racionalidad en el pensamiento griego. 9, 1986, pp. 167-199.
- : Razón y femineidad en el pensamiento cristiano medieval. 10, 1986, pp. 127-153.
- : La Religión en la Constitución de los Estados Unidos de América. 11, 1989, pp. 121-160.
- : Kant y la Revolución Francesa. 12, 1989, pp. 101-112.
- : Moral y política en Kant. 13, 1990, pp. 145-159.
- : Política y Moral en Hegel. 14, 1991, pp. 95-115.
- : Lo femenino en la filosofía de Derecho de Hegel. 15, 1991, pp. 11-19.
- : Materia e individuo en los Quodlibetos de Juan Pecham. 16/17, 1993, pp. 27-42.
- : La materia en Juan Pedro de Olivo. 18, 1993, pp. 33-63.
- : La materia en Juan Duns Escoto. 22, 1995, pp. 3-43.
- : Materia y generación en Tomás de Aquino. 26/27, 1997, pp. 39-60.
- : La materia en Avicena. 29, 1998, pp. 55-76.
- : La acción comunicativa de Habermas como diálogo racional. 43, 2003, pp. 7-26.
- : Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser. 51, 2005, pp. 7-17.
- : Tomás de Aquino y la razón femenina. 59, 2008, pp. 9-22.
- : La acción comunicativa de Habermas como diálogo racional. 70, 2012, pp. 31-50.
- PETROU, Aspacia Zoy: Acercamiento al pensamiento de Jorge Quintero y su vinculación al proceso dialéctico universal. 63, 2009, pp. 65-86.
- : y NEGRÓN, Fabiola: Una Revisión del Concepto de Esclavitud a Partir de la Exégesis del Hebreo Bíblico. 75, 2013, pp. 34-65.
- PIACENZA, Eduardo: Pena de muerte y argumentación. 32, 1999, pp. 69-95.
- PINARDI, Sandra: Convirtiendo la verdad en verosimilitud: un diálogo entre filosofía y literatura. 37, 2001, pp. 89-99.
- PINTO YEPEZ, Ermila: El modo de ser persona en la teoría zambraniana. 25, 1997, pp. 17-36.

- : Subjetividad, egocentrismo e impersonalidad en el discurso científico. 32, 1999, pp. 43-65.
- POLIMENI, Dante: La teoría crítica de la sociedad y las tareas actuales de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. 3, 1980, pp. 65-77.
- QUEIROZ, João y EL-HANI, Charbel: La emergencia del significado en sistemas semióticos. 56, 2007, pp. 47-66.
- QUEVEDO PARRA, Yamarilis: La renovación de las ideas en la Universidad del Zulia: Francisco Eugenio Bustamante. 47, 2004, pp. 67-106.
- QUINTANILLA, Pablo: Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo. 56, 2007, pp. 67-107.
- QUINTERO, Magello: La enajenación en Marx. B, 1972, pp. 151-185.
- : La problemática marxista. 1, 1974, pp. 201-221.
- : El Marxismo: ¿Ciencia o Ideología?. 2, 1976, pp. 157-178.
- QUINTERO, Sheilla: Fuentes del pensamiento venezolano en la colonia (1700-1767). 37, 2001, pp. 103-119.
- RAMÍREZ SIERRA, Juan Carlos: El pensamiento de Trotsky en torno a la clase obrera. 76, 2014, pp. 73-91
- REDMOND, Walter: Casu an consulto? Evolutio atque epistemologia in recenti philosophia religionis tractata. 46, 2004, pp. 73-97.
- REQUENA, Isidoro: Arturo Roig, filósofo de la Liberación. 3, 1980, pp. 25-54.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa: Transculturación y valoración del hombre aborigen. 6/7, 1984, pp. 53-66.
- ROBLES, José: Hobbes, Berkeley y las ideas abstractas. 12, 1989, pp. 43-54.
- ROBLES, Laureano: Historia, Filosofía y Lenguaje. 2, 1976, pp. 179-196.
- ROCHA DE LA TORRE, Alfredo: Más allá de las palabras: El lenguaje en la filosofía de Heidegger. 49, 2005, pp. 5-27.
- RODRIGUEZ FOUZ, Marta: La historia meditada. Aproximación a la sociología de Karl Mannheim a través de su análisis de las mentalidades. 24, 1996, pp. 3-27.
- : La historia pendiente. Trayectorias sobre la idea de historia en Ortega (I). 28, 1998, pp. 51-73.
- : La historia pendiente. Trayectorias sobre la idea de historia en Ortega (II). 29, 1998, pp. 33-54.

- ROIG, Arturo Andrés: La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una 'utopía para sí'. 6/7, 1984, pp. 39-52.
- ROSETO MORALES, José Rafael: Una religiosidad fraguada por el cimarronaje, 79, 2015, pp. 32-57.
- SAAVEDRA RAMÍREZ, Gabriel: La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. 35, 2000, pp. 23-40.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo: Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural. 41, 2002, pp. 7-29.
- : Intersubjetividad, otredad y reconocimiento en el pensar de Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty. Diálogos fenomenológicos acerca del Otro. 67, 2011, pp. 7-41.
- SALAS COHEN, Gerardo: Lo real y lo posible: una relectura epistemológica desde las culturas. 79, 2015, pp. 118-129.
- SALAZAR PÉREZ, Robinson: América Latina: securitización de la política y guerra contra la ciudadanía y los movimientos populares. 62, 2009, pp. 143-166.
- SALATINO, Maximiliano: Más allá de una epistemología desde el Sur. 77, 2014, pp. 61-84.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso: La creatividad social: esa dimensión inexplorada. 34, 2000, pp. 77-88.
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz: Hacia una ética ecológica: apuntes para la reflexión. 44, 2003, pp. 107-120.
- SANTAMARÍA FERNÁNDEZ, Alberto: El tratado *Fuentes de lo sublime* de Longino y la superación de las *Téchnai rhetorikái*. 39, 2001, pp. 25-41.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo: La filosofía marxista del trabajo. 4/5, 1981, pp. 11-41.
- SANTIBÁÑEZ YÁÑEZ, Cristián: Ciencia, inconmensurabilidad y reglas: Crítica a Thomas Kuhn. 58, 2008, pp. 41-78.
- SASSO, Javier: Algunas reflexiones escépticas sobre la ética restaurada. Especial 2/3, 1996, pp. 37-47.
- SAZBON, José: Hegel y el socialismo novecentista. 9, 1986, pp. 203-227.
- SCHERBOSKY, Federica. Lo subalterno: cierre y posibilidad. Entre el grito y la teoría. 73, 2013, pp. 33-52.
- SCHMIDT ANDRADE, Ciro: Significación fenomenológica del espacio y del tiempo. 21, 1995, pp. 31-53.

- : La deshumanización del saber sobre el hombre. 29, 1998, pp. 113-137.
- : Apuntes para una lectura antropológica del trabajo. 73, 2013, pp. 75-92.
- SCOCOZZA, Antonio: Cultura e Historia en el Chile de Andrés Bello. 30, 1998, pp. 53-72.
- SERNA ARANGO, Julián: El rigor de la escritura. 38, 2001, pp. 79-91.
- : Un mundo detrás de un verso. 43, 2003, pp. 71-87.
- : Aspectos paradójicos del tiempo. 47, 2004, pp. 15-27.
- SERPE, Alessandro: ¿Cuál futuro para la paz y los derechos humanos? *Notas sobre la última filosofía del derecho de Norberto Bobbio*. 71, 2012, pp. 48-66.
- SERRANO-BOSQUET, Francisco Javier y GÓMEZ MELO, Juan David: Neuroética Fundamental: El intento Actual del naturalismo ético por fundar una moral científica. 79, 2015, pp. 7-31.
- SICERONE, Daniel Alberto: Foucault y la estética de la existencia como praxis libertaria. Debates y controversias. 82, 2016, pp. 23-36.
- SORIANO, José: La cosmovisión de Malebranche y el hombre contemporáneo. B, 1972, pp. 187-261.
- : Libertad e Historia en el pensamiento kantiano. 2, 1976, pp. 197-252.
- : Leibniz: Introducción a la sociología de su pensamiento. 8, 1985, 195 pp. (Número monográfico).
- SOFIA, Pascuale. Los pioneros de la Democracia cristiana en Francia y en Alemania. Entre el liberalismo y el socialismo radicales del siglo XIX. 69, 2011, pp. 94-108.
- : Origen del poder temporal de la Iglesia católica y el fundamento de su poder moral. 75, 2013, pp. 123-133.
- : Descolonización filosófica de América Latina. Una querrela nunca extinguida. 84, 2016, pp. 193-205
- STENSTROM, Monika: Acercamiento al pensamiento de Unamuno: *La Tía Tula* y la lucha entre fe y razón. 55, 2007, pp. 35-54.
- SULBARAN, Manuel: Aspectos preliminares para una caracterización de la cultura en Venezuela. 6/7, 1984, pp. 25-38.
- SVENSSON, Manfred: Variaciones sobre el mal en san Agustín. 61, 2009, pp. 65-78.
- TALEGON, César: Las proposiciones de relativo en Alberto de Sajonia. 13, 1990, pp. 95-106.

- TAMAYO, Juan José: El cristianismo como ética de la liberación. 41, 2002, pp. 31-59.
- TINOCO, Antonio: Los Jesuitas en Latinoamérica y la Filosofía de la Liberación. Especial 1, 1995, pp. 71-86.
- : La intelectualidad venezolana en el siglo XX: Julio César Salas. 59, 2008, pp. 89-112.
- : Origen y evolución de la Historia de las Ideas en América Latina. 70, 2012, pp. 175-192.
- : J.M. Briceño Guerrero. Una reflexión filosófica sobre América Latina, desde Venezuela. 84, 2016, pp. 131-144
- TOMASINI BASSOLS, Alejandro: Comprensión y filosofía tradicional versus pensamiento wittgensteiniano. 53, 2006, pp. 89-108.
- TORO ANDARA, Mandy: Apuntes sobre “Freud y la escena de la escritura” de Jacques Derrida. 65, 2010, pp. 43-59
- TRÍAS, Susana: Rousseau y el narcisismo. 10, 1986, pp. 31-47.
- : Gadamer y Dilthey: ¿Dos concepciones de la comprensión? 16/17, 1993, pp. 109-124.
- : La máxima hermenéutica ‘comprender a un autor...’ en el pensamiento de Dilthey. 19, 1994, 41-58.
- : Reflexiones en torno a ‘Poema y Diálogo’ de Gadamer. 23, 1996, pp. 79-91.
- : Ética de la liberación y ética del discurso. Especial 2/3, 1996, pp. 79-85.
- : Reflexiones sobre la “identidad narrativa”. 26/27, 1997, pp. 61-70.
- : Problemas de la identidad personal: Rousseau. 37. 2001, pp. 63-73.
- : Montaigne: La identidad como ensayo. 44, 2003, pp. 45-63.
- TRUJILLO WERNER, Augusto: La ética, naturalmente derivada de la ontología en Tomás de Aquino. 82, 2016, pp. 7-22.
- TUDELA SANCHO, Antonio: Políticas de lo trágico. Gilles Deleuze y la abolición de la trascendencia. 33, 1999, pp. 17-33.
- : El deseo y sus máquinas: en torno al sujeto nómada en Deleuze y Guattari. 36, 2000, pp. 47-73.
- : El psicoanálisis en fuga. Aproximaciones a una primera concepción del deseo en Deleuze y Guattari. 38, 2001, pp. 51-76.

- : Gilles Deleuze y el Pensamiento del Cinematógrafo. 42, 2002, pp. 7-37.
- : Jacques Derrida y los fantasmas del cinematógrafo. 45, pp. 137-166.
- : Gilles Deleuze y el tacto en pintura: el grito tangible de Francis Bacon. 49, 2005, pp. 49-78.
- : Identidad y poder en las sociedades de control. 61, 2009, pp. 7-37.
- UNAM: Identidad y Diferencia. 10, 1986, pp. 71-83.
- URDANETA RIVAS, Gustavo y VÁZQUEZ, Belin: Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora. 80, 2015, pp. 73-99.
- URDANETA RIVAS, Gustavo: Las concepciones antropológicas en el Arqueosistema Humano. Apuntes para una historia mundial más allá del eurocentrismo. 83, 2016, pp. 25-48.
- URUETA LEÓN, Vladimir: La educación ante los desafíos de la globalización. 69, 2011, pp. 137-155.
- VALDÉS GARCÍA, Felix: Universales rotos, trampas desechas, valores sin alas. La problemática racial en el pensamiento caribeño. 67, 2011, pp. 70-96.
- : La negritud en la filosofía caribeña: el ejercicio de disección de un concepto. 72, 2012, pp. 107-126.
- : La tradición humanista y los estudios del pensamiento filosófico latinoamericano en la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, (1952-1999). 78, 2014, pp. 59-81.
- VALDÉS GUTIÉRREZ, Gilberto: América Latina: construyendo lo común de las luchas y resistencias. 63, 2009, pp. 108-118.
- y LEÓN DEL RÍO, Yohanka: Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad. 63, 2013, pp. 7-32.
- VALERO, Gerardo: La negación de la vida como propuesta ética en Las Troyanas de Eurípides. 84, 2016, pp. 161-173
- VALLE, Miguel: Ernst Bloch y el concepto de Excedente Cultural. 4/5, 1981, pp. 99-112.
- VÁZQUEZ, Belin y URDANETA RIVAS, Gustavo: Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora. 80, 2015, pp. 73-99.

- VÁZQUEZ, Valeria y MACERI, Sandra: Perspectivas de la religión y la piedad socráticas. 54, 2006, pp. 7-26.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín: Significado e intención: de la historia de la ideas políticas a la historia de la filosofía. 50, 2005, pp. 7-46.
- VELÁSQUEZ, Alejandra: Espacio pictórico y geometría natural en René Descartes. 37, 2001, pp. 75-86.
- VELÁSQUEZ, Lorena: Un incunable singular. 15, 1991, pp. 73-79.
- : Precedentes ockhamistas de la significación. 19, 1994, pp. 21-33.
- : Lógica y dialéctica en el Curso Filosófico de Suárez de Urbina. Especial 1, 1995, pp. 41-56.
- : MORÁN, Lino y MELEÁN, Vileana: Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela. 49, 2005, pp. 28-46.
- VERGARA ESTÉVEZ, José y MARTIN, Alan: La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman. 84, 2016, pp. 99-114
- VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando: Gadamer y la hermenéutica de la comprensión dialógica: historia y lenguaje. 69, 2011, pp. 74-93.
- VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando José: Las estrategias de temporalización de la modernidad en Reinhart Koselle: *experiencia, expectativa y aceleración*. 77, 2014, pp. 87-104.
- VILLA, Lida Esperanza y CARDONA, Luis Fernando: La muerte como órgano obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch. 79, 2015, pp. 58-84.
- VILLA, Lida Esperanza. Sobrepassando los límites: una lectura desde la racionalidad del daño. 81, 2015, pp. 25-47.
- VILLALOBOS ANTÚNEZ, José Vicente y GANGA, Francisco: Bioética, dignidad e intemporalidad de los Bioderechos Humanos. 83, 2016, pp. 7-24.
- VILLALOBOS FINOL, Orlando: Dominación y emancipación en la comunicación. Los paradigmas hegemónicos. 68, 2011, pp. 93-108.
- VITTORIA, Paolo: Práxis e conscientização: duas palavras da pedagogia da libertação. 67, 2011, pp. 110-118.
- VIVANCO, Luis: Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones. 25, 1997, pp. 91-108.

- : Notas sobre la influencia de Erasmo de Rotterdam en el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés. 45, 2003, pp. 51-87.
- : Sobre la posibilidad de una filosofía de la historia regional. 54, 2006, pp. 65-80.
- : Las ciencias tradicionales (*'ûlum naqlîyya*) en los prolegómenos de Ibn Jaldún: un comentario. 70, 2012, pp. 151-174.
- WAGGLE, Larry J.: Epicurus: Psychological or Ethical Hedonist? 57, 2007, pp. 73-90.
- YARZA, Claudia: Lo posmoderno en filosofía: claves de una recepción y puesta al día. 29, 1998, pp. 77-96.
- YORIS VILLASANA, Corina: Interpretación de algunos campos en la teoría lingüística desde la concepción de la ciencia de Karl Popper. 36, 2000, pp. 75-88.



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



Directorio de autores

Borja García Ferrer

Universidad de Granada
Granada, España
borja_co@hotmail.com

Paula Cristina Pereira

Universidade do Porto
Porto, Portugal
paulacristinap@sapo.pt

Maria Assumpta Coimbra

Universidade do Porto
Porto, Portugal
revifilo@gmail.com

Juan Diego Hernández Albarracín

Universidad Simón Bolívar
Cúcuta, Colombia
j.hernandez@unisimonbolivar@edu.co

Zulay Díaz Montiel

Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela
diazzulay@gmail.com

Jorge Vergara Estévez

Universidad de Chile
Santiago, Chile
jvergaraestevez@gmail.com

Alan Martin.

Universidad de Chile
Santiago, Chile
revifilo@gmail.com

José Alvarado

Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela
josealvarado001@hotmail.com

Antonio Tinoco Guerra

Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela
aetinocog@gmail.com

Jesús Correa Páez

Universidad del Atlántico
Barranquilla, Colombia
jesuscorrea@mail.uniatlantico.edu.co

Luis Hernández Carmona

Universidad de los Andes
Mérida, Venezuela
luish@ula.ve

Gerardo Valero

Universidad de los Andes

Mérida, Venezuela

gerardoj_valeros@hotmail.com

Enrique Leones

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

enriqueleones@hotmail.com

Pasquale Sofía

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

psofia@libero.it



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 84-3

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

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

1. **Extensión máxima:** Para artículos, 9.000 palabras; para notas y comentarios, 2.500 palabras.
2. **Carácter:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursiva.
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 180 palabras.
 - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
 - 4.5.3. Empezar, 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. Conseguir adicionalmente una traducción al inglés (*abstract*), incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negra (no en mayúscula).
6. **Citas:** Entre corchillos, usándose los cursivos sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) sólo 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 las 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 mayúscula), 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 mayúscula), 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 trimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index, Répertoire Bibliographique de la Philosophie, Litvack's, FOLIOLET*, etc.). La *Redacción de Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas-artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o conferencias, 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 Arbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se hará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a los *Manuales 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 revfilo@yzmail.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

CONDES

Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico



Vicerrectorado Académico
Universidad del Zulia (LUZ)
República Bolivariana de Venezuela

CONDES Aliado firme del investigador

OBJETIVOS DE DESARROLLO

- Consolidar una plataforma de investigación en LUZ que ofrezca al país y a la comunidad científica avances y resultados de investigación científica innovadores y comprometidos con el entorno social.
- Generar y desarrollar conocimiento competitivo y de alto valor social.
- Formar profesionales capaces de generar soluciones alternativas e innovadoras a los problemas del contexto venezolano y mundial a partir de una investigación científica rigurosa y exigente.
- Difundir los resultados y avances de la investigación científica que se cumple en LUZ a través de diversas estrategias (publicaciones, eventos científicos, intercambios, ruedas de negociación, etc.)
- Lograr que todos los docentes a dedicación exclusiva y a tiempo completo de LUZ participen activamente en actividades de investigación.
- Generar vínculos y alianzas entre las unidades y grupos de investigación de LUZ y sus homólogos en las otras universidades y centros de producción de conocimiento de Venezuela y el mundo.
- Integrar la investigación científica y el postgrado en LUZ.

ESTRUCTURA ORGANIZACIONAL

Comisiones CONDES

Para llevar a cabo sus funciones, el CONDES cuenta con la Comisión de Desarrollo Científico y la Comisión de Estudios Humanísticos y Socie-

les, las cuales están conformadas por un delegado representante de cada Facultad y un delegado representante del Consejo Universitario.

Coordinación Secretaría

La Coordinación Secretaría preside ambas comisiones, las cuales forman un equipo y cumplen con las actividades planteadas para la aprobación y ejecución de cada uno de los programas de apoyo que este organismo financia, además de fijar lineamientos de políticas de investigación para el desarrollo y fomento de dichas actividades.

Departamento de Planificación, Gestión y Control

Se encarga de:

1. Planificar y gestionar adecuada y oportunamente las solicitudes de financiamiento de programas del CONDES, a fin de verificar el cumplimiento de los aspectos de carácter académico, así como la distribución presupuestaria de los recursos solicitados, previo a la evaluación de las Comisiones Técnicas del CONDES.
2. Asesorar de forma acertada a los delegados de las Comisiones y a la comunidad científica intra y extrauniversitaria respecto a los trámites y políticas del CONDES para el otorgamiento de subvenciones así como de brindar información sobre las decisiones tomadas.

Este Departamento cuenta con el apoyo de la Sección Evaluación de Proyectos el cual tiene bajo su responsabilidad la evaluación académico-administrativa de los diferentes programas que financian el CONDES.

Departamento de Administración

Tiene a su cargo planificar y ejecutar los desembolsos financieros, para lograr la entrega oportuna de los requerimientos contemplados en las partidas a ejecutar por el investigador, cuenta con el apoyo de la Sección de Compras.

Sección de Compras:

Verifica, procesa y garantiza la adquisición de equipos y materiales de apoyo a la investigación.

Departamento de Divulgación y Relaciones Públicas

Es el responsable de:

1. Difundir los resultados de las investigaciones financiadas por el CONDES.
2. Organizar, coordinar y supervisar los eventos institucionales del CONDES.
3. Diagramar los diseños de divulgación relativos a la actividad científica generada en luz a fin de mantener informada a la comunidad universitaria.
4. Difundir información sobre políticas de investigación CONDES y de otros organismos promotores de la actividad científica a nivel nacional e internacional.

Departamento de Informática

Responde del Sistema Automatizado de Información sobre la Investigación en LUZ (SAINVELUZ) y de la presentación y actualización del sitio web: www.condesluz.org.ve. Asimismo, se encarga de velar por el funcionamiento de los equipos de computación utilizados en los departamentos del CONDES y de proveer a todos los usuarios de herramientas tecnológicas para el cumplimiento de sus funciones. Además de brindar asesoría necesaria a los usuarios del CONDES como a los investigadores, en términos de manejo y aplicación de software y hardware.

Departamento de Archivo

Clasifica, codifica y almacena toda la documentación que se recibe y se genera en el CONDES, a fin de poder suministrar la información solicitada por las Comisiones, el personal administrativo y la comunidad científica en general.

FINANCIAMIENTOS

Programas y Proyectos de Investigación:

Contribuye con el desarrollo de la investigación científica y humanística a través del financiamiento de los programas y proyectos de los miembros del personal Docente y de Investigación en LUZ.

Asistencia a Eventos Nacionales e Internacionales:

Promueve y apoya a la comunidad científica de investigadores a participar en diferentes eventos nacionales e internacionales con el fin de enriquecer la formación académica a través del intercambio entre pares integrados.

Organización de Eventos Científicos:

Este financiamiento es asignado a las diferentes facultades, siempre y cuando los mismos, estén enmarcados en el desarrollo de las actividades de investigación.

Publicaciones de Revistas Arbitradas:

Para cumplir sus funciones de divulgación científica, el CONDES asigna fondos para la edición de revistas arbitradas, siempre y cuando cumplan con la rigurosidad científica exigida a nivel nacional e internacional.

Apoyo a la Investigación Científica Estudiantil:

El CONDES estimula y asesora la conformación de sociedades científicas estudiantiles. Financia la participación de estudiantes de pregrado en los programas/proyectos en condición de colaboradores y subvenciona la asistencia de los mismos a eventos científicos nacionales.

DIRECCIÓN:

Av. 4 Bella Vista con Calle 74, Edificio FUNDALUZ,
Pisos 10 y 4. Maracaibo, Estado Zulia, Venezuela.
Código Postal: 4002. Tel. -fax: (0261) 4126860,
7326307, 7326308.

E-mail: condes@luz.ve Web site:
www.condesluz.org.ve





Revista de Filosofía Universidad del Zulia

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"



COMITÉ DE ARBITRAJE

Nombre del artículo:

Nombre del autor/a:

Fecha:

Firma:

1. Evaluación: Marque con una escala (X) su opinión referente a los distintos aspectos señalados:

	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 argumental				
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: artículo _____, ensayo _____ o artículo _____

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable _____

Publicable con modificaciones e ideas _____

Publicable con modificaciones e sugerencias _____

No publicable _____

4. En caso de que se recomiende su publicación con modificaciones (ideas o sugerencias), por favor señale en la página siguiente cuáles son.

5. En caso de que se recomiende su publicación pero no se publique el trabajo, por favor argumente explícitamente sus observaciones al respecto, con el fin de convencer 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

Marsabit 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>
Costo por número:	N° simples: Bs. 40,00/	US\$: 40,00
Dos copias/anual:	Bs. 120,00/	US\$: 120,00
Múltiples entregas:	N° simple: Bs. 20,00/	US\$: 20,00
Costo de foto 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 Anbar de Durán

Vice-Rectora Administrativa

María Guadalupe Núñez

Secretaria

Marlene Primera



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

Coordinador-Secretario

Gilberto Vizcaino

Facultad de Humanidades y Educación

Decana

Doris Salas

Directora Escuela de Filosofía

Lorena Velásquez

Coordinadora Maestría en Filosofía

Yamarielis Quevedo

Director Centro de Estudios Filosóficos

"Adolfo García Díaz"

José Alvarado